

ALBERTO GRILLI

Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano

Milano e Roma, Fratelli Bocca editori, 1953

(Publicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 24)

*Quest'opera è soggetta alla licenza **Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia (CC BY-NC-ND 2.5)**. Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che*

- la paternità dell'opera sia attribuita nei modi indicati dall'autore o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;*
- l'opera non sia usata per fini commerciali;*
- l'opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un'altra.*

*Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza **Creative Commons Italia (CC BY-NC-ND 2.5)** all'indirizzo <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode>.*

Nota. Ogni volta che quest'opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.



UNIVERSITÀ DI MILANO
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

SERIE PRIMA

FILOLOGIA e LETTERATURE CLASSICHE

ALBERTO GRILLI

IL PROBLEMA DELLA
VITA CONTEMPLATIVA
NEL MONDO GRECO-ROMANO



FRATELLI BOCCA EDITORI / MILANO / ROMA

Prima edizione: 1953

Printed in Italy - Stampato in Italia - Proprietà riservata

FRATELLI BOCCA EDITORI

Milano - Via Visconti di Modrone, 27

Roma - Via Quintino Sella, 69

Matri, magistro, uxori.

La presente ricerca vuole studiare il problema della vita contemplativa nel mondo culturale greco-romano: perciò ne sono rimasti sostanzialmente esclusi Platone e Plotino, non perchè in essi non comparano elementi contemplativi — che anzi già altri li hanno studiati —, ma per il carattere metafisico o mistico che questi in loro assumono e ancor più perchè si sono avuti presenti tra i filosofi quelli il cui influsso ha maggiormente agito sul mondo di cultura. Per questo hanno invece speciale rilievo Epicuro, Panezio, Seneca; mentre Democrito e Aristotele vi sono trattati solo in quanto fonti cui più tardi si è attinto:

Mi è assai caro esprimere qui quanto devo al mio maestro Luigi Castiglioni, che mi ha confortato a questa ricerca e mi è stato largo di aiuto e di consiglio:

Milano, aprile 1952

ALBERTO GRILLI

SOMMARIO

AVVERTENZA	pag. 7
SOMMARIO	9
INTRODUZIONE	13

CAPITOLO PRIMO 33

LA CONTEMPLATIVITÀ ASSOLUTA DELL'EPICUREISMO. L'edonismo epicureo (p. 33) — Aponia e atarassia (p. 41) — La παιδεία contemplativa di Epicuro e la polemica contro la παιδεία tradizionale (p. 43) — Gli elementi fondamentali del βίος θεωρητικός epicureo: a) avversione per la fama e per la folla (p. 48); b) il μὴ πολιτεύεσθαι (p. 59) — c) l'*otium* (p. 64) — d) l'eliminazione di società e famiglia (p. 69) — Conclusione (p. 84).

CAPITOLO SECONDO 89

LA CONTEMPLATIVITÀ RELATIVA DELLO STOICISMO. L'attuosità teorica dello stoicismo antico e il suo temperamento in Crisippo (p. 89) — Sviluppi ulteriori nello stoicismo di mezzo (p. 99) — Lo stoicismo imperiale: Musonio, Epitteto, Marco Aurelio (p. 102) — Conclusione sulla contemplatività relativa dello stoicismo fin qui esaminato (p. 107) — Panezio e la sua concezione dell'uomo e della vita (p. 108) — Elementi che vi concorrono: L'ideale di un βίος θεωρητικός secondo Aristotele (p. 125) e la controversia tra Dicearco e Teofrasto (p. 129) — Democrito e la tradizione ellenistica (p. 133) — Panezio e Democrito. Tratti fondamentali del Περὶ εὐθυμίας paneziano (p. 137) — Conclusione (p. 161).

CAPITOLO TERZO 167

LA VITA CONTEMPLATIVA NELLA CULTURA ELLENISTICA E ROMANA. CULTURA E FILOSOFIA: SENECA. Pessimismo e desiderio del ritiro nella poesia e nel pensiero dell'età ellenistica (p. 167) — Sviluppo dell'ideale del βίος θεωρητικός nella società romana: Cicerone (p. 192); l'età di Augusto (p. 200); l'alternanza dei due βίoi, l'attuoso e il contemplativo (p. 204)

— Seneca: i dialoghi contemplativi nella vita del filosofo (p. 217); il *de brevitae vitae* (p. 230); il *de tranquillitate animi* (p. 236); il *de otio* (p. 249) — La sintesi delle *Epistole* senecane (p. 261) — Conclusione su Seneca (p. 278).

CAPITOLO QUARTO 283

RIFLESSI DELLA VITA CONTEMPLATIVA NEL MONDO CRISTIANO. Il neoplatonismo (p. 283) — I *Vangeli* (p. 288) — Gli *Atti degli Apostoli* e le *Epistole* neotestamentarie (p. 292) — Fusione dell'ideale cristiano nel mondo occidentale (p. 299) e nei Padri della Chiesa greca del IV secolo (p. 306) — Ritorno all'ideale eutimistico (p. 323) — Conclusione della ricerca (p. 344).

INDICI 349

Indice dei nomi e dei passi citati (p. 349) — Indice dei termini più significativi (p. 361).

INTRODUZIONE

INTRODUZIONE

Ad un dato momento della storia della Grecia — già allo scorcio del V e lungo il IV sec. av. Cr.— si deve notare come a grado a grado si scuota, si sgretoli, si frantumi tutta una tradizione. Le lotte intestine non fanno strage solo tra città e città, ma entro le mura di ognuna di esse e nell'ambito delle grandi leghe avverse; il governo dello stato ad Atene si sente sempre meno sicuro, passa in mano ai demagoghi, finisce in quel miserevole esperimento della olocrazia, che suscita la ribellione dei benpensanti e degli intellettuali naturalmente conservatori; il commercio, divenuto internazionale, crea nuovi contatti e nuovi vincoli, che staccano l'uomo dal suo ambiente limitato nella visuale del mondo ellenico; le tradizioni patrie, politiche, religiose cedono e vanno sfumando nel sorgere della critica del pensiero filosofico, e lasciano un vuoto incolmabile nella vita pubblica e privata dell'individuo. Se ben si guarda, è chiaro che tutti questi fattori non sono isolati, nè agiscono singolarmente, ma intrecciano in modo diverso a seconda delle circostanze contingenti i loro influssi e i loro effetti. Fazioni e lotte interne, sostituzione delle classi sociali al potere, introduzione di novità dall'esterno stimolano e accentuano l'azione logoratrice delle cause più immediate sulle tradizioni e favoriscono gli screzi interni, lo sfasciarsi dei legami famigliari, lo spirito avventuroso e commerciale, già sviluppatissimo nel popolo greco:

Lo spirito greco, e in particolare quello ateniese; aveva — dopo le guerre persiane — preso gusto alla cultura, quella che i sofisti gli offrivano varia, piccante, mordace a volte, sempre col sorriso un poco scanzonato, se non canzonatorio, del loro relativismo.

Da tempo ormai il senso religioso svaniva in quella irriverenza che esce in ironia incredula per divinità incapaci a tutelare la città e la società che particolarmente le aveva venerate, le aveva scelte come benevole patrocinatrici a difesa dei propri interessi ⁽¹⁾. Quando il mondo ufficiale non ammetteva ancora questa mancanza di religiosità, la crisi morale veniva già a galla nell'arte: è lo scherno pensato di Euripide, che avanza armato di filosofia, di quella pericolosa filosofia sofistica, che nasce e vive in Grecia, dall'Asia alla Sicilia, perchè risponde alla condizione spirituale che si veniva formando. Ma lo stato non poteva ammettere il relativismo assoluto, nè le sue comode formule, minatrici temibili della cosa pubblica. Così si spiegano le numerose accuse d'empietà durante il V e il IV sec., difesa vana di uno stato che cercava di salvaguardare il patrimonio più essenziale: la religione. Quindi è logico che a difesa della religione e dell'ortodossia si levi proprio la commedia di Aristofane, contro Socrate ed Euripide; Aristofane aristocratico e così conservatore non poteva vedere di buon occhio le innovazioni. Del resto anche la sua ortodossia sarà piuttosto da prendere come forma di tradizionalismo che come reale, convinta fede; tanto più, appunto, che la fede ufficiale, la religione di stato era un'arma potente, l'unica che aveva sempre aiutato gli aristocratici a conservare la passata

(1) La speculazione già con Anassagora aveva incominciato a scalfare le basi della vecchia concezione religiosa. Protagora aveva poi fatto un passo innanzi dichiarando di non poter affermar nulla intorno agli dei; e di qui derivano tutte le conseguenze che il pensiero filosofico trasse ai tempi della guerra del Peloponneso.

superiorità sui πολλοί. Una figura caratteristica di questo tempo anche per la sua assidua religiosità è Senofonte; ma in questa religiosità, che pure appare continuamente nella sua opera e nella sua vita, c'è molto un senso di prudente precauzione nei confronti degli dei. Non c'è in lui senso di profonda *pietas*, ma la sua religiosità risente di quel culto esteriore nelle sue forme più svariate e popolari, che si ritrova in tutta la società del tempo, la quale attendeva scrupolosamente ai misteri eleusini e ascoltava Hermes dire nel *Pluto*: «La patria è là dove si sta bene», colmo di scherno su un dio e sugli uomini ⁽¹⁾:

Anche l'autorità del più vecchio, che aveva da secoli retto il mondo patriarcale, familiare, statale della Grecia e dell'Attica, scompare. Nel complesso utopistico del tempo immediatamente successivo alla guerra peloponnesiaca Platone tenta di ricostruire una unica grande famiglia «sui generis» nello stato, ma cade in una forma di comunismo che per noi moderni offre qui il suo lato più spiacevole:

Oltre a questi problemi di carattere morale, ad altri ancora era legata la caduta dello stato, di cui l'aspetto politico non è che una conseguenza. La Grecia alla fine del IV sec. si era venuta a trovare di fronte a un grande cozzo, che poteva in parte aver paragone con le guerre persiane: se le stesse città che avevano vittoriosamente respinto Dario e Serse non riescono questa volta a respingere Filippo e Alessandro, questo si deve certo in buona parte alle diverse capacità del nemico e alla diversa situazione del regno persiano e di quello macedone, ma anche non si può trascurare un insieme di mutamenti che si sono venuti realizzando in Grecia

(1) Aristoph. *Plut.* 1151. Vedi Mahaffy, *A history of classical Greek Literature* II, 2, 46 e 55; R. Cohen, *Athènes, une démocratie*, p. 162, dice giustamente di questo popolo ateniese che era "pieux aimablement et sans profondeur".

dopo il 480. L'economia ellenica, che era particolarmente legata al suolo, sia sotto la forma dell'allevamento nelle regioni settentrionali, come la Tessalia, sia sotto la forma della coltivazione diretta del suolo in tutte quelle zone dove il terreno lo permetteva, nel corso del IV sec. era andata modificandosi. Anche la conservatrice Sparta incominciava a vedere sostituita alla piccola proprietà privata una modesta forma latifondistica, per cui la piana laconica veniva a passare gradatamente in possesso di un ridotto numero di persone; ma nell'Attica più che in altre regioni era particolarmente sentito il problema agricolo, anche per il suolo povero, se pur adatto a produrre frutti d'ogni specie. Comunemente si dice che gli Ateniesi furono un popolo che volentieri viveva in campagna e ne onorava il lavoro ⁽¹⁾. Ma quando la vita politica prese un tal piede da attrarre come occupazione quotidiana anche il semplice cittadino, quando le scorrerie spartane resero pericolosa la vita campagnola e fecero rifugiare in città, volenti o nolenti, molti che abitavano le campagne, quando lo splendore e le comodità della vita cittadina incominciavano a far dimenticare quella campagnola, faticosa e che esigeva sacrifici anche fisici ⁽²⁾, rimase attivo come prima il lavoro agricolo? Prima della guerra peloponnesiaca la maggior parte degli Ateniesi abitava in campagna, anzi ai tempi di Clistene ai diecimila abitanti della città si opponevano 80.000-90.000 campagnoli dell'Attica ⁽³⁾; ma le condizioni

⁽¹⁾ Cfr. anche Boeckh, *L'economia politica degli Ateniesi*, I, 8; Glotz, *Le travail dans la Grèce ancienne*, Paris, 1920, p. 213 e 277; che ciò in un certo periodo sia stato vero, può dimostrarlo anche Isocrate, *Areop.* 52, che dichiara che le case degli Ateniesi erano state più sontuose in campagna che in città.

⁽²⁾ Vedi Glotz, *op. cit.* p. 201-08; Tuciddide, 2, 13, 2, e 14, 1, ci dice che fu Pericle a far rientrare dai campi la popolazione rurale all'inizio della guerra del Peloponneso.

⁽³⁾ Thucyd. 2, 14, 2 χαλεπῶς δὲ αὐτοῖς (agli Ateniesi) διὰ τὸ ἀεὶ εἰσθῆναι τοὺς πολλοὺς ἐν τοῖς ἀγροῖς διαίτῃσθαι ἢ ἀνάστασις ἐγίγνετο. E Beloch, *Griech. Geschichte*, I, 209, n. 8.

dell'agricoltura furono peggiorate dal continuo smembramento della proprietà per via di eredità, di confische parziali, di vendite, di alienazioni per debiti. Perciò male considerevole fu questo sminuzzamento eccessivo delle proprietà fondiarie, che mise in disagio la massa rurale e le fece risentire un imbarazzo notevole nel riuscire a vivere sul proprio lavoro; non meno considerevole quello delle conseguenze provocate dalle guerre continue: ogni invasione — questo vale non solo per Atene, ma per tutta la Grecia — significava una totale devastazione della campagna, con la distruzione di beni immobili, attrezzi, culture, con l'abbattimento degli alberi da frutta, degli ulivi, delle viti. Ci volevano anni e capitali per risanare le conseguenze della catastrofe e risarcirne i danni: l'esperienza ci insegna che gli anni delle invasioni e quelli che seguono sono anni di miseria, in cui il risorgere di ogni sana iniziativa è lento e faticoso. Poichè lo sfruttamento oppressivo dello stato, che per le gravose imposte dirette del tempo di guerra molto poggiava sulla proprietà fondiaria, rendeva più scarsi i capitali disponibili, il numero degli anni non era ancora trascorso, quando una nuova invasione veniva a riportare il possidente nelle disperate condizioni di prima.

La fine della guerra del Peloponneso segna un disastro definitivo nell'economia rurale ateniese: se ne salvano i possidenti che hanno altre attività nella metropoli e che lasciano uno schiavo a dirigere i lavori e vivono nel centro dei loro affari; ma il piccolo proprietario, coperto di debiti, continua ad alienare la poca terra che ha, senza per questo riuscire a viver meglio in città, dove, dopo la disfatta, le condizioni economiche non sono più floride come una volta ⁽¹⁾.

(1) Una testimonianza sulle misere condizioni in cui si trovava la città ci è data da Isocrate, *pac.* 127-28, dove si la-

Ma un disastro più grave, che investirà anche industrie e commerci, sarà quello susseguente alla conquista macedone. La miseria che grava tutta la Grecia minaccia di svuotarla di uomini: le conquiste orientali di Alessandro accentuano queste tendenze, offrendo nuove colonie, nuove avventure e nuovi eserciti ai giovani su cui le miserie gravano inesorabili, tanto più che l'Oriente con gli immensi tesori che Alessandro aveva aperto all'Occidente accresce il desiderio di benessere. I giovani delle isole si arruolano come rematori nelle flotte (e guadagnano bene); quelli del continente si arruolano come mercenari (1). Ma, d'altro lato, non è difficile vedere come questi mercenari significhino anche la scomparsa del senso del dovere civico nel cittadino.

Se questa è la condizione che, iniziatasi nel 432, ha continuato a peggiorare fino a tutto il III sec., quando vediamo in Senofonte, Aristotele e Teofrasto le lodi dell'agricoltura, come dobbiamo giudicarle? È consuetudine vedervi una conferma di quell'amore degli Ateniesi per l'agricoltura, amore che li avrebbe spinti, se non a lavorar la terra, a onorare questo lavoro.

Ma certo in parte diversi erano gl'intendimenti di Senofonte e di Aristotele nel lodare la vita dei campi (2). Senofonte dice che nemmeno le persone più benestanti

menta τὸ πλήθος... ἡμῶν οὕτω διακείμενον ὥστε μηδένα τῶν πολιτῶν ἡδέως ζῆν μηδὲ ῥαθύμως, ἀλλ' ὀδυρμῶν μεστὴν εἶναι τὴν πόλιν.

(1) Mercenari davano in genere le regioni meno progredite e più povere, come Arcadia e Acaia; ma dovunque c'erano poveri, se Isocrate (IV, 146) c nta a diecimila quelli che presero parte alla spedizione in Asia, per la maggior parte οἱ διὰ φραυλότητας ἐν ταῖς ἑαυτῶν οὐχ οἰοί τ' ἦσαν ζῆν. Un notevole afflusso di soldati si era già in precedenza avuto al servizio del Gran Re, specialmente quando, dopo che la battaglia di Cunassa aveva mostrato evidente la superiorità dei Greci sui barbari, i re di Persia presero ad arrolare mercenari greci per le loro guerre. Cfr. anche Kaerst, *Geschichte des Hellenismus*, 1947³, I, 114-15 e 129.

(2) Vedi anche Luccioni, *Les idées politiques et sociales de Xénophon*, 1946, p. 95 e Glotz, *op. cit.* p. 294.

possono fare a meno dell'agricoltura, perchè l'occuparsi di essa è al contempo un diletto, un mezzo per accrescere il patrimonio (οἴκου αὐξήσις) e un esercizio del fisico per renderlo atto a fare ciò che si conviene a un uomo libero. Ed è la terra che produce per chi lavora i prodotti di prima necessità, come anche tutto il resto, purchè l'uomo sappia sopportare il freddo e il caldo e i disagi: tanto che a chi la coltiva essa dà maggiori forze. Inoltre la terra sprona a difenderla con le armi e allo stesso tempo ci fa atti alla guerra. E ancora si deve aggiungere che la terra, essendo una divinità, insegna la giustizia a chi è in condizioni d'apprenderla e che l'agricoltura rende assai nobili di carattere coloro che la praticano (1). Dal canto suo Aristotele, più esplicito, afferma che il popolo dedito all'agricoltura è ottimo, tanto che è possibile formare una democrazia là dove la massa vive sull'agricoltura o sull'allevamento. Infatti, data la scarsità di beni, non può perdere tempo e rinuncia perciò a cianciare in assemblea (διὰ δὲ τὸ μὴ πολλὴν οὐσίαν ἔχειν ἀσχολος, ὥστε οὐκ ἐκκλησιάζειν); e per il fatto che mancano dei mezzi di prima necessità, usano del loro tempo per i loro lavori e non stanno a desiderare i beni d'altri, perchè certo più gradevole è lavorare che darsi alla politica e alle alte cariche là dove dalle magistrature non c'è da avere grandi profitti (2).

In tutti questi passi l'affermazione più degna di nota è che un popolo di agricoltori sia il più giusto (3); ma altrettanto interessanti possono essere le espressioni frequenti che sostengono come l'agricoltura sia meritoria in quanto rende robusti corpo e animo, facendoli atti alla guerra.

Queste non sono lodi, sono giustificazioni del lavoro

(1) Xen. *oec.* 5, 1-2, 4, 7-8, 12; 15, 12.

(2) Arist. *polit.* 4, 1309a 6; 1318b 9.

(3) Così anche [Arist.], *oec.* 1343 a.

di campagna: c'è in tutte una nota di rimpianto, forse già un desiderio, un bisogno della vita semplice, non solitaria, ma lontana dal tumulto demagogico della città; e più di tutti lo dimostra Senofonte, che — dopo aver lodato l'agricoltura come arte, lavoro e vita di popolo libero — deve accontentarsi di dare consigli pratici solo per quanto riguarda la coltivazione cui accondiscendono schiavi (1).

Che si tratti di elementi utopistici si ricava dal confronto tra Senofonte e Aristotele, che giungono a conclusioni opposte: per il primo l'agricoltura produce οἴκου ἀϋξήσις, mentre quest'ultimo trova in essa caratteristico τὸ μὴ πολλήν οὐσίαν ἔχειν. Direi quindi che Senofonte e Aristotele vedessero la vita campagnola dei secoli precedenti come un ideale, avendola travestita di quelli che erano gli elementi secondo loro necessari per avere una polis e una politeia perfette (2).

La decadenza dell'economia rurale è tutta a vantaggio del vigoroso sviluppo del commercio: si tratta di un commercio multiforme ed esteso, effettuato tutto per mare e su navi greche, per lo più ateniesi o corinzie. Il fenomeno è generale, ma anche qui acquista una posizione particolare l'Attica. È logico che appunto un paese povero di prodotti naturali in genere, favorito da porti splendidi lungo coste sviluppatissime e ricche di approdi si sia rivolto al mare per cercare possibilità di vita migliore attraverso il commercio e l'importazione.

Per l'Attica si tratta di una vera necessità, perchè

(1) Il che, se ce ne fosse bisogno, ci convince che, almeno per una tenuta di una certa entità, la mano d'opera libera nei campi doveva essere scarsa.

(2) Per mostrare come Senofonte sia il punto di partenza di una lunga tradizione retorica in cui la campagna è idealizzata ricorderò come gli elementi stessi compaiano in un insigne rappresentante di una corrente culturale assai lontana nel tempo e nelle concezioni, Libanio (*laud. agric.* 4, VIII, 262) influenzato anche da Plat. *Theaet.* 173 cd.

manca il grano necessario alla nutrizione di una popolazione che aumenta sempre più in città e diminuisce progressivamente in campagna. I dati del 329-28 ci dicono che, contro 395.000 medimni di frumento prodotti dall'Attica, ne furono importati 1.600.000 dal Ponto Eusino e altrettanti da Egitto e Sicilia ⁽¹⁾; si ammetta pure che si trattava di un anno di scarso raccolto, ma le statistiche moderne, per quanto basate su dati piuttosto scarsi e saltuari, sono arrivate a calcolare la produzione annua normale a 500.000/600.000 medimni tra orzo e frumento, con quest'ultimo rappresentato in una percentuale del solo 10% ⁽²⁾: tale produzione con l'aumento continuo della popolazione bastava appena per soddisfare ai bisogni dei produttori. Condizioni del genere ci spiegano la necessità di una politica granaria, che si concreta nell'azione diplomatica e militare nei riguardi delle città trace e ben giustifica l'impresa di Filippo contro Bisanzio; ma ci spiegano anche l'andamento dei prezzi dei generi di prima necessità, che è in lenta, ma continua crescita fin dal V secolo ⁽³⁾. Questo complesso di fattori econo-

⁽¹⁾ C.I.A. II, 834 (Conti di Eleusi) e Glotz, *op. cit.* p. 309.

⁽²⁾ Glotz, *op. cit.* p. 308; Guiraud, *La propriété foncière en Grèce jusqu'à la conquête romaine*, Paris, 1893, p. 491. Si aggiunga che il frumento dell'Attica non doveva essere della miglior resa, se per il nutrimento di un atleta occorreva al giorno l. 1,614 di frumento beotico, ma l. 2,188 di quello attico (Theophr. *Hist. pl.* 8, 4, 5; Guiraud, *op. cit.* p. 492).

⁽³⁾ Il Glotz, *op. cit.* p. 285, calcola che, posto indice 1 al prezzo del frumento intorno al 590, si possano dare gli indici 1,5 verso il 480; 3 nel 404; 6 verso il 330. Il prezzo di un medimno di frumento era all'epoca di Socrate di 3 dracme, nel 340-30 è di 9 dr. (e si tratta di prezzo favorevole, se i due Eraclioti che ne hanno importato 400.000 medimni dalla Sicilia meritano l'onore di una iscrizione, *I. G. ed. min.* 408); nel 330-24 il prezzo di 5 dr. è eccezionalmente basso e frutto di una donazione di un tale Crisippo, mentre il prezzo del mercato in quel periodo di scarsità era di 16 dr. ([Dem]. *in Phorm.* 38-39); nel 329/28 il rendiconto già citato di Eleusi dichiara che il prezzo fissato dall'assemblea popolare — quindi il prezzo minimo del mercato — era di 6 dr. Anche l'orzo, altro genere di consumo in Attica, specie tra le genti povere,

mici non è nel suo insieme favorevole ad Atene, anche se la tassa di transito al Pireo doveva rendere bene; questo anche perchè il commercio non è in mano ai cittadini, ma — come del resto l'industria nei tempi più recenti — è esercitato proficuamente dai meteci ⁽¹⁾. Ora dal nostro punto di vista, questo commercio, che apporta benessere e ricchezza a una notevole cerchia di persone, è stimolo alla caccia di guadagni sfrenati, ad avventure lontane, a tutto un insieme di vita che si allontana e dimentica i due centri che avevano sino ad allora retto la compagine morale-sociale della Grecia: l'ara degli dei *πολιούχοι* e il focolare della famiglia. E le condizioni ci appariranno in una luce peggiore, se pensiamo alla massa dei malcontenti che dovevano turbulentemente agitarsi nella città.

* * *

Numerosi elementi, di cui fondamentali quelli qui sommariamente accennati, minano la vita politica della Grecia nel IV secolo.

Verso la fine del secolo, la polis perde ogni significato. Eppure Isocrate, quando celebrava nel *Panegirico*

passa da 3 dr. per medimno in farina all'età di Socrate (Plut *tranq. an.* 469 B) a 4 dr. (= 3 dr. in grani) tra il 400 e il 350 (I. G. ed. min. 1358, 1.45 e 50), per passare a una media di 5 dr. in grani (= 7 dr. circa in farina) dal 340 ai 320 circa. Per questi dati v. Spaventa-De Novellis, *I prezzi in Grecia e a Roma nell'antichità*, Pubbl. Ist. Statist. R. Univ. di Roma, 1934, p. 28, 32-33, 49-50 e Glotz, *op. cit.* 285-86.

⁽¹⁾ Per commercio e industria, cfr. Beloch *Griech. Geschichte*, I, 393-437 e II, 336-67, ma sarà bene aggiungere — perchè, se pur vecchie, non sono ancora superate — le pagine del Bücher, *Zur griech. Wirtschaftsgesch.* in *Festgaben für A. Schaffle*, Tübingen, 1901, spec. p. 203-208, in cui si riduce la industria attica a una media di 20-30 operai alla fine della guerra del Peloponneso e non certo ai 120 attribuiti a Lisia e Polemarco attraverso un fraintendimento del testo di *in Erath.* 8 e 19. Cfr. ancora Glotz, *op. cit.*, p. 213; Guiraud, *La main-d'oeuvre dans l'ancienne Grèce* e Oertel, *Zur Fragen der attischen Grossindustrien*, in *Rh. Mus.* 79 (1930), 230-252.

l'unione di tutti i Greci sotto l'egemonia del re macedone, non voleva che tutto ciò significasse la fine della vita politica del proprio paese (ne è la prova il *Panatenatico*), ma un nuovo fiorire di attività fuori degli antagonismi campanilistici; neppure perdeva il concetto di polis, perchè l'autonomismo era un assioma per chiunque, greco, allora si fosse interessato di politica. Isocrate è quindi il fallimento di una teoria; anzi è più del fallimento di una teoria soltanto, perchè Filippo e Alessandro costringeranno la Grecia a subire quel panellenismo che con altri intenti Isocrate aveva prospettato. In questo panellenismo muore politicamente la Grecia, perdendosi la sua caratteristica essenziale di poleis, in cui lo spirito brillava in funzione del municipalismo e solo astrattamente poteva uscire ad abbracciare il mondo, esso pure greco, che circondava. La scomparsa della libertà politica nelle singole città fece scomparire il senso immediato di patria e con esso i nobili sentimenti che nella patria-polis avevano trovato la loro ragione di essere. La situazione peggiorò con i successori di Alessandro, la cui politica burocratica e assolutista tendeva a soffocare tutte le libere istituzioni sopravvissute, fino a fare delle città dei puri e semplici centri amministrativi.

Tutti questi fenomeni si sommano: le masse impoverite, i giovani resi amorali dai filosofi di moda, la cittadinanza dissoluta nelle sue ricchezze, la libertà e la vita politica spente, l'antica fede senza credenti — perchè incapace di soddisfare le anime e le coscienze, pur così scosse — concorrono a rendere più spaventoso il crollo; crollo che avviene tra una apparente indifferenza, come volevano la filosofia del tempo e il timore della noia.

Esplicitamente possiamo dunque dire che alla fine del secolo IV la polis muore: non ha potuto resistere alle lotte interne e alle pressioni esterne, alla azione

del commercio internazionale, al crollo di tutte le tradizioni; ormai non risponde più a una necessità ben definita e durante il III secolo, tra le interminabili discordie del mondo ellenistico, si cerca di salvare questo concetto, che pare ancor vitale. Ma ormai non esiste più la polis da quando, logora nelle sue istituzioni, le è venuto a mancare lo spirito umano che la faceva atta a vivere.

* * *

Col crollo della polis è contemporaneo e interdipendente lo sfacelo della religione: alla mancanza del controllo sociale risponde la mancanza di controllo dello spirito. Il κόσμος πολιτης nasce perchè ci si allontana appunto dalla patria-polis, non la si sente più come organismo vivente, perchè realmente si è taciuta nelle sue voci più forti, l'utilitaristica della difesa dei singoli cittadini e la sublime del vincolo religioso comune. Anzi, non è l'uomo che si allontana; è chiaro che se le comunità religiosa e politica che erano i due centri tra cui si svolgeva la vita quotidiana degli uomini venivano a mancare, la loro mancanza gettava l'uomo nell'isolamento della natura ostile. Nulla doveva parere più temibile della natura all'uomo abituato a vivere entro determinati limiti e spazi, concessigli da una tradizione secolare che lo guidava nella vita dello spirito — almeno esteriormente —, nella vita politica, nella vita economico-sociale. Per l'essere sociale l'indifferenza della natura si mutava in spietata ostilità ⁽¹⁾. L'appoggio della società politicamente costituita ormai non sus-

(1) Quanto si dice qui non contrasta con l'amore per il paesaggio naturale che, come gusto o come vezzo, è sviluppato nel mondo ellenistico. Diverso è guardare alla natura con l'occhio dell'uomo sociale e ricercarla come individuo in contrasto al turbinio della vita cittadina. Su questo argomento si veda più oltre cap. III, pagg. 180 sgg.

siste; i più saranno perciò politicamente e anche socialmente dei naufraghi, privi di una guida e di una meta comune.

Viene così alla superficie, da un bisogno violento di un'umanità in crisi, la tendenza più o meno spiccata dal III secolo in giù alla vita contemplativa in genere, alla vita solitaria in particolare. Non ostante quanto è stato affermato — e di cui anche noi riconosciamo appieno il valore —, e cioè che il Greco non conosce vita al di fuori della società politica di cui fa parte, già nell'età precedente si era venuto formando un nascosto ideale di vita contemplativa, le cui mosse iniziali hanno ben seguito il Boll, il Jaeger e R. Mondolfo (1): Democrito (2), Anassagora (3), Eraclito (4) furono i primi

(1) Boll, *Vita contemplativa*, in *Sitzungb. Heidelberg. Acad.* 1920, 8, p. 7-10; Jaeger, *Ueber Ursprung und Kreislauf des philos. Lebensideal*, in *Sitzungb. der Preuss. Akad. d. Wissenschaften*, 1928, p. 390-421 (vedilo tradotto in appendice all'ediz. italiana dell'*Aristotele* a pp. 559-617); R. Mondolfo, *Origen del ideal filosófico de la vida*, in *Rev. de Est. clas.* (Univ. nac. de Cuyo), 1 (1944), 1-34, che approfondisce le ricerche del Jaeger e giunge a nuovi e importanti risultati. Vedi anche F. Wehrli, *Λάθε βιώσας*, Leipzig, 1931, che conosco solo attraverso la recensione del Nestle, *Philol. Woch.*, 1933, p. 3 sgg. Noto qui che mi soffermo solo alle dichiarazioni aperte di βίος θεωρητικός e trascurò perciò quel precedente lavoro sotterraneo che così bene ha messo in luce il Mondolfo, *art. cit.*, p. 22 sgg., per Parmenide.

(2) Vedi per Democrito più oltre, cap. II, pag. 133 sgg.

(3) Il filosofo di Clazomene ci compare nella tradizione con i colori caratteristici dell'uomo θεωρητικός: è colui che ha lasciato perdere le sue ricchezze (la medesima cosa per Democrito, *Vors.* 68 A 15 D.), che περί τήν τῶν φυσικῶν θεωρίαν ἦν, οὐ φροντίζων τῶν πολιτικῶν, che indica per patria il cielo e afferma di vivere εἰς θεωρίαν ἡλίου καὶ σελήνης καὶ οὐρανοῦ (*Vors.* 59 A 1 D. = D. L. 2,7 e 10; A 29-30 D.). La stessa affermazione è attribuita a Pitagora da Arist. *Protrept.* fr. 11 Walz. Cfr. Boll, *op. cit.* p. 9; Jaeger, *op. cit.* (ediz. ital.) p. 562; Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1926, p. 33 sgg.

(4) L'affermazione ἐδιζήσάμην ἐμεωυτόν (*Vors.* B 101 D.) avrà un riflesso notevole e passerà nel patrimonio comune, come ci mostra non solo la ricchezza di antichi autori che la citano, ma il fatto che Esichio senta il bisogno di spiegarla con ἐζήτησα ἐμαυτόν.

a gettar questo germe, che, dopo aver destato curiosità, suscitò tanto interesse. Anche i sofisti non mancarono di trattare temi che potevano invogliare, sotto un aspetto o sotto un altro più o meno direttamente, al ritiro dalle pratiche o normali attività della vita: ri-corderò solo il noto frammento di Antifonte sul matrimonio (1). Gli effetti di questo mondo di pensiero che si sovrappone ormai alle particolari condizioni di vita di cui abbiamo più sopra parlato compaiono in Euripide, che riprende come ideale la vita, quale l'aveva intesa Anassagora: ὄλβιος ὅστις... ἀθανάτου κα-θορῶν φύσεως κόσμον ἀγήρων: ed esce in un'affermazione che ci fa già sentire come prossimo sia ormai il mondo ellenistico con le sue nuove concezioni:

“Ὅστις δὲ πράσσει πολλὰ μὴ πράσσειν παρὸν,
μῶρος, παρὸν ζῆν ἡδέως ἀπράγμονα (2).

Del resto anche Platone, che parte da una concezione del tutto opposta e non smentisce mai la sua missione politica, ci dà un quadro del saggio assente dalle cose del mondo ed estraneo ad ogni forma di

(1) Vors. 80 B 49 D. Cfr. anche le affermazioni di Protagora (in Plat. *Prot.* 320 sgg.) per cui l'attitudine alla vita civile non è facoltà naturale, ma si apprende.

(2) Eurip. fr. 910 e 193 N.² Quest'ultimo frammento proviene dall'*Antiope*, in cui compariva anche il successivo fr. 194, ὁ δ' ἤσυχος... | πόλει τ' ἄριστος. μὴ τὰ κινδυνεύματα αἰνεῖτ'· ἐγὼ γὰρ οὔτε ναύτιλον φιλῶ | τολμῶντα λίαν οὔτε προστάτην χθονός (al v. 2 forse è bene accettare la correzione del Nauck ἀρεστός, ma neppure essa - e così si dica delle altre - è soddisfacente). Versi dell'*Antiope* cita Callicle nel *Gorgia* (484 e, 485 e-486 c), sfruttando le parole di Zeto, ἀνὴρ πρακτικὸς, contro il fratello Anfione. Del resto in Euripide troviamo in no-cioio molti dei temi che verranno sviluppati nel periodo successivo: così l'antifemminismo (fr. 401, 493, 498, 528, 544, 545, 662, 666, 808, 1059 N.²) e il conseguente atteggiamento contro il matrimonio (fr. 464, 502, 543, 546, 571 N.²), il pessimismo sulla vita umana (p. es. *Heracl.* 595-96, fr. 285, 449, 908, 916). Vedi anche la sfiducia negli dei πολιοῦχοι nel *Bellerofonte* (fr. 286). Vedi cap. III, p. 171; Boll, *op. cit.* p. 12; Jaeger, *op. cit.* p. 564, R. Mondolfo, *art. cit.*, p. 13-16.

vita civile e ad ogni forma di diritto (1); ed è proprio lui che per primo pone la domanda τί ἐστὶ τὸ ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι; « Che cos'è prendersi cura di se stesso? » (2).

Ma solo Antistene aveva riconosciuto per primo che l'emancipazione dell'individuo dai legami della società può salvare l'uomo dalle rovine tra cui veniva a trovarsi e per primo aveva posto in chiaro quell'antinomia individuo-collettività, che si risolverà più tardi in quella individualismo-cosmopolitismo (3); ed è ancora Antistene il primo che afferma quale vantaggio della filosofia τὸ δύνασθαι ἑαυτῷ ὀμιλεῖν (4).

Primo a chiamare, con voce suadente dal tono e dal calore platonico, gli uomini verso i nuovi orizzonti è Aristotele, nel suo *Protrettico*, che apre a quella umanità stanca, anela di pace e di riposo, il mondo della contemplazione: si devono abbandonare l' εὖ πράττειν e l'ideale della vita attiva nell'agorà, ci si deve portare in un mondo utopistico, simile alle isole dei Beati (5), in cui atto è la contemplazione filosofica, l'astrazione pura del pensiero scientifico (6).

Ma non era possibile che il metodo d'educazione del giovane Aristotele, con tanto pessimismo specie verso ciò che di sensibile e più vicino alle passioni umane si

(1) Plat. *Theat.* 173c-176c; *Apol.* 17d; Festugière, *op. cit.* p. 235-46, Boll, *op. cit.* p. 15; cfr. anche cap. I, pag. 45 e n. 2.

(2) Plat. *I Alc.* 127e; cfr. già *Symp.* 216a, col contrasto ἑαυτοῦ μὲν ἀμελεῖν, τὰ δ' Ἀθηναίων πράττω, che Alcibiade riconosce come rimprovero di Socrate.

(3) Misch, *Geschichte d. Autobiographie*, 1943³ I, 408-10; Kaerst, *op. cit.* I, 110 sgg.; Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*, Tübingen, 1912, p. 35-41, 45-50.

(4) D. L. 6,6; cfr. cap. III, pag. 177 sgg.

(5) Cfr. Arist. *Protrett.* fr. 12 Walz. (= Cic. *Hort.* fr. 50 B.).

(6) Cfr. Jaeger, *Aristotele*, p. 72 sqq.; Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica d'Epicuro*, Firenze, 1936, I, 88 sgg.; Festugière, *La révélation d'Hermès Trismég.*, II, 170-74.

agita nella vita, non trovasse polemiche e contrasti da parte di chi non era ancor giunto ad ammettere una vita priva dell'εὖ πράττειν d'un tempo; è Isocrate, il maestro delle ultime illusioni politiche, che polemizza con lui e insegna ancora la ἀρετὴ πολιτικὴ, arte dei bei corpi e delle belle anime: quello stesso Isocrate che non perdona ad Antistene il suo rientrare in sè e lo taccia d'impotente (1). Eppure l'educazione aveva fallito il suo scopo e si era dimostrata incapace di assolvere il compito che lo stato prima, l'individuo ora richiedevano da lei. Ma è certo che neppure Isocrate, con il suo metodo che in parte ritornava all'antico e si ricongiungeva ad antiche tradizioni finanche formali (2), soddisfa i nuovi Greci, benchè a loro non dispiaccia. Si attende una parola nuova. Ormai l'uomo non segue più il vecchio ideale attico; vive in un mondo nuovo, in una nuova età i cui interessi non sono più limitati alla polis, ma si son fatti universali. Presto lo stesso Aristotele, che ha offerto la filosofia e la sua contemplazione come rifugio ai suoi contemporanei, è superato dall'incalzare dei tempi. La vecchia morale si è spenta, ne è sorta una nuova; se la vecchia era quella dell'εὖ πράττειν, la nuova sarà quella dell'εὖ ζῆν: ma l'εὖ ζῆν diverrà presto ἡδέως ζῆν. La contemplazione platonica, metafisica di Aristotele non è più rispondente alle necessità del tempo.

(1) Isocr. *ad Nicocl.* 39 σοφὸς νόμιζε... τοὺς μέτρα μὲν περὶ αὐτῶν λέγοντας, ὁμιλεῖν δὲ καὶ τοῖς πράγμασι καὶ τοῖς ἀνθρώποις δυναμένους. L'allusione è colta e illuminata bene dal Dümmler, *Akademika*, Giessen, 1889, p. 64-65.

(2) È interessante leggere l'*ad Demonium*, che indica assai bene quale posizione gli antichi attribuissero ad Isocrate in questo campo; lo scritto è intessuto di massime che risalgono spesso al buon senso popolare o all'etica tradizionale e che sono consimili a numerose altre di Democrito, per es., o che trovano riscontro in opere di Isocrate. Quanto poi al concetto in cui Isocrate teneva le scuole filosofiche, quelle dei sofisti e quelle socratiche, si veda π. ἀντιδ. 258-69: in sostanza per lui si tratta di γυμνάσια τῆς ψυχῆς, non di filosofia.

La metafisica platonica non rifiorirà più, ormai, se non con Plotino: ma allora sarà cessata la fede in una realtà politica e nella possibilità di una concreta felicità terrena. Sarà una nuova metafisica che si abbevererà alla fonte dell'estasi e dello spasimo mistico; nascerà dalla nuova esperienza che le anime avranno tratto da quel mistico oriente, da cui è nato anche il cristianesimo, e pur arricchendosi di nuovi elementi, nello stesso tempo sarà così lontana dallo spirito dell'età classica come dallo spirito dell'età ellenistica.

In questo momento avviene il distacco del saggio dalla polis, dell'etica dalla politica ⁽¹⁾ e nascono dalle esigenze del tempo due nuove correnti di pensiero, l'epicurea e la stoica; loro originalità fu il rivolgersi alla natura che pareva nemica all'uomo e cercare soluzioni diverse, ma « secondo natura », cioè fuori dalla artificiosità della società politica, invece rivolgendosi all'uomo, alla natura dell'uomo, nel tentativo di renderla consona a se stessa e di darle il suo posto nella natura universale ⁽²⁾. Ma, anche, « secondo natura » vuol dire secondo una realtà e l'uomo il cui mondo è in dissoluzione cerca qualche cosa di concreto: ecco a parer mio l'elemento originale che è radicato nelle nuove filosofie e le fa trionfare, mentre manca al primo Aristotele e porta a fallimento la sua metafisica.

Su questo piano la nuova grande parola che entrambe le filosofie dicono all'uomo, mentre un mondo

⁽¹⁾ Zeller, *Die Philosophie d. Griechen*, 1880³, III, 1, p. 13 e 19; Boll, *op. cit.*, p. 14.

⁽²⁾ Il Ruysen, *Tradition philosophique*, Paris, 1922, p. 7 dice che « ce fut l'originalité profonde de l'Épicurisme et du Stoïcisme d'avoir accepté dans toute sa simplicité tragique ce redoutable tête-à-tête (con la natura), et d'avoir tenté de trouver dans la nature même l'équivalent de la cité évanouie et des raisons de la foi perimée ». Sul significato di queste nuove filosofie nella civiltà ellenistica, v. Wendland, *op. cit.*, p. 41-45, 48, 101-07; Pohlenz, *Die Stoa*, Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen, 1948, I, 16-19.

crolla, è αὐτάρχεια: ma questa autarchia è individualismo e lo dimostra l'immagine del saggio, libero, che conta solo su se stesso e si separa dalla massa (1). Attraverso l'indipendenza l'individuo può guardare sfaldarsi le sue basi tradizionali con cuore sereno, sicuro di bastare a se stesso, mirando alla meta più agognata in tempi così agitati, cui era certo di giungere, perchè della realtà di se stesso non avrebbe mai dubitato. La meta di questa anime in angustia è il riposo della contemplazione fuori di ogni turbamento, in un'interiorità del tutto nuova per lo spirito greco (2). Si schiude così quel βίος θεωρητικός, che tanti animi nobili conquisterà attraverso i secoli, fino a Boezio e fino anche a Petrarca (3).

(1) Cfr. Wendland, *op. cit.*, p. 48.

(2) Zeller, *op. cit.*, III, 1, p. 19: tra gli elementi comuni di questa filosofia postaristotelica c'è, in una parola, « die Zurückziehung des Menschen auf sich selbst, auf eine Beschränkung und Isolirung, mit der Verlust des lebendigen Interesses an den Ausserwelt ».

(3) Il Boll, *op. cit.*, p. 15, chiude il suo discorso inaugurale con le seguenti parole, cui sottoscrivo, se pure intendo il βίος θεωρητικός in modo un poco più ristretto: « Durch volle tausend Jahre, von 5. Jahrhundert v. Chr. bis zum letzten Erben der antiken Kultur, zu Boethius, dem noch im Kerker die Erkenntnis der Natur und des Wesens der Dinge Trost spendet und Flügel lehrt, reisst die Kette der Verherrlichungen des theoretischen Lebens als des einzig wahrhaft beglückenden nicht ab ».

PARTE PRIMA

I

C'è un punto in cui la necessità spirituale dell'epoca e le teorie si incontrano; questo avviene in Epicuro, come lo mostra il successo che per molti secoli in Grecia e in Roma ebbe l'Epicureismo presso tutte le classi sociali (1). Ma il quesito che si pone per risolvere nella sua sostanza la questione nei riguardi di Epicuro è di discernere se la teoria combaci con le necessità spirituali per lievitazione dei suoi problemi nell'animo del filosofo o per pura polemica. Nel primo caso il pensatore scorda tutto il pensiero precedente; nel secondo ne viene informato. Per Epicuro siamo un po' nell'uno e un po' nell'altro caso. Se le sue teorie corrispondono a una meditazione di problemi nata nel suo spirito dall'osservazione dei mali del mondo reale, come prova tutta la sua vita che è osservanza alle norme che egli aveva dichiarato essenziali; pure la stessa tarda formazione del suo pensiero (2) non può esimerci dal pensiero che fin dalle origini della sua elaborazione abbiano avuto peso notevole le polemiche spesso accanite che ebbe a sostenere durante tutta la sua vita, da Mitilene in poi. Della sincerità del suo

(1) Per la vitalità della scuola si ricordi la testimonianza di Diogene Laerzio, 10,9. Diogene è del III secolo: si aggiunga la testimonianza di Lattanzio, *instit. div.* 3, 17, che è del IV secolo.

(2) Ritorce su Aristotele l'accusa di *δψιμαθής*, evidentemente perchè colpito così dagli stessi platonico-accademici.

entusiasmo, che lo farà sentire Maestro di vita ancora a tante generazioni più tardi, ci può testimoniare la sua giovinezza fatta dolorosa dalla macilenza della carne: di lì, da quella prima paziente sofferenza, che non lo rese scettico, ma gli diede forze mirabili per scrutare dentro se stesso e dentro l'animo umano, alla ricerca di una psicologia che fosse aderente all'uomo e al suo mondo senza basarsi su teorismo di etiche metafisiche, di lì sgorga la sua concezione tanto umana, tanto diversa dagli altri edonismi. Nel tormento della sua anima, duramente provata forse dal consumarsi della carne, trovò il medicamento che doveva curare l'anima di una intera umanità, angosciata dal crollo del suo mondo. Le polemiche ardite o minuziose, che culminano nell'ardore di tutta l'*Epistola a Meneceo*, non fanno che acuire il suo ingegno, precisare la sua terminologia filosofica, metterlo sempre più in contatto con i Cirenaici e con i Platonico-accademici; ma lasciano intatto il suo pensiero, che si racchiude, se ben inteso, in due sue massime: « Principio e radice di ogni bene è il piacere del ventre: le cose sagge e raffinate ad esso hanno riferimento » e « Voce della carne è non aver fame, non aver sete, non aver freddo. Se qualcuno questo ha e spera di avere, anche con Zeus può contendere per felicità » (1). Nè vi è possibilità di fraintenderle, quando si scorra l'esposizione del suo pensiero, o quando si pensi alla vita di quest'uomo che viveva d'acqua e polenta e si beava nel suo κῆπος del calmo filosofare con i discepoli. Il filosofo ellenistico deve ormai accanto alla teoria portare l'esempio della sua vita. Epicuro ha, sopra tutto, compreso questo, che l'uomo voleva accordare le teorie, belle per il campo intellettuale, con i principi da applicare alla vita pratica e cercava nel filosofo una guida che lo precedesse nei mali passi

(1) Epic. fr. 409 Us.; S.V. 33.

dell'esistenza. Infatti nella dottrina epicurea sono cercate con amore le verità pratiche, accanto a quelle speculative (1). È pur vero che anche in Epicuro troviamo che accanto alla sua visione originale, nata da lui attraverso la sua intima meditazione, si sviluppa e si interseca una trama di pensieri e di elaborazioni, che si svolge e s'afferma dalla polemica con le correnti filosofiche contemporanee: e questo, nei riguardi del βίος, è teoria, non pratica (2). Si fanno così forti e l'uno e l'altro elemento — il polemico e l'originale —, da costituire come due centri, intorno ai quali si svolgono le opere di Epicuro, degli epicurei e di tutti coloro che trattano, in genere con animosità, di queste dottrine: il piacere da un lato, l'aponia e la atarassia dall'altro.

Distinguendo piacere e aponia-atarassia non voglio porli quasi due centri in certo modo in opposizione, ma solo far risaltare come il primo è il problema dominante, se vogliamo, delle polemiche, mentre le seconde scaturiscono dal pensiero originale. Perché non c'è in Epicuro solo la polemica per la polemica, pura espressione del contrasto di teorie che si differenziano, polemica che nasce e rimane nel campo teorico; vi è necessità di rispondere alle accuse degli avversari, violente oltre modo, che lo colpivano attraverso una campagna sleale anche nella vita pratica, tanto è vero che vediamo il nostro filosofo costretto a lasciare Mitilene per Lampsaco: Ma la polemica (3), in alcuni lati violenta anche

(1) Ciò appare chiaro da una parafrasi epicurea in Seneca (*Epist.* 88, 42), ricavata probabilmente dalla Lettera ai filosofi di Mitilene (cfr. Bignone, *L'Aristotele perduto*, II, 65-68), in cui si accusano quei filosofi che in genere « meglio apprendono a parlare che a vivere », cioè diversamente dagli epicurei che sanno la vera dottrina di vivere.

(2) « Pratica » è parola, come qui intesa, lontana dal suo significato attuale: intendiamola come insegnamento concreto e immediato del πρακτέον.

(3) Per essa vedi Bignone, *op. cit.*, II, 43-215.

da parte di Epicuro ⁽¹⁾, importa assai più dei soliti odii di scuola se ne guardiamo gli effetti sulle teorie epicuree come esse sono nella loro tradizione scritta definitiva. Nel lungo durare delle dispute ⁽²⁾ c'era lo stimolo a continuamente riorganizzare, rivedere il sistema per mantenerlo sempre omogeneo di fronte alle critiche e alle falsificazioni degli avversari, a farlo anzi più saldo prevenendo le obiezioni, replicando e parando i colpi, a volte ben dati, degli Accademici e Peripatetici.

Se osserviamo con esame scrupoloso e al di sopra di pregiudizi le dottrine del nostro filosofo — come già fecero, per esempio, con diversa penetrazione lo Zeller, il Guyau, il Bignone, il Diano —, ai nostri occhi, alla nostra dinamica sensibilità di moderni nessuna etica antica pare velata da una tristezza costante più di questa in cui si parla tanto di piacere, ma in cui, a ben vedere, si fanno chiare distinzioni, nette riserve. Una volta tolti i passi polemici, ci accorgiamo che il piacere viene ad occupare una posizione non così essenziale nell'economia delle opere epicuree. Perché, allora, ha funzione polemica così netta? Ne possiamo ricavare alcune considerazioni interessanti.

Non bisogna dimenticare che Epicuro, poco dopo aver preso a insegnare, si trovò di fronte l'opposizione della scuola accademico-peripatetica in Mitilene, fondata da Aristotele e Teofrasto e assai ben visa ai potenti del tempo, che lo obbligò a precipitare la formulazione della sua dottrina (fino ad allora sviluppatasi nel suo pensiero e nella sua personale esperienza senza ostacoli

(1) Cfr. Crönert, *Kolotes und Menedemos*, Leipzig 1906, 16-23 e Bignone *op. cit.*

(2) Credo che quella con Aristotele e gli accademici, causata dalla defezione di Timocrate, duri ben a lungo, dal 310/09 al 306 e poi durante il soggiorno ateniese di Epicuro, se pure non fu più pericolosa per lui e per i suoi.

esteriori) attraverso una amara attività polemica. Di qui i tratti fondamentali si irrigidiscono, qua e là affinandosi e specificandosi attraverso le argomentazioni e le controargomentazioni, altrove spingendosi a delle curiose esagerazioni, che fuori dell'esasperazione polemica non avrebbero senso. Quello di Epicuro era edonismo e il Maestro su questo punto, che egli calcolava motore essenziale della sua filosofia, non transigeva; tanto più ci insistevano gli avversari, che in mala fede lo accomunavano — non volendone vedere il carattere austero, ma basandosi sull'eguaglianza di termini — all'edonismo cirenaico.

Ne consegue che anzitutto Epicuro parla spesso di ἡδονῆ per la necessità di chiarire in che rapporto si trovi con l'edonismo cirenaico, da cui dissente. Bisogna che egli distingua dalla μονόχρονος ἡδονῆ di Aristippo la ἡδονῆ καταστηματική, che ha valori morali e dottrinali ben diversi; bisogna che egli mostri la intima opposizione tra il suo piacere che è ἐν στάσει e quello cirenaico che è λεία κίνησις, poichè l'uno e l'altro esistono e non solo quello in moto, che anzi lo stabile è superiore al secondo, in quanto in esso consistono apoinia e atarassia. Solo se al Nostro riesce di annullare le obiezioni rivolte al piacere da Platone (e da quanti polemizzando gli si accodavano), che nel *Filebo* lo definisce divenire e stato misto di piacere e di dolore, può trionfare e rinfrancare i discepoli e quanti osservano lo svolgersi della disputa. Un gruppo ben serrato di obiezioni era sostenuto contro i piaceri da Platone e dagli accademici era acuito con un tono che, generico sulle prime, prendeva a mano a mano un deciso indirizzo antiepicureo ricco di acredine accresciuta da fatti come la defezione di Timocrate ⁽¹⁾ e la piega di

(1) E fors'anche di Antidoro? cfr. Crönert, *op. cit.*, pag. 25.

calunnia personale in cui spesso la polemica ricadeva (1).

Di fronte al complesso di colpi inferti al valore filosofico del piacere come bene, Epicuro risponde in particolare agli accademici, avversari più temibili perchè contemporanei, cercando innanzi tutto di dare alla sua ἡδονή un nuovo carattere più stabile e più elevato che non avesse quella di Aristippo. Nella terza delle Massime Capitali (2) è espressa nella maniera più sintetica la teoria del ὄρος τοῦ μεγέθους, limite in quantità, trovato nella παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις; e, associando nella difesa i due punti interdipendenti dell'accusa, vi si dichiara che ovunque ci sia il piacere, καθ'ὄν ἂν χρόνον ἤ, non vi è τὸ ἀλγοῦν nel corpo, ἢ τὸ λυπούμενον nell'anima, ἢ τὸ συναμφοτέρον: è chiaro dunque che, secondo Epicuro, giunti al ὄρος τοῦ μεγέθους, non vi sono più piaceri misti. Ma il vero piacere non deve nemmeno essere fugace (ἐν κινήσει), perchè gli mancherebbe la possibilità d'esser base del τέλος epicureo: la virtù del saggio non può più essere data dal mantenersi in uno stato di continua attività di sensi sempre solleticati e sempre soddisfatti in una scia luminosa di μονόχρονοι ἡδοναί. Il piacere in

(1) L'accusa più grave rivolta al piacere è d'esser misto di piacere e di dolore (Plat. *Phileb.*, 35 e — 36 e), in quanto è mosso da desideri e suppone sofferenze maggiori per piaceri maggiori; esso è falso in quanto è contraddittorio, perchè composto di due elementi contrastanti; è imperfetto in quanto appartiene alla sfera dell'ἄπειρον (*Phileb.* 41 a-d), perchè non ha πέρας, essendo κίνησις e γένεσις; è infine, anche nella forma più elevata, un accidente del bene in quanto è un mezzo per raggiungere il bene stesso; cioè ne rivela la presenza, non ne costituisce l'essenza (*Phileb.* 54 c sqq.). Anche gli Accademici insistono sul fatto che i piaceri misti, quindi suscettibili del più e del meno, sono perciò illimitati, ἀόριστα. Aristotele (*Eth. Nic.* 10, 2, 1172b-3, 1173a) nega che il piacere sia misto e combatte la sua illimitatezza; ma nella prima fase del suo pensiero questi punti erano stati condivisi anche da lui.

(2) È bene ricordare, per rilevar l'importanza di questa massima, che essa fa parte della τετραφάρμακος epicurea.

movimento è il primo ad essere soddisfatto, ma non è fondamentale al raggiungimento del τέλος ed è diverso dal catastematico: ed Epicuro è mistificato da Epitteto allorchè questi gli fa dire che il bene è nella carne (1). Pure Epicuro era stato esplicito: principio e radice, non scopo, non meta è il piacere del ventre; infatti così inteso il principio è coerente col resto del pensiero: una volta soddisfatti i bisogni necessari ed impellenti della carne — corrispondenti a desideri naturali e necessari (2) — solo allora dal θόρυβος si passa alla calma, solo da questo stato, στάσις, di *iucundus sensus* (3) parte il saggio.

Concludendo, Epicuro dichiara e dimostra che il piacere catastematico non è in movimento, superando così la teoria edonistica cirenaica e l'opposizione platonica degli accademici e dei peripatetici o « sofisti », come egli li chiamava nella sua polemica *Epistola ai filosofi di Mitilene*. Proprio in questa lettera che segna il periodo più acre della polemica, quando Epicuro dovè lasciare Mitilene per Lampsaco (4), rientrerebbero alcuni frammenti dal tono particolarmente violento ed aggressivo come i framm. 116 e 512 in cui è evidente

(1) Epict., *diss.* 1, 20, 175. O, almeno, non è nel senso in cui vorrebbe Epitteto che Epicuro lo affermava.

(2) Cfr. la distinzione dei desideri in *epist. ad Men.* 127, dove si legge τῶν δὲ ἀναγκαίων αἱ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν εἶσιν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν, αἱ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν.

(3) Lucr. 2, 19.

(4) Per tutta questa polemica e specialmente per questa lettera vedi la ricostruzione di Bignone, *op. cit.*, cap. VI, particolarmente riuscita per la parte riguardante la controversia intorno al piacere. In dubbio sono per l'altra in cui si tratta delle malattie di Epicuro e dell'accusa mossagli da Timocrate che la sua stessa condizione di salute e quella di alcuni suoi intimi fossero prova contraria alla felicità epicurea; diversi di questi frammenti possono risalire all'altra opera epicurea dedicata a Mitre, διοικητής di Lampsaco e suo protettore, dal significativo titolo Περὶ νόσων καὶ θανάτου δόξαι (cfr. D. L. 10, 28 e Pap. Herc. 1012 col. 28 [= col. 22 De Falco], di Demetrio Lacone).

la polemica contro le ἀρεταί, vane e stolte se non avevano uno scopo pratico, se non servivano cioè all'εὖ ζῆν che era ἡδέως ζῆν, quindi all'aponia e all'atarassia. Questo dice il fr. 116: «Io conforto ai piaceri permanenti e non alle virtù vuote e vane e conturbatrici, piene d'aspettativa di frutti»; questo dice con tono duramente polemico il fr. 512: «Io sputo sul bene e su quelli che lo ammirano con vacuità di mente, qualora esso non procuri nessun piacere»: del resto entrambi spiegati dal fr. 70, che più chiaro non potrebbe essere: «Il bene e le virtù e le cose del genere sono da apprezzarsi, se procacciano piacere: se non ne procacciano, son da tralasciare» (1). Ed è evidente come questo tono aggressivo sia dovuto agli attacchi che Epicuro aveva subito e cui replica, se si avvicini questa serie di frammenti al passo parallelo dell'*Epistola a Meneceo*, scritta in tempi in cui l'asprezza era diminuita (2).

(1) Alla stessa stregua c'è da osservare che la frase d'Epicuro κὰν στρεβλωθῆ δ'ὁ σοφός, εἶναι αὐτὸν εὐδαίμονα (D. L. 10, 118), rafforzato da Cicerone con l'esempio del sapiente che nel toro di Falaride dirà: «*quam suave est, quam hoc non curo*» (*Tusc.* 2, 7, 17) ha un significato tutto speciale. Non bisogna intenderla alla lettera, ma bisogna interpretare che il saggio deve opporre tutta la sua forza d'animo di fronte ai mali esterni, imponendo ai fatti la sua volontà e la sua decisione da cui dipende la direzione del nostro spirito. Queste sono, come dice bene il De Ruggiero, *Storia della Filosofia*, II, 132, delle «frasi ad effetto».

(2) *Ep. Men.*, 131-132. Il Bignone, *op. cit.*, I, 389 oppone *Ep. Men.* 132 — fr. 116 ed *Ep. Men.* 132 — fr. 512 e 70 e dice che «è evidente che Epicuro anche qui, nella vivacità della espressione e nella occasionalità della polemica, atteggia variamente il suo pensiero, non evitando contraddizioni formali e, in qualche misura, più che formali. E come in alcuni momenti, per reazione a quel misticismo etico e a quell'intellettualismo che prevale nella scuola avversaria, è condotto ad esagerare quell'elemento sensuale e materiale che sta ancora a fondo del suo edonismo, così nel passo dell'*Epistola a Meneceo*... — per evitare che la sua dottrina sottostia alle obiezioni mosse contro l'edonismo da Aristotele e dai suoi discepoli... — bada bene ad affermare che per lui le virtù sono "connaturali con la vita di piacere"». Senza voler giustificare Epicuro

Se, come abbiamo visto, nella precisazione del concetto di ἡδονή ha avuto grande peso la polemica con la scuola avversaria, molto meno discusso è stato il concetto di aponia-atarassia. Ed è evidente il perchè: gli accademici erano convinti — e a buon diritto — che se avessero troncato la ragion d'essere filosofica dell'eguaglianza « piacere = bene », cadeva da sè il resto della costruzione epicurea, su di questa base innalzata. Ecco perchè aponia e atarassia restano su un piano i cui valori sono costanti e non subiscono scatti bruschi come quelli osservati per il piacere; ecco anche perchè più sopra dicevamo che questa è parte più originale e schiettamente originaria della meditazione di Epicuro. Era infatti questo il φάρμακον che il mondo scoraggiato del secolo IV-III cercava: Epicuro elevò a filosofia e chiamò saggezza una dura e, se si vuole, miserevole necessità del suo secolo.

Epicuro, come teorico della εὐδαιμονία, non ha fiducia in quel piacere che pone tanto in alto e si trova nella necessità di imporgli infinite limitazioni e precauzioni per non distruggerne il valore. Ma è proprio il porre tanti limiti in quantità e in qualità ai piaceri che porta l'essere umano all'ascetismo o, almeno, a così notevoli restrizioni che rendono impossibile l'azione.

Oltre all'osservazione generale circa alle molteplici limitazioni per cui il piacere risulta in conclusione più negativo che positivo, voglio ricordare che Filodemo definisce aponia e atarassia come «fini ultimi naturali» (φυσικὰ τέλη) e che Epicuro afferma decisamente che

ad ogni costo, le affermazioni dell'*Epistola a Meneceo* sono la teoria quale egli la aveva creata e quale ci teneva che fosse nota di per sè — come ce lo garantisce il tono molto meno violentemente polemico della lettera —, mentre la serie di frammenti succitati ha gli scopi polemici che abbiamo notato.

«appunto l'atarassia e l'aponia sono piaceri catastematici» (1). Quindi il piacere è fine ultimo solo se lo si intenda come aponia e atarassia: ben distanti da ogni concetto grossolano di piacere. Del resto ciò è in logica perfetta e risulta chiaro se si segua un breve ragionamento: il τέλος non poteva essere alcunchè ἐν κινήσει, ma qualche cosa che dalla labilità si innalzasse e le fosse superiore come principio stabile di vita; tali sono aponia e atarassia, stati quietivi e non di indifferenza, perchè dal godimento del piacere come il saggio sa coglierlo, non può nascere uno stato di passività, ma di quiete (2). È quindi l'aponia-atarassia la parte originale del pensiero epicureo. Poichè l'uomo non è un essere diverso da tutti gli altri, deve anch'egli obbedire alla legge comune: non può che vivere secondo natura, purchè sappia interpretare questa natura in maniera confacente alla sua anima. E siccome anche l'anima è un ἄθροισμα atomico, anche per lei valgono le leggi di natura e le basi su cui poggia la beatitudine fisica. È perciò assai logico che per Epicuro, posta in armonia la natura — quella del corpo e dell'anima, che è tutt'una — la beatitudine sgorghi spontanea. Bisogna che il reciproco ordine armonico del tutto non sia turbato: di questa κατάστασις sono frutto aponia e atarassia, frutti positivi sul ramo più alto dell'albero negativo del piacere, in contrasto ai moti disordinati del πόνος e della ταραχή: l'una nell'anima, l'altro nel corpo; ταραχή, πόνος e κακόν sono un'unica cosa (3). Questa convinzione, che nega la νεκροῦ κατάστασις dei Cirenaici e sorge a combattere le prece-

(1) Philod. *Rhet.* II, 56, col. XLI, 4 Sudh.; Epic. fr. 2 Us.

(2) Fr. 423 Us., dove sono interessanti anche le prime parole: «Ciò che dà invincibile godimento è un gran male sfuggito sul momento».

(3) Cfr. Luc., *Bis accus.* 22: ΣΤΟΑ· Κακόν ἡγεῖ τὸν πόνον; Εἰπικ. Νάλ.

denti teorie, porta (di là dal πέρας, in cui è cercato un accordo con Platone) alla vera contemplazione in condizioni di sensibilità. Qui — torno a dire — sta l'ideale di Epicuro e qui sta la sua scoperta, che riduceva assai la speculazione; ma dava all'uomo il φάρμακον più sicuro.

Noi arriviamo così alla conseguenza che il sovrano piacere e il bene sovrano sono la mancanza di dolore e di turbamento; l'atarassia è propria dell'anima: il bene è serenità, γαλήνη.

Viene qui a proposito di citare un passo di Seneca, che, per quanto riecheggi elementi polemici, mostra chiarissima quale fosse la concezione d'Epicuro:

Apud Epicurum duo bona sunt, ex quibus summum illud beatumque componitur, ut corpus sine dolore sit, animus sine perturbatione. Haec bona non crescunt, si plena sunt. quo enim crescet, quod plenum est? dolore corpus caret; quid ad hanc accedere indolentiam potest? animus constat sibi et placidus est: quid accedere ad hanc tranquillitatem potest? quemadmodum serenitas caeli non recipit maiorem adhuc claritatem in sincerissimum nitorem repurgata, sic hominis corpus animumque curantis et bonum suum ex utroque necentis perfectus est status et summam voti sui invenit, si nec aestus animo est nec dolor corpori. si qua extra blandimenta contingunt, non augent summum bonum, sed, ut ita dicam, condiunt et oblectant. absolutum enim illud humanae naturae bonum corporis et animi pace contentum est (1).

(1) Sen. Ep. 66, 45-46; fr. 434 Us. Il materiale è genuinamente epicureo: cfr. Pap. Herc. 1056 (*Ethica Epicuri*, ed. Diano) fr. 6, col. II; Cic. *Tusc.* 5, 6, 16 (fr. 425 Us.). Per la *serenitas caeli*, vedi la *maris tranquillitas* di Cicerone (l'una rispecchia il greco εὐδία e, l'altra γαλήνη), per *animus placidus*, l'*animi quietus et pacatus status* e per *ex utroque necentis* il tecnico καθ'ὅ-

Senza citare indirettamente, si può ricordare anche tutto il paragrafo 128 dell'*Epistola a Meneceo*, per quanto sia meno comprensivo in vastità rispetto al passo di Seneca. Nella concezione di Epicuro, dunque, la carne è di dove l'uomo parte, come da ciò che si fa imperioso nel legare l'uomo al mondo circostante. Alla carne si deve perciò cedere ed il nostro filosofo le concede benignamente ciò che per natura è necessario al vivere (1); cede affinché l'animo sia poi libero da ogni legame insuperabile con il corpo.

Sotto queste condizioni la filosofia è aperta a tutti. Non ha limiti di età, μήτε νέος τις ὢν μελλέτω φιλοσοφεῖν, μήτε γέρων ὑπάρχων κοπιάτω φιλοσοφῶν (2); né ci sono restrizione di cultura, *rudēs Epicurus accipiet* (3); anzi il Maestro si rivolge ad un discepolo dicendogli: « Calcolo felice te, o Apelle, perchè ti sei mosso verso la filosofia puro da ogni cultura » (4); né c'è condizione sociale che lo impedisca: possono filosofare lo schiavo e il ricco. Non ci sono limiti alla filosofia, perchè non ci sono limiti di tempo, nè di condizioni all'aspirazione di raggiungere la felicità; è possibile a

μούρησιν (Pap. Herc. 1056, fr. 6 col. II, 4), per *aestus animo est, ἡ αἰώρα ψυχῆς* (*id.* col. II, 5-6). Così pure *animus constat sibi*, che trovo inevitabile accostare alla definizione del fine epicureo dataci dallo Stobeo (*Ecl.* II, 46, 18): τὸ οἰκείως διατίθεσθαι ἐξ ἑαυτοῦ πρὸς ἑαυτὸν χωρὶς πάσης ἐπιβολῆς. I codici danno διατιθέναι e αὐτὸν, entrambi corretti dal Diano (*Giorn. crit. filos. ital.* 1941, p. 23): l'espressione senecana conferma a mio parere, tra l'altro, le due intelligenti correzioni. Questo frammento ci dà preziosi elementi sulla polemica tra Epicuro e i Platonico-accademici, elementi che scompaiono nell'enunciazione della terza κορία δόξα, dato il suo carattere di sintesi. Il Bignone (*op. cit.* II, 25 sgg.) parte — per ricostruire il pensiero filosofico di Epicuro circa il πέρας — dal commento di Olimpiodoro e trascura piuttosto questa epistola senecana.

(1) Cfr. i già citati S. V. 33 e fr. 409 Us.

(2) *Ep. Men.*, 122. Si noti il tono da protrettico

(3) Lact., *div. instit.*, 3, 25, 12.

(4) Fr. 117 Us. (Athen., 13, 588 A). I codd. hanno αἰτίας che l'Usener corregge in παιδείας, seguendo lo Schweighaeuser e il Wachsmuth.

tutti μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα, μήτε ταραττεσθαι κατὰ ψυχὴν (1). Epicuro si stacca, dunque, da una vita attuosa, il suo è senz'altro un βίος θεωρητικός.

Non era nuovo il termine e già ne avevano trattato Platone ed Aristotele. Ma il primo, partendo da una posizione fondamentalmente politica, aveva visto nell'eccellenza della vita secondo contemplazione un mezzo per cui il filosofo ascendesse al Bene, all'Essere, in modo da poter operare quaggiù secondo la giustizia e da saper reggere queste πολιτεῖαι umane: ne basava le premesse e ne traeva le conseguenze della sua stessa realizzazione in un mondo attivamente politico, pur portando il θεωρεῖν in un mondo del tutto estraneo a quello dell'azione (2). Al riguardo l'Aristotele platonico, maturato nella "καλύβη del solitario giardino

(1) *Epist. Men.*, 131.

(2) Se la rappresentazione del filosofo contemplante platonico ci può interessare (*Theaet.* 173c-176a e *Resp.* 6,496c-e), è perchè in essa appaiono già chiaramente delineati alcuni dei caratteri che saranno significativi in tutta la successiva trattazione del θεωρητικός ἀνὴρ. Vediamo che i filosofi fin da giovani non conoscono la strada che conduce all'agorà, nè sanno dove siano il tribunale, il palazzo della Bulè o altri; e non vedono nè ascoltano le leggi e i decreti pronunciati o scritti (*Theaet.* 173cd). Il filosofo tralascia ogni cosa, ἡσυχίαν ἔχων καὶ τὰ αὐτοῦ πράττων, in attesa di lasciar καθαρός ἀδικίας τε καὶ ἀνοσιῶν ἔργων questo mondo tempestoso (*resp.* 469d). Il filosofo, non sa che cosa succede alla città, nè di bene nè di male, e non se ne cura più che di sapere quanti barili riempiono il mare (*Theaet.* 173d): arriva al punto di non sapere quasi nemmeno se il suo vicino o il suo prossimo è un uomo o un altro essere, perchè, al caso, cerca che sia l'uomo in sè (174b). Così egli è nella vita privata, così nella pubblica; non gli importano le cariche e il potere (174d), nè le ricchezze, nè la nobiltà (174e). Ma tutti questi elementi presuppongono un concetto di contemplazione extra-mondana, come può mostrare il *Gorgia* (526e), dove, in contrapposizione alle beffe che Callicle si fa del filosofo incapace di difendersi di fronte a qualsiasi tribunale (521c), Socrate replica Καὶ οὐκ οἶδω σοὶ οὐδὲν οὐκ οἶδω τ'ἔσει σαυτῶ βοηθῆσαι, εἴταν ἡ δίκη σοὶ ἦ καὶ ἡ κρίσις, ἦν νῦν δὲ ἐγὼ ἔλεγον: il tribunale della verità è oltre questa vita e vale ben più dei tribunali terreni. La vita contemplativa di Platone, la cui genesi è così ben seguita dal Festugièrre nell'opera già citata, trova appunto nel *Gorgia* la sua dichiarazione espli-

dell'Accademia,, (1), era dell'opinione di Platone con-
tinuandone le posizioni e anche la sua è θεωρία περ
τὴν ἀλήθειαν (2). Dell'Aristotele scolastico ora poco im-
preme, in quanto ha esercitato scarso influsso su tutto
il pensiero del momento di cui discutiamo. Contro la
scuola platonica sta Isocrate, perchè — come abbiamo
visto — crede ancora nel valore della παιδεία del vec-
chio mondo superato. Unico dato comune tra Platone,
Aristotele ed Epicuro è proprio questo scetticismo per
la παιδεία. Platone (e con lui l'Aristotele platonico)
pensa che nel sapere tutto debba essere formato e in-
tuito sotto rapporti geometrici, spinti quasi al misti-
cismo numerico che s'intuisce, ma difficilmente si ar-
riva ad insegnare: onde in etica i concetti di πέρας e di
μέτρον (3). Epicuro vede invece nella παιδεία uno di
quei vincoli dannosi che costringono l'individuo a vi-
vere nei limiti della polis e della società, cioè la costri-

cita, anche se amara. La notevole asprezza della critica d'essa
in bocca a Callicle (485a-e) doveva riprodurre per Platone
una critica diffusa contro di lui (Festugière, *op. cit.*, p. 397);
nel *Teeteto* il momento di "crisi" è superato, gli stessi elementi
del *Gorgia* diventano elogiativi e il saggio è ormai al di sopra
del riso della folla. Non più il filosofo è l'uomo capace solo
di ψιθυρίζειν, come donnette alla fontana, ma contempla i
misteri della natura (173e), anzi va ancora più oltre. Διὸ καὶ
πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθύνδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ
ὁμοίωσις θεῶν κατὰ δυνάτον (176a-b). Questa evasione, questo
assimilarsi a dio, che avranno poi così larga eco nello stoicis-
mo (e non solo nello stoicismo), ci fanno intendere l'alto va-
lore mistico della vita contemplativa in Platone (cfr. anche
Phaed. 80c) e la sua piena esigenza filosofica, così diversa dal
βίος θεωρητικός dell'eudemonismo dopo Aristotele — e già
nell'*Etica Nicomachea* —, che non ha più mire ultramondane.
Per questo escludo dalla mia trattazione la contemplatività
di Platone e rimando per essa a G. Henz, *Pessimismus und
Weltflucht bei Platon*, 1910, oltre che al bel lavoro del Festugière.

(1) Jaeger, *Aristotele*, p. 125.

(2) Cfr. *Plat. Resp.* 5, 475e; *Arist. Eth. Eud.* I, 4, 1215b 1
(sul βίος φιλόσοφος); Jaeger, *op. cit.*, p. 86 sqq.; 104 sqq.;
571 sqq. Per il significato della φρόνησις (θεωρεῖν è nel *Pro-
trettico* φρονῆσαι τι καὶ μαθεῖν, fr. II, p. 50 Walz.), vedi cap.
II, pag. 127.

(3) Jaeger, *op. cit.*, p. 113; 567-70, 573-74. L'anima del
filosofo (*Theaet.* 173e) è γεωμετρούσα e ἀστρονομούσα.

zione a vivere contro natura. La particolare παιδεία di Epicuro mira all'atarassia e all'aponia, in cui si esprime un βίος θεωρητικός che è formazione spirituale dell'individuo per raggiungere il concreto ideale di quel saggio che è 'veramente un asceta dell'arte della felicità' (1). In questo βίος θεωρητικός c'è davvero qualche cosa di nuovo; esso fa ripiegare l'uomo su se stesso, ma sul suo passato, gli insegna a godere di quanto ha già goduto, di una gran gioia cioè, giacchè μακάριστος è γέρων βεβιωκῶς καλῶς. Un vero porto di calma (λιμὴν) è quello che si raggiunge al termine di una bella vita: Dicevo che qui c'è qualche cosa di nuovo: e intendo per nuovo proprio questo rivolgersi al passato, mentre tutta la vita greca tende a cogliere il presente e si protende al futuro.

È anche coerente che in questa παιδεία prenda perciò grande peso la polemica contro quelli che non sono veri ἐπιτηδεύματα dei filosofi, contro la ἐγκύκλιος παιδεία, contro cioè retorica e scienze esatte — dottrine che svegliano la curiosità e tolgono l'animo dalla sua quiete per portarlo al movimento continuo della ricerca, senza dare nessun frutto concreto alla felicità dell'uomo (2). Ciò è altra prova dell'importanza che Epicuro annetteva fin dall'origine della sua

(1) Bignone, *op. cit.*, I, 145.

(2) Per lo sviluppo di questi concetti si confronti tutta l'Ep. 88 di Seneca, sopra tutto i paragrafi 8-13, dove è notevole l'attacco contro la geometria, 23-28, (in cui si parte da una definizione e partizione di Posidonio), sempre contro le scienze esatte. Così sono contro la retorica e la cultura letteraria dei grammatici i paragrafi 37-42. Non è materiale stoico, chè anzi gli stoici si concedevano spesso questioni scientifiche e interpretazioni omeriche (cfr. invece i §§ 5-6); è tutto materiale della tradizione antiretorica che per un lato fa capo alla scuola epicurea così decisamente avversa alla cultura inutile, fin da Epicuro che ἐγκυκλίου παιδείας ἀμύητος ὢν, reputava felice chi giungeva alla filosofia senza preventivi bagagli culturali (fr. 117 Us.; cfr. pag. 44). Per i §§ 42 sqq. cfr. Bignone, *op. cit.*, II, 65 sgg.

attività di pensatore alla quiete, alla contemplatività della vita senza ricerche. Tant'è vero che Polieno, matematico e geometra di fama, venne a lui e *Epicuro adsentiens totam geometriam falsam esse credidit* (1); Ermarco lasciò la retorica e Pitocle a ciò è esortato da Epicuro stesso (2).

Il complesso di attività che gli epicurei interdicono a chi voglia vivere secondo i loro precetti si può raccogliere sotto quattro punti, alcuni più documentati, altri meno:

- a) il non curarsi di fama;
- b) il μὴ πολιτεύεσθαι
- c) l'*otium*;
- d) l'eliminazione di società e di famiglia (3):

Afferma Epicuro: Τῆς ἀσφαλείας τῆς ἐξ ἀνθρώπων γενομένης μέχρι τινὸς δυνάμει τε ἐξερειστικῇ καὶ εὐπορίᾳ εἰλικρινεστάτη γίνεται ἢ ἐκ τῆς ἡσυχίας καὶ ἐκχωρήσεως τῶν πολλῶν ἀσφάλεια, « Della sicurezza che fino a un certo punto s'è ottenuta dagli uomini, quanto ad efficacia d'appoggio e abbondanza di beni è purissima la sicurezza che proviene dall'*otium* e dalla

(1) Cic. *Lucul.* 33, 106; fr. 229 a Us.

(2) Fr. 163 Us.

(3) Dispongo i punti in quest'ordine che mi pare sotto un angolo di visuale logica il più soddisfacente quanto a coerenza: l'individuo deve incominciare con il non curarsi della fama che dalle azioni terrene gli possa provenire; indi potrà, eliminata l'ambizione madre del desiderio di fama, abbandonare tutte le forme di vita politica. Così sarà giunto all'*otium*: ma perchè questo sia completo è anche necessario che la famiglia e la società non siano d'impiccio. Per ognuno di questi punti cito i passi che considero fondamentali; relego gli altri nelle note, mediante la loro semplice indicazione o con la citazione, completa o parziale, a seconda della loro importanza.

vita appartata dal volgo» (1). Ma vediamo dunque τί δ' ἐστὶ τοῦτο (= τὸ τέλος), ὅτι τε μήτε πλοῦτος αὐτὸς δύναται παρασχεῖν μήτε δόξα πολιτικὴ μήτε βασιλεία μήτ' ἀβροδίατος βίος καὶ τραπεζῶν πολυτέλεια μητ' ἀφροδισίων ἐγλελεγμένων ἡδοναὶ μήτ' ἄλλο, μηδέν, φιλοσοφία δὲ περιπο[ιεῖ μόνη], « che cos'è il fine supremo e come neppure la ricchezza può procurarlo e non lo possono la gloria politica, nè una corona regale, nè un elegante tenor di vita, nè il lusso della tavola, nè raffinati godimenti di Afrodite, nè null'altro, ma la sola filosofia procaccia » (2). Come sappiamo è proprio l'atarassia, che ha preso corpo e sostanza, tanto da potersi definire, colle stesse parole di Epicuro, come il trovarsi estranei alle ricchezze, alla fama, all'ammirazione della folla e a tutte le circostanze esteriori: Οὐ λύει τὴν τῆς ψυχῆς ταραχὴν οὔτε τὴν ἀξιόλογον ἀπογενεῶν χαρὰν οὔτε πλοῦτος ὑπάρχων ὁ μέγιστος οὐθ' ἢ παρὰ τοῖς πολλοῖς τιμὴ καὶ περιβλεψίς οὔτ' ἄλλο τι τῶν παρὰ τὰς ἀδιορίστους αἰτίας (3).

(1) La lettura di questa κ. δ. XIV è stata inutilmente tormentata: a me pare che il miglior consiglio sia quello di lasciare il testo quanto possibile come ci è tramandato e di questa opinione è pure il Diano (*Studi italiani di Filol. class.*, 1935, pagg. 240-43), che legge appunto δυνάμει τε ἐξερειστικῇ καὶ εὐπορίᾳ εἰλικρινεστάτῃ, cui anch'io ero giunto per conto mio. Ma non concordo con la sua interpretazione (v. Epicuri *Ethica* ed. C. Diano, pag. 120 e la mia recensione in *Paideia*, 1948, pag. 400). Aggiungo che δυνάμει ha il suo attributo come si conviene ad un vocabolo generico, mentre questo non occorre a εὐπορίᾳ; che Epicuro usa spesso nel concorso di due termini determinare uno solo di essi; e infine che εἰλικρινεστάτῃ riferito a εὐπορίᾳ non darebbe senso, mentre riferito ad ἀσφάλεια come predicato nominale di γίνεται corrisponde alle ἀκεραλοὺς ἡδονὰς di κ. δ. XII.

(2) Diog. Oen. fr. XXIII Will., col. II, 3 - III, 1.

(3) S. V. 81; cfr. κ. δ. VII. Nel testo della Sentenza conservo col Diano τὴν ἀξιόλογον, del cod. V, invece della correzione τιν' ἀξιόλογον dell'Usener. Lo stesso concetto è sotto altra forma espresso da Filodemo *Rhet.* II, pag. 158, fr. 19,6 Sudh., e come massimo nemico del quieto vivere è indicata la passione politica nelle sue varie attività: εἰ γὰρ θελήσειέ τις ἅπαντ' ἐπεξιών διασκοπεῖν τί φιλίας ἐστὶν πολεμιώτατον

Infatti: τὸ κεφάλαιον τῆς εὐδαιμονίας ἡ διάθεσις ἧς ἡμεῖς κύριοι, « il punto essenziale della felicità è la nostra disposizione personale intima, di cui siamo noi padroni », purchè — ben inteso — si resti in noi stessi; ad uscire fuori di noi stessi, della nostra disposizione d'animo, si cade in potere degli altri e non si può più essere padroni di noi stessi. Ancora Epicuro parla: « Dura è la milizia e per di più sotto il comando di altri; e il darsi alla retorica è ricolmo di incertezza e di turbamento, nel tentativo di persuadere », come è logico in persona eloquente che s'affanni se possa persuadere o se ottenga ciò che vuole. « Perchè dunque perseguiamo un modo di agire tale da essere nelle mani di altri? » (1). Non solo viver a disposizione degli altri, ma lo stesso vivere tra gli altri è pericoloso alla felicità u-

καὶ δυσμενείας ἀπεργασ[τι]κώτατον, πολιτεῖαν ἂν εὖροι διὰ τε τὸν φθόνον τὸν πρὸς τοὺς ἀλειφομένους ἐπὶ ταῦτα καὶ τὴν σύντροφον τοῖς τοιοῦτοις φιλοπρωτίαν καὶ τὴν ἐκάστοτε διαφωνίαν ἐν τοῖς εἰσηγουμένοις καὶ τοὺς ἀγωνοθετοῦντας οὐ μόνον [ιδ]ιώτας, ἀλλ[ὰ] καὶ δῆμο[υς] καὶ δι[καστήρι]α πλήθ[ους] καί... Cfr. anche Philod. *Rhet.* II, pag. 270 col. XIV, 19 Sudh. citato più oltre a proposito del μὴ πολιτεύεσθαι. Il concetto è tanto fondamentale nell'etica epicurea e altrettanto capitale era il conseguente sconsigliare la vita nel gioco alterno dei favori e dei capricci del mondo, che esso è un tratto caratteristico di cui si serve Plutarco per definire la scuola d'Epicuro: Ἄλλὰ τίνες εἰσὶν οἱ... γράφοντες αὐταῖς λέξεσιν ὅτι "λέγειν δεῖ πῶς ἄριστα τὸ τῆς φύσεως τέλος συντηρήσει καὶ πῶς τις ἐκὼν εἶναι μὴ πρόσεισιν ἐξ ἀρχῆς ἐπὶ τὰς τῶν πληθῶν ἀρχάς"; (Plut. *adv.* Col. 31, 1125 C). Anche l'autore della *Ethica Epicurea* comparettiana finisce col dire la stessa cosa, se si pensi che ἀλγηδὼν = ταραχή: περιγίνεται γὰρ ἐκ τῶν γνώσεων τούτων (degli Epicurei) τό τε μῆθ' ἐν διώκειν ὃ μὴ πέφυκεν ἀλγηδὼνα περιαιρεῖν, οἷα τὰ πλεῖστα τῶν κατεσπουδασμέ[ων] ἐστὶν παρ' ἀνθρώπους (*Eth. Epic.* Pap. Herc. 1251 col. IV, 10 Schmid). Τὰ κατεσπουδασμένα è efficacissimo a farci intendere che cosa voglia dire l'autore: è quell'occuparsi delle faccende umane con acrimonia, con spirito di rivalità, sono cioè che Filodemo ha definito φθόνος e φιλοπρωτία. Questo è dannoso all'uomo, ne rovina la serenità spirituale, la tranquillità materiale.

(1) Epic. *apud* Diog. Oen. fr. LVII Will. Per σφυγμός, cfr. anche αἰώρα ψυχῆς in Pap. Herc. 1056, fr. 6, col. II, 5-6 e n. 1 a pag. 43.

mana. *Quantis molestiis vacant qui nihil omnino cum populo contrahunt!* (1). Sarà bene perciò che il saggio « lasci da parte ogni scritto politico; e che anzi non vada a partecipare alle feste del popolo » (2). Epicuro è ben deciso a non ammettere che il saggio viva con la folla: egli vede in questo mostro multiforme, l'ὄχλος, una massa d'acque in perenne ribollimento, al polo opposto della γαλήνη da lui perseguita. L'ignoranza che la massa aveva dei problemi che Epicuro calcolava necessario conoscere per eliminare la paura degli dei, della morte, del male e dell'infelicità nella vita, causava un tumultuoso modo di vivere, per nulla consono al sobrio e sereno tenor di vita che il saggio cercava; per questo il Maestro raccomanda: *Tunc praecipue in te ipse secede, cum esse cogeris in turba* (3). Non ci poteva essere in comune nulla con la folla volubile, assetata di apparenza e di piaceri immediati, atta all'edonismo sensuale, ma non al godimento superiore di un ideale. Epicuro lo sa benissimo: lo ha sperimentato su se stesso nel corso della sua vita, quando ha pagato l'insegnamento della sua dottrina con l'esilio da Mitilene decretatogli dal ginnasiarca (4). E di questa incompatibilità ammonisce i suoi seguaci con un tono sprezzante che risente certo l'amaritudine di recenti polemiche: Οὐδέποτε ὠρέχθην τοῖς πολλοῖς ἀρέσκειν· ἃ μὲν γὰρ ἐκείνοις ἤρεσκεν, οὐκ ἔμαθον· ἃ δ' ἤδειν ἐγώ, μακρὰν ἦν τῆς ἐκείνων διαθέσεως, « Mai ho voluto piacere alla folla. Quelle cose che piacevano ad essa io non le appresi, quelle che invece sa :

(1) Cic. *Tusc.* 5,36, 105; fr. 586 Us.

(2) D. L., 10, 120; fr. 563, 566 Us.

(3) Sen., *epist.*, 25, 6; fr. 209 Us. La massima è di derivazione democritea; per il concetto vedi cap. II, pag. 151 sgg.

(4) Cfr. Pap. Herc. 1040, II, col. 3, presso Crönert, *op. cit.* p. 98 e Bignone, *op. cit.* II, 117-123.

pevo io, erano ben lungi dal loro modo di pensare» (1). L'opera del saggio è inutile del resto tra la folla irresponsabile, più che inutile è sprecata, tanto opposte sono le basi su cui poggiano le rispettive concezioni. Filodemo, interprete esatto del maestro, come si richiedeva a un buon epicureo (il che naturalmente non toglie che egli abbia attinto al fondatore della scuola in modo essenziale attraverso il suo maestro personale, Zenone di Sidone), completa in maniera davvero perspicua l'affermazione di Epicuro:

Διόπερ οὐδ'ἔ[άν
τι βέλτιον ὁ σοφ[ὸς ἔ]χ[η]ι
λέγειν, οἱ πολλοὶ συ[νερο]ῦ-
σιν, οὐδὲ τοῦ[τῳ] χρ[ή]σον-
ται. Οὐ γὰρ κα[τ]ὰ [τὸ ἐναρ-
μόττον τοῦ συ[μ]φέρ[ον]-
τος εἰς τὰ π[ρὸς τὴν π]όλιν
διαφέρει ὁ τοῦ σ[οφ]οῦ [λό-
γος τοῦ τὴν πολιτικ[ήν
ἀρετὴν ἔχοντος, ἀλλ[ὰ
κατὰ τὸ πρὸς τὴν ἰδίαν
διάθεσιν ἀνῆκον.

(1) *Gnomol. Paris. cod. 1168 F, 115^r; fr. 187 Us* Appartiene anche questo frammento 187 alla famosa *Epistola ai filosofi di Mitilene*, come vorrebbe il Bignone? A me pare che questa lettera nell'opera del Bignone si sia smisuratamente ampliata. Massime capitali, Sentenze Vaticane, citazioni da autori e da papiri vengono agglomerate, unite dall'esile filo di un vocabolo che riecheggia o di un ragionamento che potrà anche essere vero, ma non lascia convinti per la mancanza di prove concrete o almeno incontrovertibili. Per il fr. 187 io vedo poco probabile l'appartenenza alla lettera predetta. Il cod. Paris. ha *δισθέσεως*, Maximus abbas, *gnomol. 6, pag. 172 Tig.* (che pure lo riporta) *διαθέσεως*; l'Usener corregge in *αἰσθήσεως*, bella correzione dal punto di vista generale, anche se fa qualche difficoltà il cambiamento E/H. Esatta è invece la lettura dell'abate Massimo, accettata anche dal Bignone e dal Diano: qui si parla della *διάθεσις*, quella disposizione naturale che è *τὸ κεφάλαιον τῆς εὐδαιμονίας*. Seneca (*epist. 29,10*), che traduce con tanta esattezza da conservare a costruzione chiasmica del periodo greco, conferma questa

« Perciò appunto, neppure se il saggio ha qualche cosa migliore da dire, la folla sarà d'accordo con lui, nè di lui si servirà. Infatti la parola di un saggio che abbia la πολιτικὴ ἀρετὴ si distingue non secondo un principio di adattamento a ciò che conviene allo stato, ma secondo ciò che si risolve nella disposizione intima del singolo » (1).

Da questa constatazione fluiscono tutte le restrizioni che Epicuro pone al saggio: si svolgano pure tutte le sue attività, ma diventa logico che esse si dovranno svolgere evitando la moltitudine che le fraintenderebbe: οὐδ' ὁ σοφοῦ λόγος εἰς ὄχλον καὶ δῆμον (2). Le legittime aspirazioni del saggio sono perciò concesse sotto certe condizioni: il vero filosofo aspira ad aprire una scuola e a far partecipi tutti delle verità ritrovate; questo lo sente poi maggiormente il filosofo epicureo che si fa diffonditore del verbo di Epicuro, salvatore dell'umanità, tanto nel κῆπος di Atene, quanto nella villula campana di Sirone e Filodemo, quanto (ed è espressamente dichiarato) nella stoa di Diogene ad Enoanda. Quindi gli è concesso « fondare la propria scuola, purchè non sia per attirarvi folla (ὄχλαγωγῆσαι); ed esser letto tra la moltitudine, ma non mettendosi in mostra » (3). Credo che per non mettersi in mostra e non per altro Epicuro abbia proclamato οὐδὲ κυνιεῖν....οὐδὲ πτωχεύειν (4), che « il sag-

mia interpretazione: *Nunquam volui populo placere, nam quae ego scio, non probat populus: quae probat populus ego nescio. Non si tratta di conoscenza, ἀίσθησις, ma di disposizione intima, διάθεσις, per ciò che τοῖς πολλοῖς ἤρεσκε e il testo latino dice probare, non scire. Quanto al contenuto, cfr. anche Philod. pap. [Herc. 1232, fr. 8, col. I, 12 sqq. [= Vogliano, *Epic. et Epicureorum scripta*, Berlin, 1928, p. 70].*

(1) Philod. *Rhet.* II, 28 col. XXXIII, 4 Sudh.

(2) Philod. *Rhet.* II, 12, 87 Sudh.

(3) D. L. 10, 121; fr. 564 Us.;

(4) D. L., 10, 119; fr. 14 Us. Credo che non si possa altrimenti pensare, dato che a questa proposizione nel Laerzio precede quella del μὴ πολιτεύεσθαι e del μὴ τυραννεύειν; tutte due sono tratte dal Περί βίωv, questa dal I libro, quella dal II.

gio non deve atteggiarsi da cinico, nè mendicare»: il divieto di mendicare potrebbe essere tutt'uno con quello di non imitare i cinici; ma forse, per quanto risvegliato da questo ricordo, ha un fondo più vivo nella dottrina epicurea, mostra cioè, fino a quale punto debba essere ἀυτάρκης l'uomo che aspira alla vera felicità (1).

Sopra tutto nel saggio che aspira alla felicità suprema dell'atarassia non è concepibile il desiderio di fama. Nè δόξα πολειτική, nè ἡ παρὰ τοῖς πολλοῖς τιμή καὶ περίβλεψις (2) possono procurare alcunchè di stabile, chimere labili come esse sono, non nascendo da desideri fisici e necessari, e per di più non avendo origine che fuori dell'individuo nel *profanum vulgus*. La salute e la beatitudine dell'uomo sarebbero così poco in pugno all'individuo da dipendere completamente dagli altri e παρὰ τὰς ἀδιορίστους αἰτίας? No, ancora il Maestro con il suo tono calmo ci rassicura ricordandoci la sua esperienza personale: *multis itaque iam annis Metrodoro suo superstes in quadam epistula, cum amicitiam suam et Metrodori grata commemoratione cecinisset, hoc novissime adiecit, nihil sibi et Metrodoro inter bona tanta nocuisse quod ipsos illa nobilis Graecia non ignotos solum habuisset, sed paene inauditos* (3). Una cosa egli sa (e la dice esplicitamente a Idomeneo, che della scuola era stato influente protettore a Lampsaco e che con Epicuro aveva mantenuto cari rapporti anche più tardi, quando quest'ultimo era ad Atene): non è vera fama quella che viene dal mondo transeunte della politica; il favore del potente e quello della folla

(1) Sul valore dell'ἀυτάρκεια, cfr. *epist. Men.* 130.

(2) Diog. Oen. fr. XXIII, col. II, 3 Will. e S. V. 81, ved. sopra n. 3 a pag. 49.

(3) Sen. *epist.* 79, 15. Cfr. Democrito, B 116 D. (= D. Li 9, 36), dove il Laerzio dice che il filosofo fece questo per il fatto di μὴ σπουδάσαι γνωσθῆναι δόξης καταφρονῶν.

sono poco stabili e promettono più di quanto in realtà mantengano. Un'altra gloria, sì, può desiderare il saggio e ben più duratura: *Si gloria tangeris, notioorem te epistulae meae facient quam omnia ista, quae colis et propter quae coleris* (1). D'essere cioè ricordato nel mondo del pensiero o da chi di questo mondo è figura significativa.

Se gloria da savio il favor popolare non è, se non lo sono neppure e satrapie e onori pubblici, è ovvio che tutto ciò non è bene, non è da perseguirsi come ideale di vita felice. Infatti Epicuro trae le sue conseguenze di qui e scende a un gruppo di affermazioni capitali per l'atteggiamento contemplativo del sapiente. Oὐδὲ ῥητορεύσειν καλῶς (2) dovrà il saggio, se vuol staccarsi dal volgo; a che mira questa retorica, una delle ἀρεταὶ κεναί (3), se non a dare preminenza sul popolo, che si lascia abbagliare dalla facile loquela e non sa distinguere tra il falso scintillante di orpelli e la nuda verità? Quando si cerchi la serena tranquillità dell'anima e della vita, è proprio di coloro che non vogliono essere ῥήτορες οὐδὲ προστάται δῆμων οὐδ' ἄρχοντες (4) lo staccarsi dalle forme di attività che li mettano in evidenza. Con la sua consueta gravità benevola, Epicuro si pronuncia su questo punto: Τὸ εὐδαιμον καὶ μακάριον οὐ χρημάτων πλῆθος οὐδὲ πραγμάτων ὄγκος οὐδ' ἀρχαί τινες ἔχουσιν οὐδὲ δυνάμεις,

(1) Sen. *epist.* 21, 3; fr. 132 Us. E Seneca, nel citare il passo, commenta, come commenteremmo noi: *quis Idomeneae nosset, nisi Epicurus illum litteris suis incidisset?*

(2) D. L. 10, 118; fr. 565 Us.

(3) Fr. 116 Us. Cfr. Diog. Oen. fr. LVII Will. citato a pag. 50.

(4) Plut. *Contra Epic.* b. 2, 1087B; fr. 552 Us. Il comico Sozione dice degli Epicurei (III, p. 395 N., da Athen. 8, 336F):

ἀρχαὶ δὲ πρεσβεῖαι τε καὶ στρατηγίαι
κόμποι κενοὶ ψοφοῦσιν ἀντ'ὄνειράτων.

Il concetto risponde esattamente al senso di vacuità che per la scuola hanno gli incarichi politici e militari.

ἀλλ' ἄλυπια καὶ πραότης παθῶν καὶ διάθεσις ψυχῆς τὸ κατὰ φύσιν ὀρίζουσα, «Nè l'abbondanza di ricchezze, nè il movimento degli affari, nè particolari cariche, nè potenza porgono la felicità e la beatitudine, ma la procurano la mancanza di sofferenza e la mitezza di affetti e la disposizione d'animo che sappia tenersi nei limiti dettati dalla natura» (1). E fedelmente Filodemo aggiunge:

"Ο-
θεν δὴ καὶ διὰ τὸ ταῦθ' οὐ-
τως ἔχειν οὐδὲ χρησίμην
ἡγούμεθα τὴν πολειτι-
κὴν δύναμιν οὐτ' αὐ-
τοῖς τοῖς κεκτημένοις
οὔτε ταῖς πόλεσιν αὐτὴν
καθ' αὐτήν, ἀλλὰ πολλὰ-
κίς αἰτίαν καὶ συμφορῶν
ἀνηκέστων, ἧ λέγεται
πολλάκις αἴτιον τὸ δι-
δὸν ἀφορμάς.

«Donde, dunque, per il fatto che stanno così le cose, noi neanche utile stimiamo la potenza politica di per sè nè per quelli che la conseguono, nè per le città, ma spesso causa di guai insanabili, in quanto spesso si dice causa ciò che offre l'occasione» (2). Non rimane perciò che ἐπὶ τὴν [ἡ]συχιωτέρα[ν κ]α[ὶ] δαιμονιωτέρα, ὥσπερ εἶπε, φιλοσοφίαν ἀποχωρεῖν.

È stolto e ridicolo spronare alla politica, come fa Isocrate:

τὸ μὲν πρῶ-
τον, ὅ]τι περιπεποιη-
μ[έ]γοι μὲν τὴν ἐμπει-

(1) Plut. *de aud. poet.* 14, 37A; fr. 548 Us. Cfr. anche S. V. 81; anche Hor. *Carm.* 2,16, 9-12.

(2) Philod. *Rhet.* II, pag. 270, col. XIVa, 19 Sudh.

- ρία[ν], ὥστ' ἐμθῦς πολιτεύ-
 σεσθαι, διὰ τὴν ἀσχολι-
 αν τὴν ἐν αὐτῇ καθα-
 <ρωτέροις ἐπιτηδεύμασιν
 ἀπρόσοδοι ὄντες οὐκ >
 fr. 44 ὀρ[θῶς ἂν ἐ]φάνη[σ]αν
 πε[φιλ]οσοφηκότες· εἰ
 2a <γὰρ αὐτὴν εἶχον, σοφίαν >
 δ' οὐ[κ] ἐσχη[κ]ότες, οὐκ ἂν
 ἐδύναντο πολιτεύεσθαι
 μὴ πᾶμπολυν χρόνον
 τῆι [γ]νώσει προσεδρεύ-
 σαντες, καὶ διότ[ι] προσε-
 δρε[ύσ]αντες ἄχρι το[ῦ] τὴν
 ἀτα[ξί]αν παῦσαι [κ]α[ί] χ]ρησ-
 10 τὴν πολιτείαν κατα-
 στῆ[σ]αι πολὺ τῆς ἐ[πα]νό-
 δου [τ]ῆς ἐπὶ τὴν ἡσυχίαν
 ἀφε[ιστ]ήκεσαν· εἰ [δὲ] μὴ,
 πρό[τ]ερον....

« prima di tutto, perchè quelli che si fossero fatti la pratica così da saper governare (πολιτεύεσθαι) senza altro, <non potendo progredire a più elette attività,> per gli impegni che quella porta con sè, evidentemente non avrebbero filosofato secondo un retto principio; se infatti avessero questa esperienza pratica senza aver ottenuto la saggezza, non potrebbero governare, non essendosi dedicati per moltissimo tempo alla vera conoscenza, e si sarebbero di molto allontanati dal cammino che conduce alla quiete, per il fatto che si sono occupati di politica fino a tanto da far cessare il disordine e stabilire un buon governo » (1). Più an-

(1) Philod. *Rhet.* II, pag. 60, col. LV, 8-12 e 15 sqq. Sudh. Le due ultime linee della colonna sono integrate per il senso dal Sudhaus; ma meglio del suo καθε[α] <ρειοτέροις>, pre-

cora della retorica, definita come vana, qualche cosa è più grave al saggio, quell'attività che è al massimo grado perturbatrice e che è causa prima del pregio che tra gli uomini insipienti ha preso la retorica: l'attività politica, il πολιτεύεσθαι. Quanto Filodemo sia stato esatto interprete dell'inziatore della scuola ci vien confermato da una semplice massima di Epicuro: Ἐκλυτέον ἑαυτοῦς ἐκ τοῦ περὶ τὰ ἐγκύκλια καὶ πολιτικά δησμοτηρίου ⁽¹⁾; questo sciogliersi dai vincoli delle proprie attività e di quelle politiche è fondamentale in

ferisco καθὰ <ρωτέροις> (cfr. fr. 99 Us. ed Epic. *apud* Diog. Oen. fr. LX, 6 Will. per l'uso di καθαρός), che normalizza la lunghezza della linea. I καθαρώτερα ἐπιτηδεύματα suppliti qui in Filodemo sono quelli propri del filosofo, come quelli di cui trattava Epicuro nella *περὶ τῶν ἐπιτηδεύματων ἐπιστολή* (cfr. Crönert, *Kol. u. Men.* p. 20; Bignone, *Aristot. *perd.** II, 56 sgg.); e ad essi si contrappongono i falsi ἐπιτηδεύματα non degni di un filosofo, come quelli di Nausifane — quel Nausifane che sosteneva l'attività politica del filosofo (cfr. Philod. *Rhet.* col. XXXVI, 6 sqq. Sudh.) — ἐπιτηδευσκῶς τοιαῦτα ἐξ ὧν οὐ δυνατόν εἰς σοφίαν ἐλθεῖν (fr. 114 Us.). All'inizio del fr. 44 l'εἰ è pendente e manca la protasi del periodo ipotetico la cui apodosi è data da οὐκ ἂν ἐδύναντο; congetturo che il copista abbia saltato una linea il cui contenuto ho cercato di rendere con γὰρ αὐτὴν εἶχον, σοφίαν. È chiaro per l'εἰ [δέ] μὴ della penultima linea che ci si trova di fronte ad un'antitesi, che — come fa pensare la mancanza di παραγραφαί da col. LV, 1.15 in poi — deve essere raccolta in un unico ambito di pensiero, delimitato da quanto è detto in col. LV, 15 — fr. 44, 2. Secondo la prima ipotesi (fr. 44, l. 2-13) si ha la vita pratica, senza aver raggiunto prima la σοφία, come nel caso di chi si occupa di ἐπιτηδεύματα sul tipo di quelli consigliati da Nausifane: non si è quindi più atti a governare, nè tanto meno, per lo spreco inutile di tempo in attività politiche, si può raggiungere la ἡσυχία; concetto quest'ultimo che era già contenuto nel precedente διὰ τὴν ἀσχολίαν τὴν ἐν αὐτῇ. Nella seconda ipotesi, che inizia con l. 13, ma per noi è perduta, era probabile si dicesse in opposizione alla prima che, se invece non fosse così (εἰ [δέ] μὴ), ma ci si fosse procurata prima (πρό[τερων]) la γνῶσις filosofica, nessuno in tal condizione avrebbe cercato una ἐμπειρία politica, una volta che fosse tanto avanzato verso l'ideale della vita contemplativa. Γνῶσις è naturalmente quella epicurea, come ὀρθῶς φιλοσοφεῖν è filosofare secondo i principi di quella scuola.

(1) S. V. 58.

chi voglia assaporare i frutti della vita serena. Ἄλλὰ τίνες εἰσὶν οἱ ταῦτα (πολιτείας καὶ ἀρχὰς καὶ νόμων διατάξιν) συγγέροντες καὶ καταλύοντες καὶ ἄρδην ἀναιροῦντες; οὐχ οἱ πολιτείας ἀφιστάντες αὐτοὺς καὶ τοὺς πλησιάζοντας; ὅχ οἱ τὸν τῆς ἀταραξίας στέφανον ἀσύμβλητον εἶναι ταῖς μεγάλαις ἡγεμονίαις λέγοντες; «Ma chi sono quelli che metton sossopra e riducono a nulla e dalle basi distruggono costituzioni politiche, autorità e ordinamenti di leggi? Non quelli dunque che staccano se stessi e i loro prossimi dall'attività politica? Non quelli dunque che dichiarano che la corona dell'atarassia non può esser messa a paragone con i grandi principati?» (1).

A questo punto appare evidente come vada intesa la recisa affermazione di Epicuro che οὐδὲ πολιτεύεσθαι (τὸν σοφόν) e a maggior ragione οὐδὲ τυραννεύσειν (2). E le precisazioni si susseguono esplicite e, perchè no?, abbondanti. Son ben gli Epicurei che ἀ-

(1) Plut. *adv. Col.* 31, 1125C; fr. 556 Us. Il testo prosegue οὐχ οἱ τὸ βασιλεύειν ἀμαρτίαν καὶ διάπτωσιν ἀποφαίνοντες;

(2) D. L. 10, 119; fr. 8 Us. Diogene ci indica anche l'opera in cui il passo si trovava, precisamente ἐν τῇ πρώτῃ Περὶ Βίων. L'espressione doveva essere usualissima nella scuola epicurea e, direi addirittura, un "pezzo forte" della propaganda, se due volte Cicerone la cita in greco: *Epicuri mentionem facis et audes dicere μὴ πολιτεύεσθαι* (ad *Att.* 14, 20, 5) e *quid fiet populo Ulubrano, si tu statueris μὴ πολιτεύεσθαι oportere?* (ad *fam.* 7, 12, rivolgendosi a Trebazio Testa, temporaneamente epicureo per ingraziarsi C. Vibio Pansa). È vero che le espressioni greche compaiono di frequente nella corrispondenza di Cicerone (mentre sono evitate nelle opere filosofiche e retoriche), ma spessissimo si rifanno a parole particolarmente espressive ed intraducibili, o a modi di dire, se non proverbiali, almeno ormai generalmente noti. — Sul concetto torna anche Lucrezio, 5, 1127 (fr. 552 Us.): *Ut satius multo iam sit parere quietum Quam regere imperio res velle et regna tenere*; cfr. pure 3, 955 sqq. E così Orazio, *carm.* 2, 16, 9-12 (fr. 326 Us.): *non enim gazae neque consularis Submovet lictor miseris tumultus Mentis et curas laqueata circum Tecta volantis*. Il passo in sé è più vicino al fr. 548 sopra citato; lo spirito dell'ode, con l'insistente richiamo iniziale all'*otium* è pervaso da pensiero del tutto epicureo.

πωτάτω πολιτείας καθίσασιν ἑαυτοὺς καὶ συστειλάσιν⁽¹⁾, πολιτείαν δὲ φεύγοντες ὡς βλάβην καὶ σύγχυσιν τοῦ μακαρίου, « si son piazzati e raccolti quanto più lontano dalla vita politica, fuggendola come un danno e un conturbamento dell'elemento beato »⁽²⁾. « Gli Epicurei, qualora scrivano, scrivono sull'attività politica di non dedicarvisi, e sul poter regio di rifuggire dal vivere coi re »⁽³⁾, τὸ βασιλεύειν ἀμαρτίαν καὶ διάπτωσιν ἀποφαίνοντες⁽⁴⁾. Non solo, dunque, il filosofo non si dedica all'attività di governo e ne dissuade chi gli è vicino, ma — com'è logica conseguenza — κα[τ'οὐθῆ]ν εἰσα[γ]ξιν δεῖ τὸν σοφὸν εἰς πολιτικὴν ἐμπειρίαν οὐδὲ ῥητορικὴν τοιαύτην, « per nessun motivo bisogna che il saggio spinga alla pratica e alla retorica politiche »⁽⁵⁾. Onde Seneca poteva dire che l'epicureismo era la filosofia, *quae civem extra patriam posuit*⁽⁶⁾ e vedremo

(1) Plut. *praec. sanit.* 21, 135B.

(2) Plut. *v. Pyrrhi*, 20. Cfr. anche Plut. *contra Epic. beat.* 19, 1100B.

(3) Plut. *adv. Col.* 1127A.

(4) Plut. *ib.* 1125C.

(5) Philod. *Rhet.* II, p. 35, col. XXXVIII, 7-12 Sudh.

(6) Sen. *epist.* 90, 35. Esplicite le accuse di Plutarco (*adv. Col.* 1126E) ἀλλὰ τίς τῶν σοφῶν ἐπλευσεν ὑπὲρ τῆς πατρίδος, ἐπρέσβευσεν, ἀνήλωσε, ποῦ γέγραπται πολιτικὴ πρᾶξις ὑμῖν; Una giustificazione del μὴ πολιτεύεσθαι, che per gli avversari si risolveva dunque in un μὴδὲν περιποιεῖν τ[ῆ]ι πατρίδι συμφέρον, è tentata da Filodemo (*Rhet.* II, p. 154, fr. 13 Sudh.): καὶ οἱ φιλόσοφοι[γε μ]ὴ πολιτεύονται, μ[εγ]άλως ταῖς πα- <τ>ρῖσι βοηθ[ο]ῦσι τοὺς νέους διδάσκοντες αἰεὶ πείθεσθαι τοῖς νόμοις ὡς ἐπὶ σωτ[η]ρίαι [κ]ε[ι]μένους, ἀλλὰ [πα]ιδὶ ἀνάγκη κατα[μα]θεῖν, καὶ [μ]ηδένες ὄψ[ι] νόμοι, μὴ [ψ]αύειν ἀδικίας, δὴ τρόπον οὐδὲ πυρός, ὡς ἀμφοτέρων ὑπερβίων ὑπαρχόντων φύσει. Ma è noto come l'attenzione di Epicuro non fosse stata attirata dall'insegnamento ai giovani in quanto tale, e particolarmente dall'insegnamento ad αἰεὶ πείθεσθαι τοῖς νόμοις, quelle leggi che non a vantaggio della patria, ma χάριν τῶν σοφῶν κεῖνται, οὐχ ὅπως μὴ ἀδικῶσιν, ἀλλ'ὅπως μὴ ἀδικῶνται (fr. 530 Us.). Tutto il concetto informativo dell'etica epicurea era del resto tale che per forza lo stesso Filodemo πρὸς τὸ τοὺς φιλοσόφους μὴδὲν πεπραγματεύεσθαι περὶ πολιτείας, lascia ἀλλοῖς... ἀντιπράγειν: παρὰ δ' ἡμῶν — dice — ὁμολογεῖσθαι καὶ διὰ τοῦτο συγχωρεῖσθαι τὸ μὴδὲν ἀποτελεῖν πολε[ι]τικὸὺς τὴν φιλοσοφίαν (*Rhet.* II, pag. 267, col. XIa, 25-XIIa,

più oltre con quante altre ragioni ⁽¹⁾.

Eppure Epicuro non si era posto su questa via tanto nettamente perchè trascinato dal suo ideale di ἡσυχία, se Plutarco aveva a rammaricarsi così: «Epicuro crede che non debbano vivere nella calma (ἡσυχά-

3 Sudh.). Ma nel passo in cui Filodemo giustifica il saggio che non partecipa alla vita politica si ha da vedere una risposta alla posizione stoica (che noi conosciamo attraverso Posidonio in Cic. off. I, 44, 155): *atque illi ipsi, quorum studia vitaeque omnis in rerum cognitione versata est, tamen ab augendis hominum utilitatibus et commodis non recesserunt; nam et erudiverunt multos...*

(1) In contrasto con la teoria del μὴ πολιτεύεσθαι pare Diogene di Enoanda (fr. XXIV, col. II, 6-11 Will.): κατὰ δὲ τὴν ἄλλην περιοχὴν τοῦδε τοῦ κόσμου μί[α] πάντων πατρίς ἐστὶν ἢ πᾶσα γῆ καὶ εἰς ὃν κόσμον οἶκος, che ha un valore cosmopolitico rafforzato dal contrasto con le linee precedenti (3-6) καθ' ἑκάστην μὲν γὰρ ἀποτομὴν τῆς γῆς ἄλλων ἄλλη πατρίς ἐστὶν, con la contrapposizione tra la patria locale e la patria universale, il che è propriamente stoico (cfr. la testimonianza di Zenone in S.V.F., I 262 Arn.) e cinico (esempio di Diogene presso Dion. Chrys. or. 4, 13). L'Usener aveva già pensato, al proposito, che il μὴ πολιτεύεσθαι d'Epicuro avesse origine da un precetto di questo tipo, per cui all'uomo non avrebbe interessato il governo della singola città o del singolo stato appunto perchè era cittadino τῆς πάσης γῆς. Se dobbiamo prestar fede a un passo di Cicerone (*Tusc.* 5, 37, 108; fr. 587*, p. 334, 21 sqq. Us.), direi che il ragionamento va invertito e che il saggio epicureo, appunto perchè una volta ammesso il μὴ πολιτεύεσθαι — stretta conseguenza dell'ideale epicureo dell'atarassia, cioè del piacere catastematico —, ogni luogo di questo mondo (τοῦδε τοῦ κόσμου) è per lui eguale e indifferente, potrà far sua, come aggiunge Cicerone, la massima di Teucro «*patria est ubicumque est bene*». Dice infatti Cicerone, riguardo all'affermazione che l'esilio non è un male, *ad omnis casus facillima ratio est eorum qui ad voluptatem ea referunt quae sequuntur in vita, ut, quocumque haec loco suppeditetur, ibi beate queant vivere*. Se dunque la teoria riportata da Diogene rimane caratteristica dei cinici e degli stoici, al tempo in cui fu incisa l'iscrizione di Enoanda — età di sincretismo tra le varie correnti filosofiche — era facilmente possibile fare il passo che separava la posizione stoica da quella epicurea senza che un dilettante di filosofia, come Diogene era, ne sentisse gran differenza. Comunque nè in Epicuro, nè negli Epicurei ci rimane frammento che accenni così esplicitamente alla teoria del saggio κόσμου πολίτης: ci rimane bensì un frammento di Democrito, della cui autenticità si è inutilmente dubitato, che dice: ἀνδρὶ σοφῷ πᾶσα γῆ βατή. ψυχῆς γὰρ ἀκαθῆς πατρίς ὁ ξύμπας κόσμος (*Vors. Dem.* B 247 D.).

ζειν), ma piuttosto debbano seguire la loro natura; dedicandosi all'attività politica (quegli ἐγκύκλια καὶ πολιτικά che abbiamo visto altrove deprecati) coloro che anelino a onori e a fama, convinto che si vengono a trovare maggiormente turbati dall'inattività e danneggiati, se non possono conseguire ciò che bramano. Ma egli è assurdo, se vi esorta non quelli che possono assolvere a pubbliche cariche, ma quelli che proprio non possono vivere in quiete» (1). Epicuro teneva troppo a mantenere l'uomo in quella che era la sua sfera ambientale, cioè la sfera della sua διάθεσις personale, per costringerlo là dove non sarebbe convenuto; evidentemente il saggio potrà occuparsi di politica per non forzare di troppo quella che è una sua naturale tendenza: ciò è conseguente con quanto lo stesso filosofo afferma, che cioè il piacere come εὐστάθεια è τὸ οἰκείως διατίθεσθαι ἐξ ἑαυτοῦ πρὸς ἑαυτόν (2) e che a volte conviene preferire dei dolori, ove questi ne evitino di maggiori. Su questa via fatta di comprensione, Epicuro precisa ancor di più: καὶ μόναρχον ἐν καιρῷ θεραπεύειν (3), e cioè *qui claritati ac potentiae studet, huic praecipitur reges colere; qui molestiam ferre non potest, huic regiam fugere* (4). Appare di qui che

(1) Plut. *tranq. an.* 2, 465F; fr. 555 Us.

(2) Stob. *ecl.* II, 46, 18; Us. pag. 264 *adnot.*; veramente il testo continua χωρίς τῆς ἐπ'ἄλλο τι ἐπιβολῆς, ma il valore generale del piacere come un οἰκείως διατίθεσθαι è egualmente valido. Per il testo, cfr. pag. 43, nota 1.

(3) D. L. 10, 121; fr. 577 Us.

(4) Lact. *div. instit.* 3, 17, 6. Il problema doveva essere trattato nelle Διαπορίαι, come mostra Lattanzio, il cui testo si presenta ancora coi due corni del dilemma: alla domanda «Vivrà il saggio coi re e li frequenterà?» (cfr. fr. 18) segue la risposta di Epicuro, in cui doveva apparire quell'opportunismo che traspare dall'ἐν καιρῷ di Diogene (ma per il valore di questo opportunismo, vedi nota seguente); porremo accanto un'altra limitazione caratteristica delle Διαπορίαι: κατὰ περιστάσιν δέ ποτε βίου (γαμῆσειν) (D. L. 10, 119). Κατὰ περιστάσιν ed ἐν καιρῷ si chiariscono ed integrano l'un l'altro: a vita presso i re, già sconsigliata altrove, è concessa a chi

solo a chi ne ha più completa la sensazione è riservata la vita contemplativa nel suo più assoluto rigore ⁽¹⁾. Cade così l'osservazione tra sorridente e maligna di Cicerone, *in hortulis quiescet suis (sectator Epicuri) ubi volt, ubi etiam recubans molliter et delicate nos avocat a rostris, a iudiciis, a curia... Nam si hoc nobis atque optimo cuique persuaserint, non poterunt ipsi esse, id quod maxime cupiunt, otiosi* ⁽²⁾: in primo luogo, non a tutti gli uomini è dato nè l'essere saggi, nè l'esserlo in egual grado, onde vi saranno sempre individui pronti a guidare lo stato; in secondo luogo, se fosse possibile che l'umanità si componesse tutta di σοφοί, ognuno si regolerebbe così bene da sè che non ci sarebbe bisogno del potere e dell'autorità dello stato. Chi vede bene la posizione di Epicuro è il commentatore a Lucano: *Epicurus cum dicat propter voluptatem omnia esse facienda, excludit ab officiis atque civili sapientem et sibi tantum oportere vivere adfirmat* ⁽³⁾. Ma chi esalta questa vita, questo τὶ θεῖον...

si trovi in un insieme di circostanze tale da ricavare un utile per il soddisfacimento della propria indole ambiziosa. Mi pare chiaro dalla somma dei due passi che qui ἐν καιρῷ sia da intendere come la congiuntura vantaggiosa; infatti tal genere di vita sarebbe un τῇ φύσει χρῆσθαι — come dice Plutarco nel passo appena citato, che a questo è strettamente legato trattandosi anche lì di φιλότιμοι e di φιλόδοξοι —, solo se aiuta al soddisfacimento della διάθεσις.

⁽¹⁾ Epicuro personalmente aveva dichiarato che fra i suoi stessi discepoli si potevano fare delle distinzioni circa le loro capacità filosofiche, distinzioni estensibili a quanti si dedicassero alla filosofia. Come riporta Seneca (*epist.* 52,3 sqq.), *quosdam ait Epicurus ad veritatem sine ullius adiutorio exisse, fecisse sibi ipsos viam..., quosdam indigere ope aliena, non iluros, si nemo processerit, sed bene secuturos... Praeter haec adhuc invenies genus aliud hominum ne ipsum quidem fastidendum eorum, qui cogi ad rectum compellique possunt, quibus non duce tantum opus sit, sed adiutore ei, ut ita dicam, coactore*. Naturalmente a questo terzo genere molto va concesso, per cui la posizione di Epicuro, che pone del resto l'ampia riserva ἐν καιρῷ, mostra d'essere una nota di psicologia e non solo una semplice transazione d'un opportunismo materialistico.

⁽²⁾ Cic. *de orat.* 3, 17, 63-64; fr. 552 Us.

⁽³⁾ *Commenta Lucani* II, 380, pag. 75, 13; fr. 8 Us.

οικείωμα, con una precisione che dà rilievo all'importanza della cosa, è personalmente Epicuro nei riguardi di uno sconosciuto amico, di cui è decantata la vita intera: un esempio pratico di quella vita che i precetti del Maestro ponevano come la più alta:

...ὀλιωρεῖν [καὶ πα]ντὸς ἡσυχάζειν
 προαιρομένο[υ τ]ε καὶ οὔτ'ἐπ'ἀρ-
 χὴν οὐδέποτ[ε με]ταστάντος
 ἐξήκοντα καὶ τρισ[ὶν ἔ]τεσιν
 ο[ὕ]τ'εἰς ἄλλην κρ[ί]σιν [οὐδ]εμίαν
 ἀλλ'ἐν φιλοσοφίαι δια[τρ]ίβοντος
 ἀεὶ**

« non prendersi cura di... e a tutto preferì restare in tranquillità, nè mai durante sessantatrè anni si mosse per occupare una carica, nè alcun altro posto di responsabilità, ma sempre ha trascorso la vita nella filosofia » (1). Questo è il quadro completo del saggio epicureo e ce lo mostrano le parole di colui che a questo ideale diede forma e sostanza.

* * *

Epicuro *otium ex proposito petit* (2): questo è lo scopo per cui la vita pubblica e ogni forma di attività sono fuggite e sconsigliate. Dal Maestro *fugienti turbam solitudo laudatur* (3): il passaggio da una proposizione all'altra è così ovvio da parere necessario. E

(1) Philod. Πραγματ. Pap.Herc. 1418, col. XXIII, 4-10 (Diano, *Lettere di Epicuro e dei suoi*, V, pag. 10. I due asterischi ci assicurano che la citazione diretta terminava qui). La stessa vita è quella di Diodoro, un ignoto epicureo dell'età di Seneca, che chiuse la sua esistenza col suicidio: *ille interim beatus ac plenus bona conscientia reddidit sibi testimonium vita excedens laudavitque aetatis in portu et ad ancoram actae quietem* (Sen. *vit. beat.* 19,1).

(2) Sen. *ot.* 3,3; fr. 9 Us.

(3) Lact. *div. instit.* 3, 17, 5; fr. 571 Us. Si osservi, però, il tono malevolo di quel *fugienti turbam*.

il filosofo vecchio αὐτῷ μόνον χρῆται (1): massima di sapore democriteo che riassume in sè i valori più significativi che l'Epicureismo ebbe riconosciuti dalla migliore cultura antica. Anche nell'insegnamento non ci si doveva rivolgere a molti, ma ritirarsi l'un con l'altro, tra pochissimi, se non addirittura tra due; *haec ego non multis, sed tibi: satis enim magnum alter alteri theatrum sumus* (2). Questo insegnamento al singolo era senz'altro quello più proficuo perchè innamorava il neofita, gli faceva sentire il fascino della solitudine, che si fa ricca di una nuova γυνῶσις e non è vuota νεκροῦ κατάστασις (3). *Loquor enim de docto homine et erudito, cui vivere est cogitare*, aggiungerò anch'io con Cicerone (4). Ciò che Epicuro deplorava era lo stato di narcosi in cui cadeva l'umanità quando credeva di essere in quiete, confondendo la stasi inerte e quasi ferina con la serena pace del saggio che dalla sua meditazione traeva il più profondo godimento dell'esistenza. Il filosofo si esprime mettendo in luce, attraverso il contrasto tra i due frequenti estremi dell'atteggiamento umano, la miseria di questa umanità che non vuol conoscere la « aurea mediocritas » di una posizione che ripiega dalle passioni violente e dalle ebeti inerzie: τῶν πλείστων τῶν ἀνθρώπων τὸ μὲν ἡσυχάζον ναρκᾶ, τὸ δὲ κινούμενον λυττᾶ, « Nella maggioranza degli uomini, la parte che è in quiete s'intorpi-

(1) *Eth. Epic.* Pap. Herc. 1251, col. XXI, 9 Schmid: κα[ὶ] φ]ειδόμενος χρόνου παντὸς μᾶλλον κ[αὶ] τ]ἀν[αγ]καῖα διέ- γ]ων αὐτῷ μόνον χρῆται. Ma per l'origine del concetto vedi anche pag. 221. Anche il primo elemento, quello del risparmio del tempo, diverrà un tema tradizionale comune dall'età di Augusto in poi: basta ricordare Orazio e Seneca; ma certo la sua origine non è epicurea.

(2) *Sen. epist.* 7, 11; fr. 208 Us.

(3) Il primo vocabolo si trova espressamente in *Philod. Rhet.* II, p. 60, fr. 44 Sudh. citato a pag. 57 e in Pap. Herc. 1251, col. IV, 10 Schmid; la seconda è espressione propria dei Cirenaici per indicare la ἡδονὴ κατασθηματικὴ epicurea.

(4) *Cic. Tusc.* 5, 38, 111; fr. 599 Us.

disce, quella che si muove smania » (1); in questo contrasto di morte e di frenesia bisogna cercare una via che porti alla vera libertà dello spirito, libertà dai soliti mali che già altrove sono stati denunziati come perenni insidie all'umanità in travaglio. *Philosophiae servias oportet, ut tibi contingat vera libertas* (2). La qual filosofia, sinonimo di vita, grida alto il Ἀάθε βιώσας, monito capitale fra tutti nell'etica epicurea (3). E in particolare ai migliori va questo consiglio (4), a quanti possono comprendere la portata di una vita ἐν ἡσυχίᾳ βλαθείᾳ (5), tale da elevare l'uomo alla felicità più alta — ζήσεις ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις —, perchè un simile consiglio può essere rivolto soltanto ad esseri compiuti che hanno superato i primi ostacoli più materiali. Questo stato perfetto di vita parifica l'uomo alla divinità: tra questa massima aspirazione dell'uomo e la beatitudine di cui fruiscono gli dei non c'è sostanziale differenza. Lo ha compreso Seneca: *itaque non dat deus beneficia, sed securus et negligens nostri, aver-*

(1) S. V. II. Per i rischi a cui si espone chi ναρκᾷ, cfr. Democ. Vors. 68 B 290 D. λύπην ἀδέσποτον ψυχῆς ναρκώσης.

(2) Sen *epist.* 8,7; fr. 199 Us.

(3) La massima ritorna, con ben diversa tonalità, in un accorato distico di Ovidio (*Trist.* 3, 4, 25): *Crede mihi, bene qui latuit, bene vixit, et intra Fortunam debet quisque manere suam* (si noti anche Prop. 3, 9, 2, dove ritorna la massima del pentametro ovidiano, con il colore epicureo adatto a Mecenate, cui è rivolta l'elegia: *intra fortunam qui cupis esse tuam*) e in un'epistola di Orazio (*epist.* 1, 18, 102 sq.; fr. 551 Us.), dove è contenuta una concisissima sintesi del pensiero epicureo: *Quid pure tranquillet, honos an dulce lucellum, An secretum iter et fallentis semita vitae*. Ancora Orazio (*epist.* 1, 17, 5 sqq.), rivolgendosi a Sceva, gli consiglia *Si te grata quies et primam somnus in horam Delectat* di recarsi a Ferentino; e commenta: *Nec vixit male qui natus moriensque fefellit*.

(4) Plut. *de occulte viv.* 3, 1128E; fr. 107 Us. καὶ μὴν εἰς τοῖς χρηστοῖς λαμβάνειν καὶ ἀγνοεῖσθαι παραινεῖς (si rivolge ad Epicuro).

(5) Philod. *Rhet.* II, p. 162, fr. 27, 6 Sudh.: "Ἄλλως δὲ καὶ ταῦ[τα] προσθετέον, ὅτι [σο]φ[οί] καὶ φιλόσοφοι κ[ατ']ἀλήθειαν οὐτε πάν[τας] ἀπε]χθρεύοντες ἐχ[ο]υσιν ἀν[θρώ]πους ἐν ἡσυχ[ί]αι βλα[θ]ε[ί]αι καὶ δικαιοσύνη[ι...]. ἸΩΙ καὶ φίλαι πισ[τ]ῆι κατ[α]ζώντες.

sus a mundo aliud agit aut, quae maxima Epicuro felicitas videtur, nihil agit ⁽¹⁾. Che cosa si avvicina di più al saggio epicureo, anch'egli *securus et negligens* degli altri, *aversus a mundo*, che vive la sua felicità ideale fuori da ogni attuosità? Οὐδὲν οὕτως εὐθυμίας ποιητικόν, ὡς τὸ μὴ πολλὰ πράσσειν μηδὲ δυσκόλοις ἐπιχειρεῖν πράγμασιν μηδὲ παρὰ δυνάμιν τι βιάζεσθαι τὴν ἑαυτοῦ· πάντα γὰρ ταῦτα ταραχὰς ἐνποιεῖ τῆι φύσει, « Nulla così genera quiete animo come il far poche cose, non dar mano a spiacevoli imprese e non sforzarsi in alcunchè oltre le proprie forze: tutte queste cose causano turbamenti alla natura umana » ⁽²⁾, dice Epicuro. Naturalmente nulla c'è di meglio della vita campestre, fatta di riposo degli occhi e dell'anima, con le sue minime attività, con la lontananza dal turbine e dalle tentazioni della città: φιλαγρήσειν (τὸν σοφόν), « il saggio sarà amante della campagna », quella campagna che in piccolo è riprodotta nel κῆπος epicureo ⁽²⁾. L'accento prende sviluppo sopra tutto

⁽¹⁾ Sen. *benef.* 4, 4 1; fr. 364 Us. Completa bene il passo senecano Lattanzio, *de ira dei* 4,1: *ex hoc, inquit, (deus) beatus et incorruptus est, quia nihil curat neque habet ipse negotium neque alteri exhibet* (fr. 365 Us.), che traduce esattamente la x. 8. I.

⁽²⁾ Epic. *apud* Diog. Oen. fr. LV1 Will. La massima è di netta derivazione democritea (cfr. Vors. Dem. B 3 D.): ma secondo il testo che ce ne dà lo Stobeo (*Flor.* IV, 103, 25 H.) si aggiunge in Democrito un'osservazione sul comportamento di fronte alla fortuna, che in Epicuro non compare; infatti il Nostro mette in guardia contro le *ταραχὰι*, in Democrito si finisce col lodare la moderazione, mettendo in guardia contro la prospera fortuna. Accanto alle parole del Maestro posso ricordare un'espressione di Filodemo (*oecon.* p. 64, col. XXIII, 11 J.) circa la vita che *ἡκιστα... ἐπιπλοκάς ἔχει πρὸς ἀφρώπους* e viene indicata come *καὶ διαγωγὴν ἐπιτερπῆ καὶ μετὰ φίλων ἀναχώρησις εὐσχολον καὶ παρὰ τοῖς [σώφροσι]ν εὐσημονηστάτην πρόσοδον*.

⁽³⁾ D. L. 10, 120; fr. 570 Us. Plinio *N. H.* 19, 19, 1 fa risalire l'abitudine dei giardini entro le mura appunto ad Epicuro: *Iam quidam hortorum nomine in ipsa Urbe delicias, agros, villas possident. Primus hoc instituit Athenis Epicurus, oti magister. Usque ad eum moris non fuerat in oppidis habitari rura*.

nei poeti, specie in quelli romani, culminando nella esaltazione lucreziana: *Cum tamen inter se prostrati in gramine molli, propter aquae rivum, sub ramis arboris altae, non magnis opibus iucunde corpora curant, praesertim cum tempestas adridet et anni tempora conspergunt viridantis floribus herbas* (1); da cui non riesco a staccare Orazio: *seu te in remoto gramine per dies festos reclinatum bearis interiore nota Falerni* (2). Anche Virgilio, che da giovane era stato influenzato dall'ambiente epicureo campano di Sirone, aggiunge qualche tocco. *O fortunatos nimium, sua si bona norint agricolas... at segura quies et nescia fallere vita... at latis otia fundis... mollesque sub arbore somni non absunt* (3); e poco più oltre, in un passo di mossa nettamente epicurea, loda la vita del campagnolo che non teme poteri politici, guerre civili, guerre esterne (4).

(1) Lucr. 2, 29, sqq.; non si dimentichino, però, l'infinito e attento amore che Lucrezio nutre per la natura e gli squarci poetici in cui si sofferma a contemplarla. Imitazione di Lucrezio è tutto un lungo passaggio del *Culex* (v. 58-75), specialmente per i v. 67 sgg., in cui vengono lodati i *bona pastoris*, rappresentato *pollentem sibi* (v. 74). A loro volta i v. 79-85 ripetono i v. 37-43 di Lucrezio. Per il poeta del *Culex* al pastore *dulcis adest requies et pura voluptas Libera, simplicibus curis*: un ideale bucolico profondamente venato dall'ideale filosofico di Epicuro; ma è ormai cultura, non più filosofia. Per l'ideale di una vita campagnola, cfr. anche cap. III, pagg. 180-190.

(2) Hor. *carm.* 2, 3, 6-7; cfr. *carm.* I, I, 20-21. In Orazio una *laudatio vitae rusticae* è l'epodo 2: *Beatus ille, qui procul negotiis Ut prisca gens mortalium Paterna rura bobus exercet suis*; l'accento più saliente alla riposata vita campestre è: *libet iacere modo sub antiqua ilice, Modo in tenaci gramine* (23-24); ma non ci si deve dimenticare del tono parodico che le parole hanno in bocca all'usuraio: anche qui è più un tema poetico che una riflessione filosofica. Mentre colorita con sentimenti personali e un personale gusto della campagna — Orazio si definisce tra i *ruris amatores* — è tutta la tonalità delle epistole X e XIV del I libro.

(3) Verg. *georg.* 2, 458-59, 467-71; notevoli sono naturalmente le infiltrazioni della tradizione poetica, per cui rimando anche al cap. III, pagg. 180-84.

(4) Verg. *georg.* 2, 493-99 e anche i seguenti. Il Della Valle (*Lucrezio e l'epicureismo campano*, p. 121) ricorda in particolare questi versi; e fin qui son d'accordo. Ma del resto bisogna andar molto cauti.

Così si delinea evidente e fuori di ogni dubbio la dottrina del *κῆπος*, che conduce l'uomo fuori della vita politica e della vita attiva in cui germinano tutte le miserie, tutte le invidie, le *παραχαί*, che fanno angustiata questa nostra povera esistenza terrena. L'Epicureo campeggia solitario in un mondo che gli è estraneo:

*si fractus inlabatur orbis
impavidum ferient ruinae* (1).

Da tutto ciò non può derivare, a mio parere, che il ripudio della vita sociale e di quella familiare (2). L'interesse che Epicuro mostra per la *κοινωνία* degli uomini è relativamente esiguo, o meglio è tutto rivolto al suo mondo contemporaneo: è probabile che sia giunto al problema della socievolezza naturale o meno tra gli uomini partendo dal problema contingente che gli premeva, cioè in qual modo vedere i rapporti tra l'uomo e la società che attualmente lo circondava. Perché è innegabile che egli cerca per il suo saggio una sicurezza sociale (3), ma la concepisce solo come un fatto del momento attuale e non come un principio valido nell'uomo. Non si deve, sopra tutto, confondere l'amorevole attenzione che Epicuro

(1) Hor. *carm.* 3, 3, 7-8. I versi di Orazio rappresentano la fusione dell'ideale del saggio epicureo e di quello del saggio stoico: chè del resto le due scuole, sulla figura del saggio, venivano ormai gradatamente avvicinandosi. Cfr. Pasquali, *Orazio lirico*, Firenze, 1920, p. 682-83.

(2) Il Philippson, *Die Rechtsphilosophie der Epikureer* (in *Arch. für Gesch. der Philos.*, 23, 1910, p. 289 sgg.) sostiene l'origine naturale non della società, ma del diritto. Poggiando su queste idee G. Garbo, *Società e stato nella concezione d'Epicuro* (in *Atene e Roma* 1936, p. 243 sgg.) ammette che la società umana è naturale e come tale ammessa e ricercata da Epicuro.

(3) Fr. 530 Us. Οἱ νόμοι χάριν τῶν σοφῶν κείνται, οὐχ ὁπως μὴ ἀδικῶσιν, ἀλλ'ὅπως μὴ ἀδικῶνται.

rivolge all'uomo — visto praticamente come individuo limitato nel tempo — con un problema del tutto diverso qual'è quello dei rapporti generali e teoreticamente visti dell'uomo con l'uomo nell'insieme di una società originaria (1).

Come Epicuro sentisse la questione ci mostra Lattanzio in un elenco di affermazioni epicuree: *Dicit Epicurus... nullam esse humanam societatem, sibi quemque consulere; neminem esse qui alterum diligit nisi sua causa* (2). Le tre proposizioni sono in grado ascendente, strettamente legate l'una all'altra: l'amicizia nasce dall'interesse egoistico (3) e perciò l'amicizia πρὸς τί non è secondo natura più di quanto non lo sia qualsiasi altro atto utilitaristico estrinsecato dall'uomo; questa constatazione di un egoismo reale s'accoppia all'altra fondamentale che ciascuno pensa per sé. Da queste due considerazioni che si presentano all'osservazione immediata del mondo quotidiano deriva l'affermazione generale della non esistenza della società umana (4). Epicuro giunge a negare che la κοινωνία sia φύσει, perchè per essa non c'era posto nella sua visione individualistica della società, che esiste solo θέσει e dietro l'artificiale creazione di σύμβολα e di συνθήκαι (κ. δ. 31, 33) tra gli uomini.

(1) Zeller, *Gesch. der griech. Philos.* III³, I, 455 e note, fa più ampie concessioni alla socievolezza del saggio e dello stesso genere umano. Ma si veda quanto verremo discutendo qui di seguito.

(2) Lact. *div. instit.* 3, 17, 24; fr. 523 Us.

(3) Lo dice Seneca, *epist.* 9, 7 *Epicurus dicebat (sapientem habere amicum velle) ut habeat qui sibi aegro adsideat, succurrat in vincula coniecto vel inopi.*

(4) Philippson (*art. cit.* p. 294) dice: « So wenn Lactanz, *Div. Instit.* III 17, 24 behauptet: "*Dicit... societatem*"; denn das hinzugefügte "*sibi consulere*" stellt den ersten Satz aus Folgerung des Lactanz dar ». Ma il Philippson (e con lui il Garbo) è in errore: il passo di Lattanzio è stralciato da un elenco di affermazioni epicuree e le due proposizioni sono in grado ascendente con la terza. Non solo: a garantire che si tratta di concetto epicureo c'è il mantenersi del costrutto infinitivo.

L'individuo è un *quid* chiuso in sè in un aureo giardino e non forma in origine un insieme di esseri societari e sociali: questo ci dice anche Lucrezio ⁽¹⁾. Anche in questo senso l'epicureo non è κόσμου πολίτης e la φιλανθρωπία degli Epicurei è cosa ben differente da quella degli Stoici. A questa conclusione ci porta anche un passo di Epitteto in cui si legge: οὕτως καὶ Ἐπίκουρος ὅταν ἀναιρεῖν θέλῃ τὴν φυσικὴν κοινωνίαν ἀνθρώποις πρὸς ἀλλήλους, αὐτῷ τῷ ἀναιρουμένῳ συγχερῆται. τί γὰρ λέγει; “μὴ ἐξαπατᾶσθε, ἄνθρωποι, μηδὲ παράγεσθε μηδὲ διαπίπτετε· οὐκ ἔστι φυσικὴ κοινωνία τοῖς λογικοῖς πρὸς ἀλλήλους, πιστεύσατέ μοι· οἱ δὲ τὰ ἕτερα λέγοντες ἐξαπατῶσιν ὑμᾶς καὶ παραλογίζονται”, «Così pure Epicuro, quando vuol abolire la naturale società fra gli uomini si serve di ciò che abolisce. Infatti che dice? “Non lasciatevi ingannare nè sviare, o uomini, non cascateci: non c'è società naturale reciproca tra gli esseri razionali, credetemi. Quelli che vi dicono altrimenti vi ingannano e sragionano”» ⁽²⁾. Ma perchè si parla di φυσικὴ κοινωνία? Epicuro l'ammetteva dunque come tale? No, qui tutto è considerato dal punto di vista stoico: è chiaro che due cose son certe per Epitteto: che per lui la κοινωνία è naturale, che per Epicuro essa non esiste. Infatti Epitteto pensa naturale questa società, da stoico qual'è, e da questa concezione non può staccarsi neanche nei passi dove parla di Epicuro e di dottrine epicuree. Avendo avanti a sè il problema della società umana e vedendolo secondo il proprio punto di vista dottrinale, Epitteto trova che anche Epicuro aveva toccato il medesimo argomento, contrario però al suo individualismo. Non c'è dubbio, perciò, che la φυσικὴ κοινωνία sia termine stoico introdotto per altra dottrina: si penserebbe

⁽¹⁾ Lucr. 5, 931-32; 958-59.

⁽²⁾ Epict. 2, 20, 6; fr. 523 Us.

forse che Epicuro voglia abolire quella società che *egli* poneva come naturale? No, è chiaro che Epitteto dice che Epicuro con i suoi ragionamenti vuol abolire quella società che essi *Stoici* stimavano φυσική. Del resto le erronee conclusioni cui sono giunti il Philippson e il Garbo! (1) dipendono dal non aver osservato il complesso in cui questo passo compare: il capitolo si apre con una polemica contro gli Accademici e la polemica contro Epicuro non è che il prolungamento logico della prima. Come gli Accademici dicono οὐδέν ἐστιν καθολικὸν ἀληθές (*ib.* 2) e cadono nel ridicolo perchè è come se dicessero γίγνωσκε ὅτι οὐδέν ἐστιν γνωστόν (*ib.* 4), cade nel ridicolo Epicuro che dice: « Tutti vi ingannano, non credete a nessuno: credete a me » (2). È perciò ben chiaro che Epicuro dice *no* alla κοινωνία, altrimenti non avrebbe senso fare un parallelo tra la fondamentale affermazione degli Accademici e una affermazione epicurea che non fosse sicuramente fondata.

C'è piuttosto un passo di Temistio che testimonia proprio l'assenza della società: Ἐξελαύνειν Ἐπίκουρον τὸν Νεοκλέους καὶ ἐκβάλλειν τοῦ καταλόγου, ὅτι Ἐπίκουρος λάθρα βιώσας ἐπηρεῖτο καὶ ἔθετο δόγμα μὴ φύσει εἶναι τὸν ἄνθρωπον κοινωνικὸν τε καὶ ἡμερον, « di espellere e cacciar via dal novero (dei filosofi) Epicuro figlio di Neocle, perchè Epicuro era lodato per la sua vita ritirata e si pose come dottrina che non per natura l'uomo è socievole e mite » (3): ed è

(1) Philippson, *art. cit.* p. 294.

(2) Un elemento di paragone precorre anche nel paragr. 4: πίστευσόν μοι... οὐδέν δεῖ ἀνθρώπῳ πιστεύειν. Giova a intendere tutto l'insieme anche lo scorrere i paragrafi 7-20.

(3) Themist. *orat.* XXVI, p. 390, 21 Dindorf (324A Petav.) fr. 551 Us. Si può avvicinare forse Max. Tyr. 29, p. 302 (Davis) Ἐπίκουρον δὲ ἐξελεῖ λόγου καὶ ποιητικοῦ καὶ φιλοσόφου. Ma assoluta è la rispondenza con Cic. *fin.* I, 8, 26: *Tu quidem, inquit, totum Epicurum paene e philosophorum choro sustulisti.* Il *philosophorum chorus* è evidentemente lo stesso di Plat. *Theat.* 173b.

interessante osservare come sia messo un legame tra il λάθε βιώσας e la mancanza delle società. Nel pensiero, se non di Epicuro, almeno di Ermarco, l'immediato suo successore, questa ήμερότης era tanto lontana dall'essere secondo natura che solo dopo lunga attività delle leggi sull'uomo τὸ ἀνόητον τῆς ψυχῆς ποικίλως παιδαγωγηθὲν ἤλθεν εἰς τὴν καθεστῶσαν ήμερότητα « l'elemento irrazionale dell'anima umana, dopo essere stato educato in vario modo giunse alla tradizionale mitezza » (1). Possiamo dedurre da ciò che è tanto più evidente che senza ήμερότης era a maggior ragione impossibile postulare una socievolezza, che non poteva esserne che la conseguenza. I primi uomini, infatti, per anni e anni non avevano vissuto errando allo stato ferino? (2).

I difensori della φυσικὴ κοινωνία epicurea ricorrono a due altri testi, che ancora non abbiamo esaminato: Il primo è un passo di Porfirio che viene certo da buona fonte, poichè si tratta di Ermarco: οἱ δὲ ἀπὸ τοῦ Ἐπικούρου ὡσπερ γενεαλογίαν μακρὰν διεξιόντες φασὶν ὡς οἱ παλαιοὶ νομοθέται ἀπιδόντες εἰς τὴν τοῦ βίου κοινωνίαν πῶν ἀνθρώπων καὶ τὰς πρὸς ἀλλήλους πράξεις ἀνόσιον ἐπεφήμισαν τὴν ἀνθρώπου σφαγὴν καὶ ζημίαις οὐ τὰς τυχούσας προσῆψαν, τάχα μὲν καὶ φυσικῆς τινος οἰκειώσεως ὑπαρχούσης τοῖς ἀνθρώποις πρὸς ἀνθρώπους διὰ τὴν ὁμοίότητα τῆς μορφῆς καὶ τῆς ψυχῆς, εἰς τὸ μὴ προχείρως φθεῖρουν τὸ τοιοῦτον ζῶον ὡσπερ ἕτερόν τι τῶν συγκεχωρημένων, « Gli Epicurei, raccontando estesamente come in una lunga cronologia per generazioni (3), dicono che

(1) Porph. *abst.* 1,9; che la fonte sia Ermarco ha ricavato a ragione il Philippson (*art. cit.* p. 316) dal cap. 26 (ma vedi già Zeller, *op. cit.* III³, I, 455, n. 3).

(2) Lucr. 5, 931-32.

(3) γενεαλογίαν: cioè come nelle Γενεαλογίαι ioniche; e tale è il modo in cui Lucrezio (e Diogene d'Enoanda, fr. X W.) vede lo svolgersi della civiltà umana: è un progresso

gli antichi legislatori, per aver fatto attenzione alla comunità della vita negli uomini e ai loro rapporti reciproci, dichiararono empio l'omicidio e stabilirono pene non da poco — fors'anche perchè è propria dell'uomo una certa affinità naturale nei riguardi dell'uomo, a causa dell'uguaglianza di aspetto e d'anima — allo scopo di non uccidere tale vivente colla stessa facilità di un altro per cui l'uccisione è concessa » (1). Nel contesto risaltano due parole: *κοινωνία* e *οικείωσις*. La *κοινωνία* cui qui si accenna altro non è che la *κοινωνία* di cui parla Epicuro in κ. δ. 36-38, cioè in un fatto posteriore già a quelle *συνθῆκαι* che richiedevano l'esistenza di *πρὸς ἀλλήλους πράξεις*. Se poi esaminiamo attentamente tutto l'ultimo membro del periodo — quello appunto in cui compare l'*οικείωσις* — si vede con evidenza che non è più il pensiero di Ermarco, ma è un'aggiunta esplicativa di Porfirio, come mostra bene il *τάχα* introduttivo; il vocabolo *οικείωσις* non solo non è epicureo, ma qui è presente alla mente dell'autore il rapporto stoico d'influsso posidoniano tra *οικείωσις* e *δικαιοσύνη* che vien trattato in questa stessa opera in 3, 19 (2). Si aggiunga, inoltre, che di fronte all'aggiunta di Porfirio (introdotta da *τάχα μὲν*) si trova in quanto segue la vera causa secondo Ermarco: *οὐ μὴν ἀλλὰ τήν γε πλείστην αὐ-*

κατὰ γενεάς, di generazione in generazione. Anche Orazio, *serm.* I, 3, 112 dice: *tempora si fastosque velis evolvere mundi*, dopo aver in breve esposto l'evoluzione della vita nel mondo (v. 99-110), come premessa del fatto che *iura inventa metu iniusti fateare necesse est*: che è lo stesso tema svolto ampiamente in questo luogo di Porfirio.

(1) Porph. *abst.* I, 7.

(2) Cfr. Reinhardt, *Poseidonios*, p. 357. Certo non è dovuto a influsso di Teofrasto, come sostiene il Dirlmeier, *Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts*, in *Philol.* Spb. (1937), I, 71-92 e Plut. *am. prol.* 495 BC). È comunque interessante notare che la voce *οικείωσις* (come gentilmente mi comunica da Napoli la dott. Guerrieri) manca nel lessico epicureo manoscritto dell'Usener.

τίαν τοῦ δυσχερανθῆναι τοῦτο καὶ ἀνόσιον ἐπιφημισθῆναι τὸ μὴ συμφέρειν εἰς τὴν ὅλην τοῦ βίου σύστασιν ὑπολαβεῖν. ἀπὸ γὰρ τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οἱ μὲν παρακολουθήσαντες τῷ συμφέροντι τοῦ διορίσματος οὐδὲν προσεδεθήθησαν ἀλλῆς αἰτίας τῆς ἀνειργούσης αὐτοῦς ἀπὸ τῆς πράξεως ταύτης, οἱ δὲ μὴ δυνάμενοι λαβεῖν αἰσθησιν ἱκανὴν τοῦτου τὸ μέγεθος τῆς ζημίας δεδιότες ἀπέχοντο τοῦ κτείνειν προχειρῶς ἀλλήλους; «*ciò non di meno dicono che la causa maggiore della esecrazione per l'omicidio e della dichiarazione della sua empietà è la supposizione che esso non torni utile all'intero complesso della vita. Partendo da un principio di questo genere alcuni intesero l'utilità della disposizione e non ebbero affatto bisogno di una causa diversa da quella che vietava loro questa azione, altri invece, incapaci di rendersi ragione di ciò, per timore della gravità della pena si astennero dall'uccidersi reciprocamente con leggerezza*». Qui si compaiono genuini elementi epicurei, sovra tutto il συμφέρον, che trova conferma nei riguardi della giustizia in *x. δ. 31*. Come si vede il problema è impostato ben altrimenti e la οἰκείωσις τῶν ἀνθρώπων πρὸς ἀλλήλους, così caratteristicamente legata alla φυσικὴ κοινωνία degli stoici, non ha nulla a che vedere col pensiero di Ermarco, il quale è ben chiaro ed esplicito nelle sue affermazioni. Dopo un attento esame, dunque, nulla rimane che riguardi l'argomento che ci interessa; come in nulla si risolve anche il secondo passo, di Epitteto, il quale non abbraccia solo il punto della vita sociale, ma tocca anche altri argomenti su cui mi fermerò subito in seguito: Ἐπινοεῖ καὶ Ἐπίκουρος ὅτι φύσει ἐσμὲν κοινωνικοί· ἀλλ' ἅπαξ ἐν τῷ κελύφει θεῖς τὸ ἀγαθὸν ἡμῶν οὐκέτι δύναται ἄλλο οὐδὲν εἰπεῖν. πάλιν γὰρ ἐκείνου λίαν κρατεῖ, ὅτι οὐ δεῖ ἀπεσπασμένον οὐδὲν τῆς τοῦ ἀγαθοῦ οὐσίας οὔτε θαυμάζειν οὔτ' ἀποδέχεσθαι· καὶ καλῶς αὐτοῦ κρατεῖ. πῶς

οὐν ὑπονοητικοί ἐσμεν, οἷς μὴ φυσική ἐστὶν πρὸς τὰ ἔκγονα φιλοστρογγία; διὰ τί ἀποσυμβουλευεῖς τῷ σοφῷ τεκνοτροφεῖν; τί φοβῆ μὴ διὰ ταῦτα εἰς λύπας ἐμπέσῃ; « Anche Epicuro ha in mente che siamo per natura socievoli; ma una volta che ha posto nell'involucro il nostro bene non può più dire null'altro. A sua volta infatti egli insiste assai sul fatto che non dobbiamo ammirare nè accettare nulla che sia separato dall'essenza del bene: e bene vi insiste. Come dunque siamo concepibili noi, per cui non è naturale l'amore per i discendenti? Perchè sconsigli al saggio di allevare i figli? Perchè temi che a causa di questi incappi in dolori? » (1). Tenendo presente quanto ho detto riguardo alla φυσική κοινωνία a proposito di 2, 20, ritengo che il passo vada inteso così: « Anche Epicuro ho pensato alla società umana, che per noi è naturale; ma — una volta posto il bene nel nostro involucro — non può più dir nulla » in favore di quella società di cui si discute.

Le cose a mio parere sarebbero dunque così: Epicuro constata come elemento reale la socievolezza *attuale* tra gli uomini (Epitteto, 1, 23); ma si pone come dottrina che questa socievolezza non è per natura (Temistio). E dice agli uomini di non cadere nell'inganno (Epitteto, 2, 20): poichè la società umana non esiste per natura, l'uomo pensa ciascuno per sè (Lattanzio).

Restano così eliminati anche i contrasti che a prima vista parevano esistere; resta decisamente un fatto solo: che per Epicuro la vita sociale è un patto non naturale (ma nato dal λογισμὸς τοῦ συμφέροντος), utile e forse anche necessario, ma esterno, comprensibile solo per ragioni di sicurezza, per quanta se ne possa avere tra gli uomini (2).

(1) Epict. 1, 23, 1 sqq; fr. 525 e 19 Us.

(2) Non si dimentichi che l'interesse di Epicuro è tutto per il mondo contemporaneo, i cui viventi deve condurre alla felicità.

Quanto all'ultimo punto, quello che riguarda la famiglia, Epicuro nelle « Diaporie » raro dicit sapienti ineunda coniugia, quia multa incommoda admixta sunt nuptiis. Et quomodo divitiae et corporum sanitates et cetera, quae indifferentia nominamus, nec bona nec mala sunt, sed velut in meditullio posita usu et eventu vel bona vel mala fiunt, ita et uxores sitas in bonorum maiorumque confinio. Grave esse viro sapienti venire in dubium utrum bonam an malam ducturus sit (1). Il matrimonio cioè è concesso al filosofo solo a condizione che non sia di ostacolo alla sua ascesi. Anche qui in complesso valgono le stesse norme restrittive che Epicuro aveva posto per il μη πολιτεύεσθαι: l'uomo deve cercar di non forzare la propria natura, ma di persuaderla al meglio, disposto a cederle là dove questo non sia possibile. La somma dei passi di Seneca e del Laerzio è così chiara e così precisa nella citazione dell'opera da cui deriva, che nel suo ambito si deve ridurre anche l'οὐ γαμητέον di Epitteto (2).

Per i figli il Laerzio, nello stesso passo citato ora dalle stesse opere di Epicuro, dice καὶ τεκνοποιήσῃν τὸν σοφόν. Ma io son convinto che anche per il τεκνοποιήσῃν valgono le condizioni poste per ammettere il matrimonio; non avrebbe avuto altrimenti ragione d'essere introdotta una simile questione nelle Diaporie accanto a quella già vista. Anzi è assai probabile che le ragioni fossero le stesse, poichè Clemente Ales-

(1) Sen. fr. 45 Haase; Epic. fr. 19 Us. Che il passo provenga dalle Diaporie ce lo testimonia, oltre il venire in dubium = διαπορεῖν, Diogene Laerzio nel passo che corrisponde al testo di Seneca: καὶ μὴν καὶ γαμήσῃν καὶ τεκνοποιεῖν τὸν σοφόν, ὡς Ἐπίκουρος ἐν ταῖς Διαπορίαις καὶ ἐν ταῖς Περὶ Φύσεως, κατὰ περίστασιν δὲ ποτε τοῦ βίου γαμήσῃν (D. L. 10, 119) L'accenno agli ἀδιάφορα è senecano, data la terminologia stoica. La stessa posizione si ritrova poi, attraverso il tono malevolo, in Lact. div. instit. 3, 17, 5: qui odit uxorem, huic enumerantur caelibatus bona.

(2) Epict. diss. 3, 7, 19; fr. 525 Us.

sandrino dà proprio come ragione dell'evitare il matrimonio e la figliolanza i contrasti e i pesi che da essi derivano (1). Perciò anche qui bisogna intendere con una certa relatività l'οὐδὲ παιδοποιητέον di Epitteto e intenderlo al solito come un'immagine di Epicuro irrigidita dal polemizzatore nell'ardore della discussione (2). In questo caso è esatto il παιδοποιίαν παραιτεῖται di Clemente Alessandrino (3) che allude sempre alla medesima cosa, all'indirizzo che l'ascesi deve avere. Certo Epicuro non deve essere stato qui assoluto come (in confronto) era stato per il μὴ πολιτεύεσθαι, ma anche qui avrà posto davanti agli occhi degli uomini che lo ascoltavano gli svantaggi che il matrimonio e in particolare la prole portavano alla vita contemplativa; infatti « per questo dice che chi ha senno non si darà all'attività politica: sa infatti quali cose deve fare chi si dà alla vita politica » (4). Naturalmente questa è una spiegazione che ci dà di suo Epitteto, ma anche noi possiamo ben accettarla, perchè il parallelo tra vita politica e familiare poggia sulla preoccupazione dei turbamenti materiali e spirituali che entrambe possono apportare. Oltre ai motivi generici di Clemente, uno particolare ci resta ed è il dolore, il tormento che procurano i figli cattivi: *habenti malos liberos, orbitas praedicatur* (5). Per chiarire il pensiero di Epicuro è,

(1) Clem. Alex. *strom.* 2, 23, p. 189, 15 Stähli.: Δημόκριτος δὲ γάμον καὶ παιδοποιίαν παραιτεῖται διὰ τὰς πολλὰς ἐξ αὐτῶν ἀηθίας τε καὶ ἀφολλκὰς τῶν ἀναγκαϊοτέρων. συγκατατάσσεται δὲ αὐτῷ καὶ Ἐπίκουρος. Per chiarire la posizione di Democrito (e quindi di Epicuro), v. (subito qui oltre) *Vors. Dem.* B 275, 278 D., dove s'accenna chiaramente al problema.

(2) Epict. *diss.* 3, 7, 19 citato.

(3) Cfr. il passo citato qui sopra a pag. 77, nota 1.

(4) Epict. *diss.* 1, 23, 6. Cfr. del resto il frammento senecano citato poco più sopra.

(5) Lact. *div. instit.* 3, 17, 5; fr. 526, p. 320, 5 Us.; il tono di Lattanzio è, come al solito, iroso e vorrebbe essere ironico. Io metterei il passo tra le tante testimonianze di slealtà nei confronti degli Epicurei; qui però la colpa non è di Lattanzio,

però, necessario distinguere tra παιδοποιεῖν e τεκνοτροφεῖν. Questo ci fanno capire le parole di Epitteto: Ἄλλ'οἶδεν ὅτι ἂν ἄπαξ γένηται παιδίον, οὐκέτι ἐφ' ἡμῖν ἐστὶ μὴ στέργειν μηδὲ φροντίζειν ἐπ' αὐτῷ. ...ἀλλ' ὁμῶς εἰδὼς ταῦτα τολμᾷ λέγειν ὅτι "μὴ ἀναιρώμεθα τέκνα", « Ma Epicuro sa come una volta che ci sia nato un figliuolo, non stia più in noi di non amarlo e di non provvedere a lui.... Ma pur sapendo queste cose afferma: " non dobbiamo allevare figli" » (1).

Come stiano le cose ci può aiutare a comprendere Democrito, la cui posizione è strettamente analoga. Anch'egli sostiene: οὐ δοκεῖ μοι χρῆναι παῖδας κτᾶσθαι. ἐνορῶ γὰρ ἐν παίδων κτήσει πολλοὺς μὲν καὶ μεγάλους κινδύνους, πολλὰς δὲ λύπας, ὀλίγα δὲ τὰ εὐθιγλέοντα καὶ ταῦτα λεπτά τε καὶ ἀσθενέα, « a me non pare che ci si debba procurare figli: ben {vedo infatti nell'acquisto di figli molti e grandi rischi, molti dolori, ma pochi vantaggi e quei pochi miseri e insignificanti » (2); e quindi si trova anch'egli nella medesima condizione in cui più tardi Epicuro, come del resto aveva già notato Clemente. Ma nell'Abderita è ben chiara la posizione riguardo all'allevamento della prole; in un altro frammento tramandato dallo Stobeo si legge: πάντα γὰρ ἔκγονα κτᾶται κατὰ φύσιν ἐπωφελείης γε οὐδεμιᾶς εἵνεκα ἀλλ' ὅταν γένηται, ταιπωρεῖ καὶ τρέφει ἕκαστον ὡς δύναται καὶ ὑπερδέδοικε, μέχρι μικρὰ ἦ, καὶ ἦν τι πάθῃ, ἀνιᾶται,

cui tutt'al più si può muover l'accusa di non aver vagliato (fors'anche a bella posta dato lo scopo del suo scritto) l'attendibilità della sua fonte. Lo stile di questa serie di brevi, asciutte proposizioni incalzanti, la loro costruzione spesso simmetrica e spesso in forma approssimata al κλιμαξ fanno risalire la loro origine a qualche testo diatribico stoico-cinico. Ma ciò non toglie che anche qui, come poco sopra, Lattanzio riecheggi un genuino elemento epicureo.

(1) Epict. *diss.* I, 23, 5 e 7; fr. 525 Us. È verisimile che anche questo punto particolare fosse trattato nelle *Diaporie*.

(2) *Vors.* Democr. B 276 D.

«Tutti (gli animali) infatti procreano la prole secondo natura a causa d'alcun vantaggio: ma, una volta che sia nata, se ne preoccupano e la nutrono ciascuno come può e assai temono finchè è piccola e s'angustiano se le accade qualche male» (1). E a rincalzo aggiunge ancora: τεκνοτροφίη σφαλερόν· τὴν μὲν γὰρ ἐπιτυχίην ἀγῶνος μεστὴν καὶ φροντίδος κέκτηται, τὴν δ' ἀποτυχίην ἀνυπέριθετον ἐτέρῃ ὁδύνη, «L'educazione dei figli è cosa rischiosa: essa riesce solo attraverso lotte e preoccupazioni infinite; l'insuccesso poi, è causa di un dolore cui nessun altro può esser paragonato» (2). Qui tutto è chiaro: Democrito sconsiglia (οὐ δοκεῖ μοι) di procreare figli e quali ne sia il perchè risulta spiegato dalle ansie e dai dolori che il loro allevamento procura. Ora questi dolori, osserva Epicuro, nascono dal fatto che l'amore per la prole, *una volta che essa sia nata* (ὅτι ἂν ἀπαξ γένηται, Epitteto e così pure Democrito, fr. 278), è secondo natura e perciò, sempre una volta che essa sia nata, inevitabili sono quelle ansie su cui ci siamo soffermati. Chi ci documenta che Epicuro non aveva mai pensato di negare l'amore per i figli come fatto naturale è Demetrio Lacone, in un interessantissimo, ma lacunoso papiro ercolanense:

col. XLIV, 5

καὶ πῶς
 ὁ Ἐπίκουρος [ἀλόγως ἄ]ν ἔ-
 λεγεν πολ[λ]ᾶ[ις] μὴ φυσικὴν
 εἶναι [τ]ὴν [π]ρὸς τὰ τέκνα
 [σ]τ[οργήν;] κ
 N. AΩN.....ΥΓ.....
 τῆς φύσ[εως]
 πρὸς τὰ τέκνα
 ἔλεγεν

(1) Vors. Democr. B 278 D.

(2) Vors. Democr. B 275 D.; Stob. IV, 24, 29 W.

col. XLV

ΦΗC, ἐπειδήπερ ἀδιαστρό-
φως· φύσει δὲ πόνων εἶ-
ναι δεκτικός, ἐπειδὴ κα-
τ[[ατ]]ηναγκασμένως· φύ-
σει δὲ τὴν ἀρετὴν διώ-
κειν, ἐπεὶ συμφερόντως·
φύσει δὲ τὰς πρώτας τῶν
ὀνομάτων ἀναφωνήσεις
γεγονέναι λέγομεν· καθὼ

col. XLVI φύσει λέγομεν εἶναι καὶ]
τὴν πρὸς τὰ τέκνα στοργήν,]
ἐπειδήπερ οὐ κατηναγ-
κασμένως στέργουσιν οἱ
ἄνθρωποι τὰ ἔκγονα. τῶν
γὰρ κατ'ἀνάγκην γεινο-
μένων ἴδιον τὸ ἀκούσιον,
παρακολούθημα δι'ἀκουσίου
ἢ ἀντίπραξις, ὃ προδήλως
ἄπεστιν τῆς τῶ[ν] τέκνων
στοργῆς.

« E come Epicuro dovrebbe spesso dire senza aver una ragione che l'amore verso i figli non è secondo natura ?.....: (Si dice che l'uomo (?)) per natura è capace di subir fatica, poichè gli è necessario; e che per natura persegue la virtù, poichè gli è vantaggioso; per natura ancora diciamo che siano sorti i primi nomi pronunciati. < Per il che diciamo che per natura è anche l'amore verso i figli, > giacchè gli uomini amano all'infuori di ogni costrizione la loro prole. Propria dei fatti avvenuti per costrizione è la contrarietà e stretta conseguenza a causa della contrarietà è la reazione, il che, come è

evidente, non si verifica affatto riguardo all'amore per i figli » (1).

Tutto il passo di Demetrio ci lascia comprendere che su questo argomento doveva essersi sviluppata una accanita opposizione polemica da parte stoica, polemica che Epicuro non aveva avuto e le cui tracce si ritrovano ancora nei passi da noi studiati di Epitteto (2). Altri-

(1) Il testo di questo papiro (Pap. Herc. 1012 col. XLIV, 5 - col. XLVI, 11 De Falco) è molto lacunoso in alcuni passi e nonostante le cure del Crönert, dell'Usener, del Bignone e del De Falco, la sua costituzione lascia molto a desiderare. Tralascio perciò tutti i supplementi che non mi interessano o che non mi persuadono. Le due prime linee di col. XLVI sono supplite da me, con poca differenza, in fondo, da quello cui pensava il De Falco, che integra: φύσει δὲ νομίζεται εἶναι ἢ πρὸς τὰ τέκνα στοργή. Ma soprattutto mi dispiace il vago νομίζεται. Da chi? — Si osservi piuttosto la gradazione di col. XLV, dove si elencano tre tipi di fatti secondo natura: essi possono essere tali o per istinto naturale (ἀδιαστρόφως), come la nutrizione (a 1.2-3 si deve certo leggere τροφῆς), o per necessità (κατηγκασμένως), come la tolleranza dei travagli fisici, o per utilità (συμπερόντως), come il perseguire la virtù. La gradazione è significativa: primo grado è l'istinto ed è infatti l'istinto che spinge l'essere vivente verso il piacere (Cic. fin. 1, 9, 30; D. L. 10, 137 χωρὶς λόγου; Sext. Emp. adv. dogm. 5, 96 ἀδιδακτως), in particolare il piacere fondamentale del soddisfacimento di fame e di sete (fr. 409 Us.; S. 1. 33); secondo grado è l'accettazione di ciò cui costringono forze naturali, come le malattie fisiche, che non toccano la χαρὰ della anima (ne è esempio Epicuro stesso, cfr. fr. 138 Us.); terzo grado è la ragione che ci fa conoscere l'utile non immediato (cfr. Epist. Men. 132). Da quanto dice Demetrio si può inferire che l'amore per la prole non è del secondo tipo, poichè non c'è nè costrizione, nè reazione. Parrebbe di dover ammettere l'amore per i figli tra i casi del primo tipo, come il nutrimento o meglio come la tendenza al parlare articolato (cfr. cfr. fr. 334 Us.). Ma l'incertezza di col. XLIV e la mancanza di una più ampia conclusione dopo la col. XLVI non ci permettono di concludere nulla, su questo punto, che superi la generica probabilità.

(2) Che si tratti di una polemica antiepicurea tradizionale e che non investiva solo questo problema ci indica il fatto che lo svolgimento che segue al citato passo di Epitteto (2, 20, 6-11) è parallelo a Plutarco, *de latenter viv.* 3, 1128 F-1129 A: la polemica prende colore diverso a seconda dello spunto da cui parte, ma comune è il rinfacciare a Epicuro la sua costante ansia di venire in soccorso agli uomini, che è in contrasto col suo ideale di λαθεῖν βιώσαντα.

menti non ci si spiegherebbe il tono delle tre colonne del papiro e in specie quell'iniziale « E perchè Epicuro dovrebbe dire....? ». Evidentemente gli avversari avevano portato alle estreme conseguenze l'affermazione della scuola avversa; gli Epicurei non dicevano Μη ἀναϊρώμεθα τέκνα per voler abbandonare la loro prole, ma l'avvertimento ha un ben altro valore: non mettiamo al mondo figli e quindi non alleviamone, perchè una volta che son nati noi non potremo contrastare col naturale amore che ogni padre prova per la sua creatura e andremo così incontro a dolori che, secondo Democrito ⁽¹⁾, sono tra i più grandi che uomo possa provare. Epicuro quindi ammetteva l'amore naturale per la prole e ciò che afferma Epitteto, che cioè secondo il suo antico avversario agli uomini μη φυσική ἐστὶν πρὸς τὰ ἔκγονα φιλοστοργία, va inteso come una sua gratuita illazione, poggiata su una ormai vecchia polemica ⁽²⁾, e la conclusione che egli ne ricava, per cui Epicuro renderebbe l'uomo più stolto della pecora, più crudele del lupo, che pure amano i loro piccoli, è — voluto o no — un fraintendimento.

Del resto trovo che la posizione epicurea è assai

(1) È legittimo su questo particolare punto della trattazione servirsi del materiale democriteo giunto fino a noi, là dove ci manca quello epicureo: una volta infatti ammessa l'identità di posizione tra i due filosofi, secondo quanto sostiene Clemente in *stom.* 2, 23 (sopra citato a pag. 78) non è possibile pensare a un notevole divario di questioni particolari, a meno che si tratti di particolari del tutto secondari. Non soltanto in altre questioni, come già è stato bene osservato, Democrito è maestro e guida d'Epicuro, ma anche per questo problema, che ha una meno immediata attinenza con quello dell'εὐθυμία, per la quale, come vedremo, tanto pensiero antico dipende dal Maestro di Abdera.

(2) Epict. *diss.* 1, 23, 3, poco prima del passo citato più sopra (vedi anche pag. 79); che è un'illazione lo dimostra da sè il testo, che prosegue: διὰ τί ἀποσυμβουλεύεις τὸν σοφὸν τεκνοτροφεῖν; E da questo «sconsigliare al saggio d'allevare figli», indiscussamente epicureo, che lo Stoico deduce la sua precedente affermazione. Il testo è chiaro anche così, senza correggere, come fa lo Stellwag, διὰ τί dei codd. in διότι.

consona a quell'età; stato, società, famiglia non dovevano essere ideali luminosi in un mondo come quello ellenistico contemporaneo di Epicuro.

* * *

Concludendo questa rassegna di testi epicurei, viene manifesta una constatazione: la scuola filosofica che ha dato dichiaratamente peso notevole alla contemplatività nella vita è quella del κῆπος. Essa aveva spostato nettamente i termini della filosofia precedente (Platone) e di quella contemporanea (Accademia), scendendo dal mondo uranio e metafisico in terra per aiutare concretamente l'essere umano impegnato nella sua quotidiana fatica.

Certo questo atteggiamento dell'epicureismo implica una notevole rinuncia alla speculazione pura, ma risponde a delle necessità immediate. Di fronte al mutarsi del mondo politico e sociale posteriore ad Alessandro, la nuova scuola offre all'uomo il sistema del minimo sforzo naturalmente necessario, di un buon senso che eviti gli eroismi inutili, ma tenga temprato l'animo all'occasione, di un quieto vivere fuori dei disastri e degli scontri violenti della vita politica, un quieto vivere sentito a tal punto da consigliare il ritiro dalla vita sociale e familiare nella solitudine ricca di meditazione serena. Solo così l'uomo avrà veramente raggiunto la γαλήνη cui aspira, ottenendola non con voli trascendentali dell'anima, ma con un raccolto equilibrio tra anima e corpo. Nè vi può essere vita che più di questa contemplativa risponda all'ideale di Epicuro; di piaceri *ille et praeteritarum (voluptatum) memoria et spe consequenium sapientis vitam refertam putat* ⁽¹⁾. Dolce ricordo di sensa-

(1) Cio. *Tusc.* 3. 15, 33.

zioni gradevoli d'una vita in γαλήνη, in cui il saggio nulla ricorda di contrario alla sua διάθεσις personale che sia venuto a turbare la sua quiete; speranza di vita altrettale, piena di altrettanti beni quieti ed egoisticamente sereni per il futuro: è il trionfo dell'individualismo di fronte alla sconcertante povertà d'idee del nuovo mondo cosmopolita.

Questa, io direi, è più religione che filosofia e per molte cose richiede fede nelle parole del maestro più che fede nelle capacità razionali del proprio pensiero. Una religione senz'altro d'un genere del tutto particolare, ma come tale era sentita anche dal fondatore della scuola; una testimonianza indubbia ce lo prova: Epitteto ci rappresenta Epicuro che veglia alla luce della lampada e si leva presto alla mattina per dedicarsi a scrivere grossi volumi perchè gli uomini non cadano in errore ⁽¹⁾. La posizione dell'epicureismo nel mondo greco all'inizio del III secolo giustifica che Epicuro σοφὸν μηδένα φάναι πλὴν αὐτοῦ γεγονέναι καὶ τῶν μαθητῶν « dicesse nessuno esser stato veramente saggio all'infuori di lui e dei suoi discepoli » ⁽¹⁾.

L'ambiente stesso, il κῆπος; il legame che unisce i discepoli nella venerazione di Epicuro; l'amicizia che si instaura tra di loro costante e ferma; la comprensione delle necessità essenziali alla vita umana; tutto l'in-

⁽¹⁾ Epict. *diss.* 2, 20, 7. Anche togliendo il colorito accentuato dal tono diatribico dell'apostrofe, la sostanza rimane quello che è; gli stessi concetti sono ripresi pochi paragrafi più sotto (v. pag. 82 n. 2). Epitteto era in posizione assolutamente negativa rispetto all'Epicureismo e quel « perchè ti scalmani? » rivolto all'avversario è la miglior prova di questa incomprensione. Appunto per questo si può credere alla testimonianza, data contro voglia, del proselitismo che l'epicureismo aveva già nel suo iniziatore. Per l'immagine, del resto — in senso, naturalmente, positivo —, si confronti anche il lucreziano *noctes vigilare serenas* (I, 142) nel suo contesto. Per il tono polemico con cui gli avversari riassumono il particolare, vedi anche la citata n. 2 a pag. 82

⁽²⁾ Plut. *contra Epic.* b., 18, 1100A; fr. 146 Us.

sieme crea un'aura di conforto in un mondo tanto sconsolante. Per la prima volta è stato dato all'umanità un indirizzo contemplativo, che non cerca una speculazione, ma un quietismo raccolto.

L'epicureismo, staccando l'uomo dal mondo di cui non è cittadino, eliminando ogni suo intervento nella politica della sua città o dello stato in cui vive, lo ritrae in se stesso, alla ricerca di una quiete intima nata dal godimento di pochi beni spirituali.

CAPITOLO SECONDO

Lo stoicismo è tutt'altro che avverso alla vita pubblica (1); ma è solo il devoto legame di figlio a padre che intercorre tra l'uomo e il Dio, per cui gli Stoici professano la più alta venerazione, che mantiene l'uomo alle sue attività, costringendolo all'obbligo che il cittadino ha, nei confronti degli dei πολιοῦχοι, di partecipare all'attività pubblica: di per sé infatti i concetti di κόσμου πολίτης e degli ἀδιάφορα avevano un contenuto che doveva finir per condurre a un concetto contemplativo della vita. Il cittadino del mondo perdeva, checchè ne dicessero i filosofi stoici, ogni interesse per la minor patria cittadina, che naufragava nel cosmopolitismo.

In un mondo in trasformazione come quello greco del III secolo av. C., o anche come quello romano dell'Impero, non c'erano che due vie. Una era quella che avevano scelto gli Epicurei, di negare ogni partecipazione a una vita politica e pratica che respingeva ogni libertà e poteva mettere in pericolo l'esistenza stessa, per ritirarsi in una vita calma e serena, dove ogni timore era stato spento e l'uomo era *individuo* adagiato in godimento ἀφοβος e ἀθόρυβος che lo garantiva dai turbamenti delle cose maggiori di lui. Op-

(1) Si ricordi la stessa definizione stoica dell'uomo: τοῦ ἀνθρώπου ὄντος ζώου λογικοῦ θνητοῦ, φέσει πολιτικοῦ (Stob. ecl. II, 75 W.).

pure c'era la via su cui si erano messi gli Stoici. Certo, anch'essi lo ammettevano, la vita pubblica non è senza pericoli; ma è virtù del saggio non appartarsene altro che quando questi pericoli si facciano reali (1). E anche di altri interessi è fatta la vita del saggio, che concede molto alla sete di sapere, non potendo in realtà fare altrettanto per soddisfare la sete d'azione nella vita pubblica di uno stato autocratico. Ma anche gli Stoici ammettono che ciò che è possesso veramente consistente dell'uomo sono i beni dell'animo; il τέλος stoico è « vivere conforme a natura (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν), cioè secondo virtù » (2), per cui la felicità è la virtù (3): di qui pienamente indifferenti (ἀδιάφορα) sono le cose esteriori, gli onori, la fama, la stima, la vita, la morte (4). Sola, per l'uomo, deve contare la virtù conseguente a natura, una virtù rigida, con alcuni atteggiamenti che ricordano, se non la scuola, almeno gli insegnamenti di Antistene.

Lo stoicismo predica la partecipazione del saggio alla vita politica; ma lo stato ideale e l'ideale dello stato sono astratti, troppo astratti per avere un contenuto concreto, tanto più che nessuna norma è data all'uomo per la sua condotta politica, salvo quelle che regolano la sua vita filosofica. Essere ἀδιάφορος, ἀπαθής, αὐτάρκτης e partecipare alla turbinosa vita politica non sono cose che possono andare d'accordo nella realtà pratica e se, all'infuori dell'attivismo predicato dalla dottrina, vogliamo vedere la realtà, troviamo che nessuno degli

(1) Sen. ot. 3,2 *Accedet ad rem publicam sapiens, nisi si quid impediērit*. Vedi anche cap. III, pag. 258.

(2) D. L. 7, 87; fr. 179 Arn. *Convenienter naturae vivere* dice Cicerone, *fin.* 4, 6, 14.

(3) D. L. 7, 127; fr. 187 Arn.: αὐτάρκτη δὲ εἶναι αὐτὴν (= ἀρετὴν) πρὸς εὐδαιμονίαν, καθά φησι Ζήνων.

(4) Plut. *comm. not.* 5, 1060D; S. I. F. III, 139. Arn.: ὡς Χρῦσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ τοῦ προτρέπεσθαι γέγραπεν, ἐν τῷ κατ'ἀρετὴν βιοῦν μόνον ἐστὶ τὸ εὐδαιμόνως, τῶν ἄλλων, φησίν, οὐδὲν ὄντων πρὸς ἡμᾶς οὐδ'εἰς τοῦτο συνεργούντων.

scolarchi stoici si è dato alla *πραξις* (1). È certo che adiaforia e apatia non possono germinare che vita contemplativa. Lo osservava con sufficiente ampiezza già Plutarco: « Poichè proprio si trovano scritte molte cose dallo stesso Zenone e molte da Cleante e ancor più da Crisippo sullo stato e sul comandare e sull'esser comandati, sul render giustizia e sull'oratoria politica e giudiziaria, fin che si tratta di parole (2): ma poi non è fatto di trovare nella vita di nessuno di loro o una strategia, o una legislatura, o la partecipazione a qualche assemblea, o un patrocinio davanti ai giudici, oppure la partecipazione ad un'impresa militare in difesa della patria, o un'ambasceria, o una pubblica largizione; ma gustandosi un *otium* da stranieri (3), come fosse un loto dell'oblio, passarono tutta la vita — non breve, ma ben longeva — nelle discussioni e tra i libri e in mezzo alle passeggiate con i discepoli. Per tutto questo, dunque, è palese che vissero più secondo ciò che avevano scritto e ragionato gli altri che secondo ciò che da loro stessi era stato asserito, visto che si erano abbandonati totalmente a quella

(1) Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*, p. 43 e 48; Zeller, *op. cit.* III³, I, 297 espone bene come in potenza lo stoicismo contenesse tutti i presupposti atti a portare all'abbandono dell'attività politica.

(2) ὡς ἐν λόγοις. Il van Lynden, *de Panaetio Rhodio*, p. 84 sq., confronta questo passo con Cic. *legg.* 3, 14: *A. Etiam a Stoicis ista (cioè de magistratibus) tractata sunt? M. Non sane, nisi ab eo, quem modo nominavi, et postea a magno homine et in primis erudito, Panaetio. nam veteres verbo tenuis, acute illi quidem, sed non ad hunc usum popularem atque civilem, de re publica disserebant.* Il van Straaten, *Panētiūs*, Amsterdam 1946, p. 58 (e fr. 48), intende in contrapposizione *verbo tenuis* e *ad usum popularem*, quasi "théoriquement scientifique" e "pratiquement populaire". Non credo: *verbo tenuis* rimane fermo per *veteres* e per Panezio e bene lo intende il van Lynden col suo accostamento; la contrapposizione è a parer mio tra *acute*, « con sottigliezza teorica », e *ad hunc usum popularem*, come mostra il *quidem* apposto a *illi*.

(3) ἀλλ' ἐπὶ ξένῃς... γευσάμενοι σχολῆς: non si dimentichi il βίος ξενικός di Arist. *Polit.* 7, 2, 1324.

tranquillità (ἡσυχίαν) che lodano Epicuro e Ieronimo. Il bello è che lo stesso Crisippo nel libro IV delle *Vite* crede che la vita contemplativa non differisca per nulla dalla vita edonistica... E chi visse fino alla vecchiaia in questa vita contemplativa più di Crisippo, di Cleante, di Diogene, di Zenone e di Antipatro? Essi che persino lasciarono la loro patria, nulla avendo da lamentarsi, ma per poter vivere in tranquillità nell'Odeo e sullo Zostere standosene oziosi e tenendo dotti discorsi... Così si comporta quel Crisippo, il vecchio, il filosofo, quello che loda la vita regia e politica, e che crede per nulla differenti un'esistenza contemplativa e una godereccia » (1).

Da fonte comune con quella da cui scende Plutarco deriva anche Seneca, che smorza, però, la pungentezza dell'osservazione, anche se non ne modifica essenzialmente il concetto: *Duae maximas in hac re dissident sectae Epicureorum et Stoicorum, sed utraque ad otium diversa via mittit. Epicurus ait: non accedet ad rem publicam sapiens, nisi si quid intervenerit* (2); *Zenon ait: accedet ad rem publicam, nisi si quid impedierit*. E aggiunge come commento *alter otium ex proposito petit, alter ex causa* (3). Altrove Seneca si esprime più esplicitamente ancora: *Promptus, compositus sequor Zenona, Cleanthem, Chrysippum; quorum tamen nemo ad rem publicam accessit, et nemo non misit* (4). Due sono gli esempi di Stoici famosi che

(1) Plut. *Stoic. repugn.* 2, 1033B-D. Cfr. ancora Plut. *ib.* 5, 1034B (S.V.F. I, 27; III, 702).

(2) Cfr. per es. Plut. *tranq. an.* 2, 466A.

(3) Sen. *ot.* 3,2; S.V.F. I, 271 Arn. Altre affermazioni di Zenone sono in D. L. 7,3 e 121; fr. 222, 270 Arn. Questa stessa affermazione di Zenone si trova in D. L. 7, 121, III, 697 Arn. attribuita a Crisippo (vedi pag. 98).

(4) Sen. *tranq. an.* 1,7; fr. 291 Arn. La testinonianza di Seneca ci è importante, perchè Plutarco ha spesso l'acredine della polemica, come in parte anche qui, e non sempre si può essere certi dell'autorità che gli si debba attribuire, se non ci sia un passo parallelo a conferma.

hanno vissuto la vita pratica dello stato, Seneca e Marco Aurelio: e sono i due in cui il desiderio e lo stimolo alla vita contemplativa appaiono più vivaci. Epitteto poi è tutto una contemplatività ideale, anche se la diversità dei problemi che lo urge lo fa, nelle sue lezioni, scrupolosamente stoico e pronto a spronare all'esplicazione delle proprie attività individuali nei confronti della vita pubblica. Ma a che vale questa ortodossia esteriore, quando nessuno dei maestri ha dato l'esempio pratico di attenersi? Epitteto conduce quella che a giudizio di Seneca possiamo chiamare vita contemplativa. Da Zenone a Marco Aurelio anche lo stoicismo è percorso da un filone di contemplatività che è rimasto più nelle intenzioni che nelle esplicite espressioni dei filosofi. Praticamente anche per gli Stoici è bene che il sapiente si ritiri nella sua autarchia e non scenda in un determinato stato per amministrarlo; ma teoricamente no: deve ognuno di noi dar opera nella patria minore ad esplicare le mansioni di cittadino della patria maggiore (1). Un punto di contatto con gli Epicurei c'è: il saggio non ha bisogno dello stato, nè della vita sociale, la sua autosufficienza lo rende superiore a queste necessità.

Se Zenone è assoluto nella dichiarazione del principio, secondo il quale il saggio deve partecipare alla vita civica (e non parteciparvi, per lui, equivale ad essere uno dei φαῦλοι), la posizione di Cleante non è meno rigida (2). Ma interessante è un relativo addol-

(1) Come noterà Plutarco, *Stoic. rep.* 5, 1034 B, τὰ δόγματα (degli Stoici) ταῖς χρείαις ἀνάρμοστα καὶ ταῖς πράξεσι.

(2) Lo stesso si può dire degli altri: così di Perseo, autore di una Πολιτεία Λακωνική (Athen. 4, 140B) che, come appare dal parallelo che il Hirzel istituisce con Senofonte (*Untersuchungen*, II, 77), non poteva mirare a nessuna contemplatività. Così pure Sfero, per cui vedi F. Ollier, *Le philosophe stoicien Sphairos et l'oeuvre réformatrice des rois de Sparte Agis IV et Cléomène III* in *Rev. Et. gr.* 49 (1936), pp. 536-70.

cimento in Crisippo: dargli troppo peso sarebbe fallace, perchè in frammenti isolati non ci si deve lasciar trascinare dalle parole senza ambientarle nell'insieme delle dottrine, del pensiero. Il filosofo di Soli, « interrogato perchè non prendesse parte all'amministrazione dello stato, disse che era perchè, se avesse compiuto atti disonesti, sarebbe dispiaciuto agli dei, e se ne avesse compiuti di onesti, invece sarebbe dispiaciuto ai concittadini » (1). Appunto qui viene a proposito ricordare quanto di Crisippo ci ricorda un'altra fonte: *Adice nunc quod e lege Chrysippi vivere otioso licet: non dico ut otium patiat, sed ut eligat. Negant nostri sapientem ad quamlibet rempublicam accessurum* (2). Quindi l'astensione dall'attività di governo va intesa limitata al caso che esso sia cattivo e non garantisca la dignità e la sicurezza del saggio, e non in senso assoluto: il sapiente, perciò, non deve gettarsi a capofitto nella politica, qualunque sia il governo dello stato (3): Così sempre Crisippo nel libro IV del *Περὶ Βίων* esprime la sua convinzione che l'uomo assennato non abbia grandi occupazioni ed attività: *Οἶμαι γὰρ ἔγωγε τὸν φρόνιμον καὶ ἀπράγμονα εἶναι καὶ ἰδιοπράγμονα, καὶ τὰ αὐτοῦ πράττειν, ὁμοίως τῆς τ'αὐτοπραγίας καὶ ὀλιγοπραγμοσύνης ἀστείων ὄντων* (4). E ancora dichiara: "Οσοὶ δ'ὕπολαμβάνουσι φιλοσόφοις ἐπιβάλλειν μάλιστα τὸν σχολαστικὸν βίον, ἀπ'ἀρχῆς τί μοι δοκοῦσι διαμαρτάνειν, ὑπονοοῦντες διαγωγῆς τινος ἕνεκα δεῖν τοῦ-

(1) Stob. flor. II, 192, 10 H.; III, 694 Arn.

(2) Sen. ot. 8, 1; III, 695 Arn.

(3) Vedi anche Stob. ecl. II, III, 3 W. (III, 690 Arn.): *μη πολιτεύσθαι δὲ ἐάν τι <κωλύη> καὶ μάλιστ' <ἀν> μηδὲν ὠφελεῖν μέλλῃ τὴν πατρίδα, κινδύνους δὲ παρακολουθεῖν ὑπολαμβάνῃ μεγάλους καὶ χαλεπούς ἐκ τῆς πολιτείας.* Il contenuto è sicuramente crisippeo, come lo è già II, 100, 10 (III, 686 Arn.) che precede direttamente. Con quanto precede il testo da noi riportato si metta a raffronto la citazione crisippea di III, 691 Arn. Vedasi anche pag. 98 n. 1.

(4) Plut. Stoic. repugn., 20, 1043B; III, 703 Arn.

το ποιεῖν, ἢ ἄλλου τινὸς τούτω παραπλησίου, καὶ τὸν ὅλον βίον οὕτω πῶς διεκλύσαι· τοῦτο δ' ἔστιν ἂν σαφῶς θεωρηθῆ ἡδέως, « Quanti opinano che la vita contemplativa convenga ai filosofi, mi pare che sbagliano fundamentalmente, se pensano che questo debba avvenire per sistema di vita o per qualche cosa di simile e che debba trascinarsi così tutta l'esistenza: questo, a ben considerare, è vivere da edonisti » (1). Qui è la spiegazione logica dal punto di vista di Crisippo: egli vuole da un lato che il suo *otium* non sia frainteso e non venga confuso con la quiete degli Epicurei (vedi accenno a ἡδέως ζῆν). D'altro lato siamo noi che dobbiamo chiarire il valore di ἀπράγμων e a questo scopo ci è utile Diogene Laerzio che dice τοὺς σπουδαίους... ἀπράγμονας εἶναι· ἐκκλίβειν γὰρ τὸ πράττειν τι παρὰ τὸ καθῆκον (2): ἀπράγμων e ὀλιγοπράγμων sono il contrario della πολυπραγμοσύνη in cattivo senso (3). Βίος ἀπράγμων non è βίος σχολαστικός, ma qualche cosa di diverso e di meno; infatti quest'ultimo ha qualche cosa di sistematico, è una διαγωγή che vale per tutta l'esistenza, ciò che non può essere ammesso da uno Stoico, il quale invece ammette l'ἀπραγμοσύνη come cosa che, pur frenando notevolmente l'attività dell'uomo, la frena solo in ciò che è παρὰ τὸ καθῆκον (4). Che questa nostra interpretazione sia vera ci assicura un altro frammento di Crisippo, tolto dal Περὶ τῶν δι' αὐτὰ αἰρετῶν, dove si afferma: Τῷ γὰρ ὄντι φαίνεται ὁ κατὰ τὴν ἡσυχίαν βίος ἀκίνδυνόν τι καὶ ἀσφαλές ἔχειν, οὐ πάνυ τῶν πολλῶν δυναμένων τοῦτο συνιδεῖν, « In realtà ap-

(1) Plut. *Stoic. refugn.* 2, 1033D; III, 702 Arn.

(2) D. L. 7, 118; III, 649 Arn.

(3) Cfr. Bonhöffer, *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, p. 114, n. 35.

(4) Non è perciò assolutamente necessario pensare « dass eben Chrysipp offenbar eine doppelte Musse, eine fleischliche und geistige, unterschieden hat » (Bonhöffer, *op. cit.* p. 118, n. 68).

pare che la vita in tranquillità abbia in sé qualche cosa di lontano dai pericoli e di stabilmente sicuro, benchè non possa affatto comprenderlo la massa » (1).

Non va dimenticato oltre tutto che Crisippo è il primo ad ammettere come una delle vite preferibili quella scientifica: τρεῖς δὲ προηγουμένους εἶναι βίους, τὸν τε βασιλικὸν καὶ τὸν πολιτικὸν καὶ τρίτον τὸν ἐπιστημονικόν. Ma la vita « scientifica », così vicina a quello che sarà il βίος θεωρητικὸς dei successori di Crisippo, è ancora ancella delle altre due e non ha parità di diritti con le altre (3).

Crisippea si deve perciò pensare anche la fonte di un lungo passo di Seneca, che si lega bene con tutta questa concezione del βίος θεωρητικὸς in Crisippo: *Errare mihi videntur qui existimant philosophiae fideliter deditos contumaces esse ac refractarios contemptores magistratuum aut regum eorumve per quos publica administrantur. ex contrario enim nulli adversus illos gratiores sunt: nec immerito. nullis enim plus praestant quam quibus frui tranquillo otio licet.... At ille vir sincerus ac purus, qui reliquit et curiam et forum et omnem administrationem rei publicae ut ad ampliora secederet, diligit eos per quos hoc ei facere tuto licet solusque illis gratuitum testimonium reddit et magnam rem nescientibus debet.... Confitebitur ergo multum se debere ei, cuius administratione ac providentia contingit illi pingue o-*

(1) Plut. *Stoic. repugn.*, 20, 1043B; III, 704 Arn. Non si dia, però, nemmeno qui un eccessivo valore alla vita κατὰ τὴν ἡσυχίαν: ἡσυχος è il saggio in quanto ἀπαθής e ἡσυχία val più "tranquillità intima" dell'animo, che "tranquillità" esteriore dalle azioni (cfr. S. V. F. III, 632 Arn.).

(2) Stob. II, p. 109, 10 W. (III, 686 Arn.). La sicurezza che la distinzione sia crisippea ci è data da Plut. *Stoic. repugn.* 2, 1033F 'Ο Χρύσιππος... ὁ τὸν βασιλικὸν καὶ πολιτικὸν ἐπαινῶν βίον, dove vengono indicati i due βίoi di primo piano. Già Erillo τέλος εἶπε τὴν ἐπιστήμην (D. L. 7, 165; I, 411 e segg. Arn.).

(3) Così si spiega che questo terzo βίος in Plutarco sia ommesso.

tium et arbitrium sui temporis et imperturbata publicis occupationibus quies (1). Che si tratti di testo di origine stoica, nessun dubbio; che la fonte sia greca potrebbe aiutarci a scorgerlo quell'indicare l'autorità politica, ogni volta che se ne parli, nella forma monarchica (2): l'impersonare l'autorità nel βασιλεύς è proprio di un Greco, Seneca difficilmente ci avrebbe pensato, perchè non era nella mentalità romana pensarlo. Dare la paternità del concetto a Crisippo non pare infondato, se si pensa all'atteggiamento suo quale traspare dai frammenti or ora citati, anche se l'intensità dei colori è stata aumentata da Seneca, che era giunto a una ben differente maturazione del problema del βίος θεωρητικός; forse ci possiamo servire di alcuni minuti riscontri: per Crisippo la folla non può συνιδεῖν quell'ἀκίνδυνόν τι καὶ ἀσφαλές che è proprio della vita κατὰ τὴν ἡσυχίαν e qui il saggio deve questa sicurezza *nescientibus*, cioè a gente che non comprende che cosa dà; per Crisippo sono molto vicine l'αὐτοπραγία e l'ὀλιγοπραγμοσύνη, come qui s'affiancano l'*arbitrium sui temporis* e l'*imperturbata publicis occupationibus quies*, contraria appunto alla πολυπραγμοσύνη (3). Si aggiunga che Crisippo aveva esaminato i rapporti tra saggio e sovrano proprio in quel Περὶ Βίων, da cui derivano i passi citati da Plutarco (4); ora anche

(1) Sen. *epist.* 73, I, 4 e 10; Crisippo è quasi sicuramente fonte mediata.

(2) Stoici in particolare i paragrafi 4 e 9, che si rifanno a una singolare casistica stoica sul modo di rendere il benefico e di mostrare la gratitudine. Vedi per l'altro punto, *magistratum ac regum*, più sotto *rex* non più mitigato da *magistratus*, nè dall'espressione — forse aggiunta da Seneca, cui *rex* non era vocabolo consueto — *eorumve per quos publica administrantur*. È probabile che il greco avesse qualche cosa come ἀρχοντάς τε καὶ βασιλέας ἀτιμάζοντες.

(3) Per il concetto qui espresso, cfr. anche Democr. B 253 D. (il primo periodo). Per la κατήχησις τῶν πολλῶν, cfr. cap. III, pag. 270.

(4) Plut. *Stoic. repugn.* 20, 1043B (III, 691 Arn.): ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Βίων.

qui il saggio è considerato in rapporto ai re e ai governanti.

Il complesso di Plutarco più Seneca rende l'immagine di un filosofo, che, per essere stoico, aveva una particolare comprensione per le necessità contemplative della vita: al punto che vien fatto di pensare che abbia ragione il Laerzio a porre in bocca a Crisippo il famoso « *accedet sapiens ad rem publicam, nisi si quid impedierit* », che Seneca attribuisce a Zenone ⁽¹⁾. Certo Crisippo è la figura più idonea ad aver mitigato la primitiva durezza dello Stoicismo e a concedere molto alle circostanze ⁽²⁾.

Ormai la posizione raggiunta da Crisippo si impone anche per questo problema a tutto lo stoicismo a lui posteriore; l'interesse per l'uomo si accresce e, pur restando immobile la definizione di τέλος, esso viene interpretato da ogni pensatore secondo la sua posizione personale ⁽³⁾: ciò che interessa nella visione di questa filosofia è il modo: preferibile la vita razionale, ma tra βίος πρακτικός e θεωρητικός ο έπιστημονικός, tra *actio* e *mentis agitatio* ⁽⁴⁾ la vita è pur sempre una ed è attraverso la ragione che si compie l'unione tra vita contemplativa e vita attiva: filosofare è τὸ ἄ πρέπει καὶ ἄ προσήκει... λόγῳ μὲν ἀναζητεῖν, ἔργῳ δὲ

(1) D. L., 7, 121, dov'è citato il primo libro del περὶ Βίων: πολιτεύεσθαι... τὸν σοφόν, ἀν μὴ τι κωλύῃ. Seneca, attribuendo a Zenone la massima del *de otio*, se non è stato impreciso, ha probabilmente voluto porre di fronte i due capiscuola dello stoicismo e dell'epicureismo (così anche Waltz, *Vie de Sénèque*, 1909, p. 47, n. 2).

(2) Si ricordi sopra tutto il passo già citato di Seneca *ol.* 8,1, col raffronto di Stob. II, III, 3 W. (III, 690 Arn., riportato a p. 94). Anche il Pohlenz, *Antikes Führertum*, p. 47: « Chrysipp hatte... auch die Vorzüge der ἀπραγμοσύνη gerühmt ».

(3) Vedi anche van Straaten, *op. cit.*, p. 144-149.

(4) Cic. *off.* I, 5, 17; anche se i vocaboli cambiano, c'è sempre, come qui tra Crisippo e Panezio, uno sviluppo, che, per quanto notevole, parte da posizioni comuni, che sono il patrimonio base di tutto lo stoicismo.

πράττειν ⁽¹⁾. Allo stesso modo sarebbe errore intendere che Seneca voglia sdoppiare la filosofia, quando dice: *philosophia autem et contemplativa est et activa: speciat simulque agit* ⁽²⁾; anche qui è unità e la filosofia è superiore alle altre attività dell'ingegno umano perchè è *ars vitae* ⁽³⁾ e come tale è la sola che sappia arrivare ad un'unità dell'uomo nei suoi elementi antitetici.

Prima di passare a seguire lo sviluppo di questi concetti nei riguardi del problema dei βίοι nel pensiero stoico postcrisppeo e di vedere fin dove il maestro di Soli abbia fatto sentire il suo influsso, è bene chiarire che lo stoicismo a lui posteriore è spesso sordo ai suoi insegnamenti a proposito di una vita non attuosa; è bene perciò anche chiarire che valore hanno θεωρεῖν e θεωρητικὸς presso questi filosofi. Un esempio: quando Epitteto si domanda ταῦτα οὖν τίνος ἐστὶ θεωρεῖν; « Di chi è dunque proprio considerare questi problemi teorici? », come risponde? τοῦ σχολάζοντος. ἔστι γὰρ φιλοθέωρον ζῆνον ἄνθρωπος. Ora questa contemplazione ha i suoi *decreta*, δόγματα ⁽⁴⁾, è ricerca e conoscenza del vero, è premessa teoretica dell'azione: vera contemplatività praticamente non è mai; ma ha un suo peso, perchè è l'infiltrarsi d'un atteggiamento del pensiero anche nel campo che gli era più ostile. Comunque la posizione di esortazione alla vita pubblica, limitata da

⁽¹⁾ Muson. p. 76, 14 H.; Stob. III, 4. Cfr. anche la definizione di τέλος secondo Posidonio.

⁽²⁾ Sen. *epist.* 95, 10 (posidoniano?).

⁽³⁾ Sen *epist.* 95, 7; cfr. anche 95, 8 e 12 sqq. e Pohlenz, *Die Stoa*, I, 22.

⁽⁴⁾ Epict. *diss.* I, 29, 58; Sen. *epist.* 95, 11. Cfr. Bonhöffer, *Epiktet und die Stoa*, p. 7; alla stessa pagina è citato Epict. *diss.* 4, 8, 24, secondo cui l'ἀκρίβωσις dei θεωρήματα δύσκολα non è compito del καλοκάγαθός; ἀκρίβωσις, parola che si adatta a una contemplazione teoretica, non a un programma di vita pratica.

condizioni che garantiscano il decoro spirituale del saggio, è attribuibile in genere a tutta la cosiddetta Stoa di mezzo. Anche Panezio, interessandosi dal punto di vista teorico al problema della vita politica, accentua — in confronto a Crisippo — l'atteggiamento dei primi Stoici ⁽¹⁾; ma allo stesso tempo da un lato il crescente influsso di Platone e di Aristotele ⁽²⁾ e dall'altro il contatto con lo stato romano gli fanno infondere un più positivo e preciso contenuto a quell'ideale dello stato che nei suoi predecessori era rimasto assai nebuloso. Certo non va sottovalutata l'importanza del fatto che egli sia vissuto a contatto col circolo di Scipione Emiliano, che ha egli plasmato nel suo sforzo di propagare nella società romana il pensiero filosofico greco, ma da cui ha anche molto attinto. Quale sia la posizione di Panezio come teorico della politica ci dicono le opere di Cicerone che a lui si sono ispirate. Ma è vero che c'è in lui una nuova maturazione nel campo dell'etica pratica, di cui non è improbabile che abbia trovato uno stimolo in Crisippo, anche se il suo pensiero si svolge secondo direttrici del tutto personali, che sarà interessante soffermarci, più oltre, a studiare.

La posizione di Posidonio, invece, è resa complessa dalla sua concezione di simpatia cosmica; ma Posidonio è attivista: per chi riportava a *συμπάθεια* tutto il creato, non era possibile intendere un'umanità distaccata in singoli individui ⁽³⁾. L'*ἀοχλησία* è un falso

⁽¹⁾ Cic. *resp.* I, 2, 3.

⁽²⁾ Cic. *resp.* 3, 33 sqq. (discorso di Lelio); Pohlenz, *R.E.* XVIII, 2, col. 426 e 437. Vedine un accenno anche in *Hor. carm.* I, 29, 10-11 *nobilis libros Panaeti Socraticam et domum* (Hirzel, *op. cit.* II, 367-69); cfr. fr. 57 v. Str.: *ἦν γὰρ ἰσχυρῶς φιλοπλάτων καὶ φιλοαριστοτέλης*. Per le preferenze di Panezio, cfr. Cic. *fin.* 4, 28, 79 (= fr. 55 v. Str.).

⁽³⁾ cfr. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, p. 183: «Auch was die menschliche Gemeinschaft eint, ist "Sympathie"»; Pohlenz, *Die Stoa*, II, 121.

τέλος, di fronte a quello vero, la virtù: all'ἀοχλησία e al βίος θεωρητικός rende propensi la ἡδονή ed essi, perciò, non possono essere fondamentali nella definizione della vita ideale. Questo concetto riappariva nel suo Περὶ τοῦ κατὰ περίστασιν καθήκοντος, se, in quella sezione del primo libro del *de officiis* ciceroniano che a lui risale, si legge: *si contigerit ea vita sapienti ut, omnium rerum adfluentibus copiis, omnia quae cognitione digna sint summo otio secum ipse consideret et contempletur, tamen, si solitudo tanta sit ut hominem videre non possit, excedat ex vita* (1). Lo stesso concetto con più decisione riappare altrove: *magis est secundum naturam pro omnibus gentibus, si fieri possit, conservandis aut iuvandis maximos labores molestiasque suscipere... quam vivere in solitudine non modo sine ullis molestiis (ἀοχλησία), sed etiam in maximis voluptatibus (ἡδονή) abundantem omnibus copiis, ut excellas etiam pulchritudine et viribus* (2). La κοινωνία umana è anche qui in primo piano come elemento essenziale nel valutare la virtù e il saggio. Posidonio dichiara come τέλος τὸ ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὄλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν καὶ κατασκευάζοντα αὐτὴν κατὰ τὸ δυνατόν, «il vivere contemplando la verità e l'ordinamento del tutto e realizzandolo per quanto possibile» (3) e se si vuol vedere col Hirzel (4) in questo una dualità tra una virtù puramente teoretica e una virtù pratica, non è da dimenticarsi che, per quanto la σοφία sia *princeps omnium virtutum*, pure

(1) Cic. *off.* 1, 43, 153. Tutto lo spirito di 1, 152-161 — che deriva da Posidonio e non da Panezio — è fortemente differente da quello di tutta la parte precedente. V. inoltre Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, 1930, p. 120.

(2) Cic. *off.* 3, 5, 25. Per questa sezione cfr. Pohlenz, *Cicero de officiis III*, in *N. G. G.*, 1934, 1-12 e Philippson, *Philol. Woch.*, 1936, 753.

(3) Clem. Alex. *strom.* 2, 183, 10 Stähl. Su questa definizione, v. anche pag. 259 n. 3.

(4) *Untersuchungen cit.* II, 518-19.

societas generis humani cognitioni anteponenda est (1). E l'apparente contrasto tra le due affermazioni non va attribuito a confusione di Cicerone, come vuole il Hirzel; ma si risolve in quella distinzione tra la virtù individuale e la virtù sociale che già si trova in Panezio: *etenim* — dirà Cicerone, con concetti presi a Posidonio (2) — *cognitio contemplatioque naturae* (è sempre dunque contemplazione intellettuale) *manca quodam modo et incohata sit, si nulla actio rerum consequatur*. Altra conclusione non ci si poteva aspettare.

Abbiamo seguito fin qui una sottile vena di contemplatività tutta teoretica, che non riesce a reggere all'ideale sempre più vivo della *κοινωνία* umana e dell'attività sociale che ad essa consegue: chi, per questi filosofi, sarebbe talmente avido di conoscenza teoretica (3) che, se nella sua contemplazione *ei... subito sit allatum periculum discrimenque patriae... non illa omnia relinquat atque abiciat?* (4): Ma anche gli Stoici romani, fatta eccezione per Seneca — così sensibile agli umori e alle correnti del suo tempo — restano nella scia dei grandi pensatori della scuola: l'ultima grande mente era stata quella di Posidonio e la speculazione non procede oltre le posizioni da lui raggiunte, anzi tende ad abbandonarne alcune. Anche Epitteto, con tutta la sua grandezza morale, ha una sua caparbità filosofica che lo trattiene sul cammino già tracciato: non solo le sue espressioni, i suoi esempi,

(1) Cic. *off.* I, 43, 153 e 154.

(2) Cic. *off.* I, 43, 152. Forte è su Posidonio anche l'influsso dell'*εὐθυμία* paneziana, che egli a sua volta diffonde.

(3) Si noti: *in perspicienda cognoscendaque rerum natura*; specie con Posidonio il *θεωρεῖν* ritorna ad una filosofia della natura: v. anche pag. 121, n. 1.

(4) Cic. *off.* I, 43, 154. Sono parole che si rifanno a teorie posidoniane.

i suoi interessi sono quelli del passato stoico, ma egli stesso è più stoico, forse, dei Maestri per la sua rigidità nell'applicare e nel propagare la dottrina ⁽¹⁾; rigorismo in cui vediamo profondi riflessi del cinismo attraverso l'influsso della diatriba.

Un uomo come Musonio Rufo non poteva esser propenso alla vita contemplativa, se per essa intendiamo quella degli Epicurei o quella che, come vedremo, si diffondeva nella scettica società del primo secolo. Ma, a guardare in lui con attenzione, si può scorgere una contemplatività non molto diversa da quella di tutto il precedente stoicismo. Strano questo persistere di ideali filosofici in tempi tanto diversi da quelli in cui essi erano nati? Non direi; più che segno della decadenza speculativa, è indizio di un tenace attaccamento a qualche cosa che non era più e non poteva più essere, una libertà che era morta e che nulla poteva far risorgere. Questo ci spiega anche perchè tanto invisibili fossero i filosofi e i loro adepti agli imperatori di quell'età.

Inteso il θεωρεῖν come una speculazione del vero, comprendiamo il modo in cui Musonio vede l'esilio, il matrimonio, la vita in campagna. Questa ultima non vale per sè, per la vita contemplativa che in essa si può condurre, ma perchè τῇ ψυχῇ παρέχει σχολὴν πλείονα διανοεῖσθαι τι καὶ ζητεῖν παιδείας ἐχόμενον. I lavori dell'agricoltura, specie se non sforzano troppo il corpo, ταῦτ'οὐκ ἀπείργει τὴν ψυχὴν ἐκλογίζεσθαι τι τῶν κρείττωνων καὶ τῶν τοιούτων λογισμῶν αὐτὴν αὐτῆς γίνεσθαι σοφωτέραν, οὐ δὲ καὶ μάλιστα πᾶς φιλόσοφος ἐφίεται. Onde conclude: « Per tutto questo io amo moltissimo la pastorizia; che se appunto ci si dedica al contempo alla filo-

(1) Cfr. Bonhöffer, *Epiktet und die Stoa*, p. 3, 33; Barth, *die Stoa*, p. 63 sg. Riflessi paneziani compaiono qua e là.

sofia e ai lavori dei campi, nessun altro tipo di vita metterei a confronto di questa, nè alcun altro acquisto preferirei» (1). Che si vuole come compromesso più chiaro ed evidente di questo? Non certo ritirarsi in una meditazione intima, che spregi la vita attiva, ma agire e meditare insieme: è ancora la filosofia che *spectat simulque agit*. Ma Musonio arriva a trovare che la vita in campagna permette ἀπειναι τῶν ἀστικῶν κακῶν, ἅπερ ἐμπόδιον τῷ φιλοσοφεῖν, « d'esser lontani dai mali della città, che sono un impedimento per il filosofare » (2). E più esplicitamente ancora si esprime a proposito dell'esilio: Πῶς μὲν οὐκ ἂν ἡ φυγή καὶ συνεργοίη πρὸς τοιοῦτον (cioè πρὸς μάθησιν καὶ ἄσκησιν), παρέχουσα γε σχολὴν καὶ ἐξουσίαν τοῦ μανθάνειν τε τὰ καλὰ καὶ πράττειν μᾶλλον ἢ πρότερον, ἅτε μήθ' ὑπὸ πατρίδος τῆς δοκούσης περιελκομένοις εἰς ὑπηρεσίας μήτε ὑπὸ φίλων τῶν δοκούντων ἢ συγγενῶν ἐνοχλουμένοις, οὔτινες ἐμποδίσαι δεινοὶ καὶ ἀποσπάσαι τῆς ἐπὶ τὰ κρείττω ὄρμης; « Come adunque l'esilio non collabora all'apprendimento e all'ascesi, dato che offre libertà di tempo e la possibilità di apprendere ciò che è buono e di agire maggiormente di prima? E infatti non si è trascinati qua e là da quella che diciamo patria in gravosi servizi politici e non si è inquietati da quelli che si credono amici e dai parenti, che sono capaci di creare impacci e di strapparci all'inclinazione verso il meglio? » (3). Ma anche qui l'agire è a fianco del meditare e solo sono esclusi quegli elementi di vita attiva che possono riuscire troppo gravosi al saggio, non per dargli la possibilità di una vita contemplativa in cui

(1) Muson. p. 58, 12 sqq. H.

(2) *id.* p. 68, 10 H.

(3) *id.* p. 43, 7 sqq. H. Cfr. anche Plut. *tranq. an.* 13, 472B; il raffronto è interessante se si tenga presente la posizione di questo opuscolo plutarco, come la metteremo in luce poco più oltre.

è assente l'attività pratica, ma per concedergli la ἐπι τὰ κρείττω ὁρμή. Ora questa inclinazione è, come già nei filosofi della Stoa di mezzo, strumento, non fine: non pura ricerca contemplativa fine a se stessa, in cui l'uomo si abbandona al più alto meditare delle grandi verità ponendo in essa ogni sua attuosità, ma premessa all'azione, ricerca dei mezzi idonei per l'azione buona, per i καλά. «Perchè è chiaro che filosofare vuol dire ricercare colla ragione ciò che si addice e conviene e farlo con le opere» (1). Perciò neppure il matrimonio, che costringe a tanta attività e dà tante preoccupazioni, è d'impedimento al filosofare (ἐμπόδιον τῷ φιλοσοφεῖν): lo mostrano gli esempi di Pitagora, Socrate, Cratete; κατὰ φύσιν, εἴ τι ἄλλο, καὶ τὸ γαμεῖν φαίνεται ὄν (2).

Ciò che conta, come nello Stoicismo di più stretta osservanza, sono τὰ ἐφ' ἡμῖν e certamente le ἀρχαὶ sono οὐκ ἐφ' ἡμῖν (3), τὸ ἀρχῆς τυχεῖν non è uno degli ἡμέτερα ἐργα e non c'è ragione di darsi pena per il fatto di vivere ἄτιμος (4). Ma Epitteto, dicendo questo, non intende dire che l'attività politica vada respinta dall'ἔκκλησις: l'attività politica fa parte dei doveri naturali dell'uomo per quella φυσικὴ κοινωνία di cui egli è caloroso assertore; e infatti tra i προηγούμενα γογε κλιτεύεσθαι, γαμεῖν, παιδοποιεῖσθαι (5);

(1) Muson. p. 76, 14 H.

(2) Muson. p. 71, 10 H. Il concetto positivo deriva da Panezio, come mostra il confronto con Cic. *off.* 1, 17, 54 (Schmekel, *Die Philos. der mittl. Stoa*, Berlin, 1892, p. 31 sq., 376, citato dal Hense). Appaiono anche elementi di polemica contro gli Epicurei, in forma presso che identica a quella usata da Epitteto, *diss.* 3, 7, 19; 1, 23, 7, per consimili polemiche: ὅστε ὁ ἀναιρῶν ἐξ ἀνθρώπων γάμον, ἀναιρεῖ μὲν οἶκον, ἀναιρεῖ δὲ πόλιν, ἀναιρεῖ δὲ σύμπαν τὸ ἀνθρώπειον γένος (p. 73, 11).

(3) Epict. *man.* 1, 1.

(4) *ib.* 24, 1.

(5) Epict. *diss.* 3, 7, 26, che è evidente risposta polemica al § 19 (= Epic. fr. 525 Us.).

cioè tutto ciò che è estraneo alla vita contemplativa. Le cariche pubbliche non vanno cercate come fine a se stesse, perchè già coll'essere cittadino modesto e leale si è adempiuto a un dovere verso la patria (1). Il titolo di una sua diatriba, πρὸς τοὺς περὶ τὸ ἐν ἡσυχίᾳ διάγειν ἐσπουδακότες, parrebbe alludere a un argomento più diretto e più preciso di quello che in realtà non sia (2): ma il tema e il tono sono ancora gli stessi, in fondo. Non rende miserabili solo il desiderio di potenza e ricchezza, ma anche quello di ἡσυχία e di σχολή, perchè quale differenza c'è tra desiderare d'essere senatore e il desiderare di non esserlo? (3). Gli estremi si toccano: ἄλλος φοβεῖται μὴ οὐκ ἄρξει; σύ, μὴ ἄρξης, sì che l'uno e l'altro sono degni di riso (4). Si insiste sul fatto che ἀρχή e ἀναρχία, σχολή e ἀσχολία sono ἀδιάφορα e che ci vengono dalla τύχη o dalla πρόνοια del dio. Nell'ideale così alto che ha della vita del saggio, nell'inesauribile insistenza che adopera per sollevare gli incerti e scuotere i ciechi, per Epitteto non c'è posto per una vita che è rinuncia a qualche cosa cui l'uomo non può e non deve rinunciare, proprio perchè è « figlio del dio »; il suo stesso misticismo — misticismo filosofico, non religioso, e per ciò tanto lontano da quello cristiano — gli rappresenta l'uomo in uno sforzo per esser sempre più degno di quel dio, per farsi sempre migliore e più ossequiente a quelle leggi fatali, che sono le leggi pro-

(1) Epict. man. 24, 4: εἰ δὲ ἄλλον τινὰ αὐτῇ κατεσκευάζεις πολίτην πιστὸν καὶ αἰδήμονα, οὐδὲν ἂν αὐτὴν ὠφέλεις;

(2) In genere i κεφάλαια non riescono a tener dietro al variare d'argomento di ciascuna diatriba; così qui, con ritorni all'ἀρξειν/μὴ ἄρξειν, il tema dominante è più ἀναγιγνώσκειν καὶ εὐσχολεῖν ~ ἀναγιγνώσκειν καὶ κακῶς ἔχειν. Il che è molto particolare e si presta a una polemica del tutto diversa.

(3) Epict. diss. 4, 4, 1-2. È interessante osservare che tra ciò che rende miserabili compare anche la φιλολογία, equivalente della ἐγκύκλιος παιδεία di Epicuro.

(4) *ib.*, 19-20.

prie dell'umana natura, tra cui fondamentali la κοινωνία ⁽¹⁾; per cui l'umano consorzio significa azione, non contemplazione. Senza di che crollerebbe la φιλανθρωπία stoica, così sentita da Epitteto.

Pieno di misticismo dello stesso genere ci appare Marco Aurelio, l'imperatore che raccoglie in sè la massima espressione dell'attività e del potere politici, ma che si lascia sfuggire, preziosa testimonianza dei bisogni di un'anima, la massima di Democrito, Ὀλίγα πρῆσσε — φησὶν — εἰ μέλλεις εὐθυμήσειν ⁽²⁾. Ma anche per lui il bene dell'essere razionale consiste nella κοινωνία e « che siam nati per essa è da lungo tempo dimostrato » ⁽³⁾; ragion per cui φυγὰς ὁ φεύγων τὸν πολιτικὸν λόγον ⁽⁴⁾. Un tema si rafforza; però, in Marco Aurelio, l'εἰς ἑαυτὸν ἀναχωρεῖν, tema non nuovo allo stoicismo e che esamineremo più oltre ⁽⁵⁾. L'imperatore che esalta la κοινωνία, il πολιτικὸς λόγος, l'uomo νοερὸν πολιτικὸν ζῶον ⁽⁶⁾ ed è personalmente esempio di quella συνεργία per cui l'uomo è nato e compie quelle ἐν πολέμοις συνθήκαι proprie dell'essere umano ⁽⁷⁾, risente già di un ambiente culturale diverso, in cui non si può più parlare specificamente di filosofia:

Non è possibile cogliere nello svolgimento dello stoicismo, come l'abbiamo qui seguito in breve, un

⁽¹⁾ Cfr. per es. *diss.* 1, 29, 58; 2, 20, 6.

⁽²⁾ *M. Ant.* 4, 24, 1. Altro tema democriteo è la lotta contro la πολυπραγμοσύνη, cfr. 3, 4 e pag.

⁽³⁾ *id.* 5, 16, 3.

⁽⁴⁾ *id.* 4, 29, 2. Il concetto è già stoico; cfr. *Cic. fin.* 3, 19, 64: *nec magis est vituperandus proditor patriae quam communis utilitatis aut salutis desertor*; per l'uso del vocabolo, cfr. anche *Sen. ot.* 1, 4 (tradimento verso lo Stoicismo).

⁽⁵⁾ *M. Ant.* 4, 3, 2-3 e pag.

⁽⁶⁾ Cfr. 5, 16, 3; 4, 29, 2; 3, 7.

⁽⁷⁾ Cfr. 2, 1, 4; 9, 9, 7.

filone di vita contemplativa; la contemplatività di questa scuola è tutta teoretica e non scende nel campo pratico: anche quando il pensatore ne sente il bisogno, è un appartarsi momentaneo, una parentesi per riprender forze a nuova attività. I suoi due unici attori sulla scena politica di Roma, Seneca e Marco Aurelio, sono i soli che apertamente dichiarano questo loro bisogno di vita secreta, appartata, tutta rivolta a quell'uomo intimo che abita dentro di noi. E certo Marco Aurelio con più sincerità di Seneca, come quello che fu costretto dalla divinità al sommo impero; mentre il ministro di Nerone, contro cui Suillio aveva potuto appuntare strali malevoli, ma circostanziati, all'*otium* era stato costretto e ci si era rassegnato, forse anche un po' per quel quietismo che gli veniva insegnato da Cleante: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt* ⁽¹⁾.

Ma il saggio *πρᾶος καὶ ἡσύχιος, φιλόανθρωπος* e *κοινωνικός, ὠφελητικός* ha un suo peso per lo svolgimento degli ideali venturi: così come ne ha il puro *θεωρεῖν* in quanto studio ed amore della verità e delle anime e del mondo, con cui si identifica, come *ἡγεμονικὸν* diffuso in tutte le cose, la divinità, *ἀγαθὸς βασιλεύς καὶ ταῖς ἀληθείαις πατήρ* ⁽²⁾. Non di qui nascerà l'ideale della contemplatività cristiana, ma anche di qui attingerà linfa per quel suo sincretismo di nuovo genere:

Nonostante le apparenze, la scuola epicurea, che aveva così vivo il senso della vita contemplativa, non riesce assolutamente ad imporre nel mondo cultu-

(1) Sen. *epist.* 107, II.

(2) Cfr. Sen. *ad Helv.* 8,3; Epict. *diss.* I, 6, 40.

rale greco e romano questa idea. È che l'epicureismo, pur avendo un largo influsso, che si sente in ogni campo letterario, dalla commedia all'elegia, non era una corrente di pensiero che potesse penetrare le masse, proprio perchè dalle masse rifuggiva energicamente e rinnegava quella socievolezza fra gli uomini che — se è un peso per anime angustiate e afflitte o un tormento per le anime deluse dalla vita e dagli uomini — è però un elemento essenziale cui si aggrappa la mediocrità umana che ha paura di sentirsi sola.

Lo stoicismo predicava questa κοινωνία con un entusiasmo crescente di generazione in generazione, asserendola con sempre maggiore insistenza quanto più il mondo faceva disperare di raggiungerla. Ora questa società umana, che è κατὰ φύσιν da Zenone a Marco Aurelio, veniva a negare automaticamente la vita solitaria in cui l'uomo non è più, almeno in senso attivo, κόσμου πολίτης, il che ben s'accordava con lo stoicismo che predicava l'attività politica e sociale, la partecipazione alla vita della città, dello stato, l'interessamento per il benessere pubblico. Ma, come poi il cristianesimo, anche lo stoicismo presenta un suo intimo contrasto tra astratta teoria e pratica applicazione delle dottrine: la teoria elevava la virtù così in alto da spiritualizzare tutta la vita dell'uomo, fino a rendere il saggio una figura di eroe d'una moralità intatta e assoluta, così che restano estranei alla filosofia gli uomini come realmente sono nella massa e nella loro fragilità effimera ⁽¹⁾. Di fronte al problema della

(1) Del resto sulla malvagità umana l'antichità non ebbe il nostro pessimismo; ancora Epitteto dirà più volte: « Se uno sbaglia o fa male, è perchè non sa. Mostragli che è in errore e non lo farà più ». Vedi così Zenone, *S. V. F.* I, 186 Arn.; Aristone, I, 367a Arn. In Musonio p. 7, 8 H. πρὸς ἀρετὴν γεγόνεαι τὸν ἄνθρωπον. Già l'aveva insegnato Democrito, *Vors.* B 83 D.: ἀμαρτίας αἰτία ἡ ἀμαθία τοῦ κρέσσονος. Ma atteggiamento diverso ha Aristotele, combattendo il so-cratice οὐδεὶς ἐκὼν ἀμαρτάνει, in *Eth. Nic.* 3, 5, 1113 b.

morale pratica e della vita reale con tutti i suoi fatti comuni, che nascono da bisogni materiali e ne reclamano il necessario soddisfacimento, anche lo stoicismo si tiene su una via non molto diversa da quella delle correnti peripatetiche, accademiche e scettiche; ma ha una sua umanità più consistente che vela la disumanità di questo saggio *αὐτάρκης* che giganteggia solitario e irrigidito sulla moltitudine dei mortali e si avvicina agli immortali, *ἀπαθής* di fronte alla miriade di *ἀδιάρφα* che interessano la miseria umana. Ma l'applicazione pratica non può staccarsi, come è evidente, dalle condizioni contingenti dell'età in cui la teoria si sviluppa e vive. Direi che dall'osservazione di questo contrasto nasce la tendenza di una corrente, che potremmo dire davvero riformatrice, anche se non addirittura eretica, come s'esprime il Pohlenz ⁽¹⁾, la quale si stacca dal tradizionalismo stoico e assume posizioni nuove, cui già la predisponava un'avvicinamento al platonismo che la liberava da un assolutismo di scuola filosofica per aprirle una visuale più ampia: Questa corrente è più conciliante con la vita contemplativa e poggia su un concetto vicino alla *μετριοπάθεια* di Crantore, benchè non tanto a quella si rifaccia quanto alla *μετριότης* di Democrito. L'uomo che le dà vita è un vivo ingegno, una mente luminosa, aperta e di larghe vedute, è Panezio. Ma prima e dopo di lui lo stoicismo si richiude in se stesso e Musonio Rufo, Epitteto conoscono scarsamente l'influsso del filosofo di Rodi. Doveva essere perciò un poco suo malgrado che lo stoicismo introduceva nel mondo culturale del I sec. av. Cr. e ancor più nel successivo un ideale destinato a subire infinite sfumature e colorature personali e ad arricchirsi di venature estranee che venivano a varie-

⁽¹⁾ *Die Stoa*, I, 206. « Abweichung » si legge al proposito in Zeller, *op. cit.* III³, I, 561.

garne l'aspetto e spesso a intensificarne la tonalità.

Panezio apre la via a una nuova concezione della vita individuale, che dopo di lui continueranno Atenodoro e Seneca e che giungerà a Plutarco. È presumibile, perciò, che da lui prenda diffusione un più concreto ideale di vita non attuosa. Del resto anche per Panezio vale l'affermazione generale degli Stoici: *Mundum autem censent regi numine deorum, eumque esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum.: ex quo illud natura consequi, ut communem utilitatem nostrae anteponamus* (1); nè è da dimenticare quanto Cicerone afferma, che *prima causa coeundi est non tam imbecillitas quam naturalis quaedam quasi congregatio* (2). C'è quindi sempre alla base il concetto dell'uomo, che è nato per la *κοινωνία*; con Panezio appunto si sviluppa vivacissimamente questo concetto della *φυσική κοινωνία ἀνθρώποις πρὸς ἀλλήλους* (3), che sarà poi uno dei temi dominanti di tutto il successivo stoicismo. Ma è anche vero che accanto a una *appetitus quaedam principatus* troviamo come propria dell'uomo la *veri inquisitio atque investigatio* (4): è, come dicevo più sopra, un passo avanti del *θεωρεῖν* nell'individuo: la *θεωρία* di per sè è, pur nei limiti che si sono già posti a questo concetto, superiore ad ogni attività dell'uomo preso come individuo, anche se passa in secondo piano per l'uomo preso come membro della comunità (5).

(1) Cic. *fin.* 3, 19, 64. S.V.F. III, 333.

(2) Cic. *resp.* I, 25, 39; Schmekel, *op. cit.*, p. 72-73. Aggiungi per es. Cic. *off.* 2, 5, 16 (fr. 117 van Straaten).

(3) Cfr. *Hominum inter ipsos societatem coniunctionemque* (Cic. *legg.* I, 10, 28. La parte generale di quest'opera ciceroniana risente senz'altro dell'influsso di Panezio). Falso è che l'aver introdotto nella propria filosofia la *πόλις* greca abbia fatto dimenticare il cosmopolitismo del saggio: questa *κοινωνία* ne è una prova.

(4) Cic. *off.* I, 4, 13.

(5) Cfr. anche Hirzel, *Untersuch.* II, 521.

Questa distinzione dell'uomo è caratteristica di Panezio, che per primo divide decisamente la virtù nei due aspetti di virtù teoretica e pratica ⁽¹⁾ e ciò ci illumina sulla concezione dell'individuo in modo tale da renderci piano tutto l'atteggiamento che il filosofo di Rodi ha assunto nei confronti del problema « uomo ». Inaugurando una filosofia di comprensione, rivolgendosi *non perfectis hominibus planeque sapientibus* ⁽²⁾, ma *ad imperfectos et mediocres et male sanos* ⁽³⁾, insomma ai προκόπτοντες, Panezio abbandona di necessità quel concetto rigido dell'uomo che aveva caratterizzato lo stoicismo precedente e, accostandosi a Platone, esamina la nostra debolezza e la cura con i rimedi che chiedono i singoli casi. Questa concezione che, partendo dal *vir bonus* qual'è inteso dal punto di vista comune, lo rende un προκόπτων, poichè gli dà modo di porre in atto una προκοπή che egli aveva in sè solamente in potenza, rivoluziona un punto capitale della dottrina stoica, che distingueva nettamente saggi e φαῦλοι, senza ammettere nulla tra gli uni e gli altri. Ora anche questi ultimi vengono chiamati a una partecipazione pratica alla filosofia, tratti fuori dal disdegnoso abbandono in cui li aveva lasciati l'antico stoicismo ⁽⁴⁾: al punto che pare di trovarci di fronte al mistico entusiasmo del giovane Aristotele, per cui sempre bisognava filosofare, o alla malinconica φιλανθρωπία d'Epicuro, che tutti invitava alla filosofia ⁽⁵⁾. Anche nei φαῦλοι esistono *simulacra virtutis*, appare *aliqua significatio virtutis* ⁽⁶⁾: questi

(1) D. L. 7, 92: Παναίτιος μὲν οὖν δύο φησὶν ἀρετάς, θεωρητικὴν καὶ πρακτικὴν. Sarà bene intendere che si tratta dei due aspetti fondamentali della virtù più che di due virtù. La stessa divisione in Cic. *part. or.* 76.

(2) Cic. *off.* I, 15, 46.

(3) Sen. *tranq. an.* II, 1.

(4) Cfr. Philippson, *Philol. Woch.* 1936, p. 776.

(5) Arist. *Protrept.* fr. I W.; Epic. *epist. Men.* 122.

(6) Cic. *off.* I, 15, 46; cfr. anche *Lael.* 14, 48. A ciò s'aggiungano D. L. 7, 91 e Cic. *Tusc.* 4, 13, 30, con l'acuta disamina

germi atti al progresso Panezio vuole curare e far progredire, rinnegando quell'insegnamento della sua scuola, per cui chi non è saggio è folle, qualunque sia il grado di προκοπή che abbia raggiunto; egli supera, cioè, anche Crisippo, il quale gli aveva aperto la via a un nuovo intendimento del problema dei βίοι, ma su questo punto era rimasto inesorabilmente aderente alla ortodossia stoica (1). Quel μέσον καθήκον, che per la vecchia scuola era φαυλότης, diventa — attraverso una elaborazione che penetra profondamente la psicologia umana — "eine für den edlen ιδιώτης ausreichende Moralität" (2), purchè egli sappia uscire dall'inerzia del φαῦλος attraverso una προκοπή filosofica (3).

del Philippon, *Das Sittlichschöne bei Panaitios*, in *Philol.* 85 (1930), 379-81. Per l'espressione, cfr. Plat. *Symp.* 212a εἰδῶλα ἀρετῆς.

(1) S. V. F. III, 539 Arn., Cic. *fin.* 3, 14, 48; 4, 9, 21 e Philippon, *art. cit.*, p. 385. Il problema non poteva essere impostato diversamente, dato che dipende dal paradosso stoico *ἅτι ἴσα τὰ ἀμαρτήματα*.

(2) Bonhöffer, *Die Ethik des Stoiker Epiktet*, p. 227, n. 1; sarebbe forse meglio dire non solo ιδιώτης, ma *bonus vir*.

(3) Questa προκοπή Panezio trovava già nei Peripatetici (cfr. D. L. 7, 127); un primo accenno — se genuino — compare di già in Zenone, S. V. F. I, 232 (Cic. *fin.* 4, 56). L'applicazione dei *media officia*, propri dell'uomo comune (*communia sunt et late patent*), esige εὐφυα (*ingenii bonitate*) e προκοπή (*progressione discendi*): non è improbabile che in questo passo (*off.* 3, 3, 14) Cicerone sfrutti la parte generale di Panezio, tralasciata all'inizio del I libro (Pohlenz, *Cicero de officiis III*, in *N. G. G.*, 1934, 7). Errore del van Straten, *op. cit.* p. 197, è di parlare di σοφοί e di φαῦλοι in senso assoluto, mentre si tratta di προκόπτοντες; nel concetto stoico della προκοπή si è sommato l'insegnamento cinico che la virtù può essere appresa (cfr. Antistene, *ap.* D. L. 6, 10; Cleante, S. V. F. I, 567; Crisippo, III, 223 Arn.). Sono invece d'accordo col v. Str. nel respingere l'affermazione che si tratti di "une morale d'un second degré", sostenuta da Tatakis, *Panétius de Rhodes*, Paris, 1931, p. 156. Credo che una simile espressione nasca dal fraintendimento di alcuni accenni di Panezio: in effetti leggiamo che i *media officia* sono quasi *secunda quaedam honesta* (*off.* 3, 4, 15), espressione che il Pohlenz trova «sonst nicht bezeugt» (*art. cit.*, p. 8, n. 1), ma che a mio parere va spiegata secondo la distinzione delle virtù θεωρητικαί ed ἀθεωρητοί, cioè quelle κατὰ περίστασιν, «per derivazione», le quali καὶ περὶ φαύλους γίνονται (D. L. 7, 90-91, dove avremmo

L'uomo è perciò da vedersi sotto i due atteggiamenti che lo distinguono: da un lato l'ἰδιώτης, dall'altro il πολιτικός ἀνὴρ. Tale distinzione s'imposta sul fatto, per Panezio essenziale, della duplice natura dell'uomo: ogni uomo in quanto uomo ha in sè due *personae* (πρόσωπα), una *communis*, che lo porta a vivere in quanto partecipe di ragione e superiore alle bestie, dandogli cioè un senso della collettività; l'altra individuale, che lo distingue da ciascuno dei suoi simili (1). È la parte universale che riguarda la κοινωνία tra gli uomini e tutti i doveri verso la collettività, mentre la nostra natura individuale si rivolge a trovare la ὁμολογία in se stessi (2): questo si ricava anche dall'interpretazione

Panezio attraverso Ecatone, — cfr. Philippon, *art. cit.* p. 374 sgg. —; se pure la terminologia tecnica è stata introdotta solo da Ecatone, come vuole il Pohlenz, *Die Stoa*, I, 241; II, 124, la distinzione sarebbe già in Panezio).

(1) Cic. *off.* I, 30, 107; il problema specifico è quello del *decorum*, ma il modo in cui è formulata la distinzione e l'ampiezza con cui è applicata ci fanno sicuri che essa investe tutta l'etica.

(2) Cic. *off.* I, 31, 110 *contra universam naturam nihil contendamus, ea tamen conservata, propriam nostram sequamur*. Tale definizione parrebbe trovare un precedente in un passo del Laerzio (7, 87-88; III, 4 Arn.) che il von Arnim e il Pohlenz (*Zenon u. Chrysipp*, in *N. G. G.* 1938, p. 201-04 e *Ant. Führertum*, p. 53) hanno attribuito a Crisippo e di cui ha già in parte discusso il Hirzel, *Untersuchungen*, II, 106-111. Quest'ultimo ha messo in luce come Diogene parta qui da due premesse, la prima che Zenone per primo ha definito il τέλος come τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν (secondo Stob. *eccl.* II, 67, 3 W. solo ὁμ. ζῆν, mentre Cleante avrebbe aggiunto la spiegazione τῇ φύσει. Cfr. Pohlenz, *Die Stoa*, I, 116); la seconda che Crisippo a sua volta (πάλιν δέ) ha voluto chiarificare il concetto esprimendolo con κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν (confermato dal passo dello Stobeo): μέρη γὰρ εἰσιν αἱ ἡμετέραι φύσεις τῆς τοῦ ὄλου. Il δῖοπερ iniziale del § 88 introduce la conclusione: δῖοπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατὰ τε τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὄλων, cioè «secondo la natura propria e secondo quella del tutto», com'è chiaro dal contesto precedente e da 7, 89 φύσιν δὲ Χρύσιππος μὲν ἐξακούει ἢ ἀκολούθως δεῖ ζῆν, τὴν τε κοινήν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην, che ci dà la genuina concezione di Crisippo, il quale distingueva la natura universale del tutto e quella propriamente umana. Fin qui siamo d'accordo e così pure che va da sè che Diogene non ha tratto per conto suo questa con-

che Panezio ci presenta del τέλος: τὸ ζῆν κατὰ τὰς

clusione (p. 109). Ma non concordo più quando il Hirzel sostiene che la sezione comprendente i paragrafi 81-88 deriva originariamente dal περί τέλους di Crisippo (p. 111, « ursprünglich daher stammte »). Perché l'accenno contenuto in § 87 sull'accordo tra Cleante, Posidonio e Ecatone non ha semplicemente un carattere parentetico (p. 107), ma ci rivela qualche cosa di più, se ricordiamo come componevano un libro gli antichi, ai quali il rotolo papiraceo non permetteva le note in calce alla pagina. Diogene, o già la sua fonte, trovava nel testo che aveva di fronte anche la citazione di Cleante e di Posidonio e ha trovato comodo inserire lì anche il nome dell'autore cui attingeva (il quale concordava con gli altri due), cioè Ecatone. Se poi, com'è del tutto probabile (Philipsson, *art. cit.*, p. 358), Diogene attingeva a Ecatone non direttamente, ma attraverso Ario Didimo, ciò non cambia nulla: è logico che questi tardi epitomatori attingano più o meno direttamente ai testi e agli autori loro più prossimi nel tempo. Del resto non è il solo passo in Diogene che derivi da Ecatone, perché — per restare in questa sezione del libro VII — anche § 90 deriva da lui (cfr. Philipsson, *art. cit.*, p. 374). Tornando al passo in questione è evidente che la somiglianza tra Crisippo e Panezio, riguardo alle prime parole del § 88, è puramente verbale, perché ἡ τῶν ὅλων φύσις è quella universale, cosmica, mentre l'*universa natura* paneziana è quella che unisce tutti gli uomini. Quanto poi all'uso di tale espressione, non sarà male ricordare che τὰ ὅλα (plur.) è normale in Posidonio e dopo di lui per indicare l'universo; mentre regolarmente crisippea è quella di 7,89, ἡ κοινὴ φύσις (a proposito del quale passo il Hirzel, *op. cit.*, II, 436-37, a buona ragione, nega che Crisippo sia mai giunto a pensare alla natura del singolo). Le parole riferibili a Crisippo terminano, perciò, colla fine del § 87 e il § 88 va riferito a uno stoico post-crisippeo, il quale ha concluso il ragionamento parafrasando Crisippo con la terminologia sua propria. Ma tanto più posteriore a Crisippo è quel che segue, come fa ritenere l'accenno a Zeus inteso quale καθηγεμόνι τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως e ancor più il successivo ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ'ἐκάστου δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ ὅλου διοικήτου βούλησιν. Di un δαίμων individuale non appare traccia, che io sappia, nello stoicismo antico: l'uso di tale vocabolo in quest'accezione fa pensare ad un accostamento al pensiero platonico (cfr. Plat. *Tim.* 90a), quale non è possibile prima di Panezio (cfr. Plut. *tranq. an.* 470 D?), e alla mistica caratteristica di Posidonio (cfr. Galen. *plac. Hipp. et Pl.* 5,6, p. 469 τῶ ἐν αὐτῷ δαίμονι συγγενεῖ τε ὄντι καὶ τὴν ὁμοίαν φύσιν ἔχοντι τῶ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι [in polemica con Crisippo]; D. L. 7, 151 — senza indicazione di autore, ma attribuito a Posidonio dal Reinhardt, *Kosmos u. Symph.*, p. 262 — φασὶ δὲ εἶναι καὶ τινὰς δαίμονας ἀνθρώπων συμπάθειαν ἔχοντας, ἐπόπτας τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων; anche il concetto di πρὸς τὴν τοῦ ὅλου διοικήτου βούλησιν pare ben adatto alla

δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμάς (1). La prima linea di condotta predomina nell'uomo politico, che deve

concezione di *simpatia cosmica* di Posidonio). Un legame tra il *συμπαθεῖν τὰ ἐπίγεια τοῖς οὐρανοῖς*, la *θεία διοικήσις* dell'universo, la dipendenza della nostra anima da quest'ultima e infine ὁ ἐκάστου δαίμων che sempre veglia accanto ed è nostro ἐπίτροπος pone Epitteto, *diss.* I, 14, 2, 3-7, 12-14 (cfr. anche *M. Ant.* 5, 27). È abbastanza evidente che sia il materiale del Laerzio, sia le concezioni qui espresse da Epitteto dipendono da Posidonio, influenzato da Panezio, e che hanno un intermedio — probabilmente Ecatone — tra il pensatore che le formula e chi ce le tramanda. Anche il Pohlenz, *Stoa und Stoiker*, Zürich, 1950, p. 367, pensa a influsso posidoniano su notizia dossografica.

(1) Sulla formula paneziana si veda Hirzel, *Untersuch.* II, 430-38. È interessante notare come il termine ἀφορμή, che in Crisippo significa "repulsione" ed è contrario di ὄρμη (*S. V. F.* III, 175 Arn.; cfr. poi *Epict. diss.* I, 4, 11; I, 21, 2), qui equivale a "propensione, inclinazione", secondo il valore normale di ἀφορμᾶν, cioè con un'accezione che poteva essere tratta dalla lingua parlata; al contrario ὄρμη in Panezio significa *appetitus* e, com'è ben spiegato da Cic. *off.* I, 28, 101, è la parte *quae hominem huc et illuc rapit* e si oppone alla φρόνησις (cfr. anche I, 37, 132 e 39, 141), *quae docet et explorat quid faciendum fugiendumque sit* (= fr. 107 v. Str.). Ancora in Crisippo la ὄρμη ha il suo valore primitivo (cfr. *S. V. F.* III, 1; 169 Arn.) e in opposizione ad ἀφορμή (III, 175; forse differente un poco il verbo ὄρμᾶν in III, 177); nei frammenti del v. Arnim il termine non compare col nuovo significato prima di Crisippo (per I, 566 vedi sotto), nè in alcuni dei frammenti che l'Editore ha attribuito a lui con sicurezza. Ma nel seguito immediato di un passo che il Philippon ha dimostrato derivato da Ecatone, che a sua volta attinge a Panezio (*art. cit.* p. 365-76), lo Stobeo dice che il fine di tutte le virtù è di vivere secondo natura e aggiunge: ἐκάστην δὲ τούτου διὰ τῶν ἰδίων παρέχεσθαι τυγχάνοντα τὸν ἄνθρωπον. Ἔχειν γὰρ ἀφορμάς παρὰ τῆς φύσεως (cfr. la formula del τέλος paneziana) καὶ πρὸς τὴν τοῦ καθήκοντος εὐρεσιν καὶ πρὸς τὴν τῶν ὀρμῶν εὐστάθειαν καὶ πρὸς τὰς ὑπομονὰς καὶ πρὸς τὰς ἀπονεήσεις. Καὶ <κατὰ> τὸ σύμφωνον καὶ τὸ αὐτῆς ἐκάστη τῶν ἀρετῶν πράττουσα παρέχεται τὸν ἄνθρωπον ἀκολούθως τῆ φύσει ζῶντα (Stob. II, 62, 8 sqq. W.; *S. V. F.* III, 264, p. 64, 45 Arn.). Si osservi ora che 1) ἔχειν ἀφορμάς παρὰ τῆς φύσεως è raffrontabile con la formula paneziana di cui trattiamo; 2) πρὸς τὴν τῶν ὀρμῶν εὐστάθειαν ricorda *efficiendum est ut appetitus rationi oboediant... sintque tranquilli atque omni animi perturbatione caveant* (Cic. *off.* I, 29, 102); 3) l'ultima proposizione è caratteristicamente paneziana, come risulta da Stob. II, 63, 25 W. = Panaet. fr. 109 v. Str.: inoltre a ἐκάστη τῶν ἀρετῶν già rispondeva ἐκάστην iniziale; 4) le quattro ἀφορμαὶ qui indicate corrispondono alle definizioni delle quattro virtù

provvedere essenzialmente al bene di tutti e quindi, salva la propria natura, deve portare la *ὁμολογία* in-

esposte poco più sopra dallo stesso autore (II, 60, 9 W.), cioè *φρόνησις, σωφροσύνη, ἀνδρεία, δικαιοσύνη* (esposte nel medesimo ordine di qui) vale a dire le quattro virtù fondamentali per Panezio nel *de officiis* (cfr. *sapientia*, I, 6, 18 sq.; *temperantia*, I, 27, 93 sqq.; *animi magnitudo ac robur*, I, 18, 61 sqq.; *iustitia*, I, 7, 20 sqq.; quattro erano pure per l'allievo di Panezio, Posidonio: D. L. 7, 92). Anche Zenone aveva riconosciuto le quattro virtù cardinali, ma le aveva definite diversamente; in questo passo, inoltre, compaiono le virtù *ἀθεώρητοι* (= τὰς δὲ ταῖς πρώταις ὑποτεταγμένας) e una di queste nei confronti dell'*ἀνδρεία*, è proprio la paneziana *μεγαλοψυχία*: cfr. anche Philippson, *art. cit.* p. 360-65 e quanto si discute a cap. III. Del resto postcrisippeo è pure D. L. 7, 89 (= III, 228 Arn.), dove si parla della *διαστροφή* che deriva o dai fatti esterni o dall'attrazione che esercita su di noi la folla, perchè di per se stessa la natura *ἀφορμὰς δίδωσι ἀδιαστρόφους*. L'insegnamento è certamente già crisippeo, come mostra Gal. *plac. Hipp. et Plat.* 441 (S. V. F. III, 229a, p. 55, 1 sqq.): ma giusto qui manca il termine *ἀφορμαί*, che ci interessa; il Hirzel, *Untersuch.* II, 468-69, trova che il fatto è casuale, dato il parallelismo dei due testi, ma la giustificazione è assai debole, se si pensi che anche Panezio è un vivace assettore della *διαστροφή*, come vedremo più oltre (cap. III, pag. 270). È perciò assai facile che al Laerzio l'affermazione — già crisippea — sia giunta attraverso un testo paneziano o posteriore a Panezio; io ritengo che, come quanto immediatamente segue (§ 90, per cui vedi Philippson, *art. cit.* p. 374), anche questo passo sia filtrato attraverso Ecatone: tanto più che anche la parte iniziale del nostro paragrafo completa e chiarisce quanto era stato detto al § 87 a proposito del *τέλος* (v. n. prec.), concordando con Stob. II, 76, 3, W. (S. V. F. III, 12). Rimane solo Stob. II, 65, 7 W., dove si nomina Cleante, attribuendogli l'affermazione *πάντας γὰρ ἀνθρώπους ἀφορμὰς ἔχειν ἐκ φύσεως πρὸς ἀρετὴν, καὶ οἷοι εἶναι τὸν ἡμιαμβείων λόγον ἔχειν, κατὰ Κλεάνθην* (S. V. F. I, 566 Arn.): ma io ritengo che il testo vada interpretato diversamente, togliendo la virgola dopo *ἔχειν*, in modo che la citazione di Cleante è limitata a *οἷοι... κ. Κλεάνθην*. Tutta questa sezione dello Stobeo deriva da una fonte posteriore a Panezio (Hirzel *op. cit.*, II, 469 e n. 1; Philippson, *art. cit.*, p. 358-72) e perciò la espressione in questione è una interpretazione della citazione di Cleante. Ritengo quindi che il termine *ἀφορμὴ* in questa nuova accezione sia dovuto a Panezio. Noterò ancora che con tale significato il vocabolo appare talvolta in Epitteto, mentre non ne ha altro in Marco Aurelio (9, I, 5; 42, 9). Poco significativo è l'esempio di Philod. *ir.*, p. 53 W. (*ἀφ. εἰς φιλανθρωπίαν*), perchè l'uso potrebbe derivare dalla diffusa terminologia stoica.

dividuale al piano della comunità come *ὁμόνοια* (1); la seconda riguarda essenzialmente il privato cittadino. Ma per l'accordo tra *θεωρία* e *πράξις* che Panezio ricerca sotto la guida della ragione (2) neanche questo ultimo può vivere secondo l'ideale di un *βίος ξενικός*, per cui vale τὰ ἑαυτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν in senso assoluto (3); è però naturale che, anche se le premesse sono genericamente comuni, debba esserci una differenza nella condotta di vita prescritta a due tipi di uomini (senza con questo pensare a una netta separazione in categorie, che sarebbe aliena al pensiero di Panezio) e l'ipotesi del Siefert (4) che Panezio nel suo *Περὶ εὐθυμίας* trattasse dell'uomo non in senso politico, ma in senso assai più largo ed umano non solo è possibile, acquista anzi ogni apparenza di verità. Del resto anche nel *Περὶ καθήκοντος*, che doveva riguardare l'uomo con una visuale più genuinamente stoica, osservandolo come *πολιτικὸν ζῶον*, appariva questa distinzione, che si conserva ben esplicita nell'esposizione di Cicerone: la grandezza d'animo si riconosce da due cose, o dalla *rerum externarum despicientia*, cioè *cum persuasum sit hominem ... nulli neque perturbationi animi nec fortunae succumbere*; ovvero dalle grandi imprese che procurarono tutte le soddisfazioni più appariscenti; *causa autem et ratio efficiens magnos viros in priore* (5). E si predica quella *tranquillitas animi et securitas* che porta con sé *cum constantiam lumen etiam*

(1) Vedi anche Pohlenz, *Ant. Führ.*, p. 50-51 e 144-45.

(2) *Cic. off.* I, 5, 17; Pohlenz, *op. cit.*, p. 23. Cfr. anche cap. III, p. 236 e p. 253, n. 4.

(3) Cfr. per stranieri e meteci *Cic. off.* I, 34, 125 *Peregrini autem atque incolae officium est nihil praeter suum negotium agere, nihil de alio anquirere minimeque esse in aliena re publica curiosum.*

(4) *Plutarchs Schrift περὶ εὐθυμίας*, Pforta, 1908, p. 51, n. 1: « So ist an bedenken dass es sich dort (= *Cic. off.* I, 43, 80-81) um die Pflichten, hier um die εὐθυμία handelt, die auch der unpolitische Mensch erstrebt ».

(5) *Cic. off.* I, 20, 66-67; fr. 106 v. Str.

dignitatem; per concludere con l'aperta dichiarazione che *multi et sunt et fuerunt qui eam, quam dico, tranquillitatem expetentes a negotiis publicis se removerint ad otiumque perfugerint; in his et nobilissimi philosophi longeque principes et quidam homines severi et graves nec populi nec principum ferre mores potuerunt vixeruntque nonnulli in agris delectati re sua familiari* (1).

Appare da questo passo che Panezio distingue ancora tra coloro che si dedicano ad una vita estranea alla politica: da un lato i filosofi, dall'altro *homines severi et graves*. Non si tratta di una distinzione casuale, perchè ritorna una seconda volta nel *de officiis*, dove accanto a coloro *qui res publicas regant*, compaiono coloro che si danno a una vita ritirata, anche qui visti come quanti si dedichino alla ricerca dei problemi scientifici e quanti *interiecti inter philosophos et eos qui rem publicam administrarent delectarentur re sua familiari* (2). Panezio dunque ammette un βλος θεωρητικός e lo ammette esplicitamente per il filosofo, meno esplicitamente per il *privatus*; ciò non discorda da quanto leggiamo in uno dei primi capitoli del *de officiis*, secondo cui *in primis hominis est propria veri inquisitio atque investigatio. Itaque cum sumus necessariis negotiis curisque vacui, tum avemus aliquid videre, audire, addiscere cognitionemque rerum aut occultarum aut admirabilium ad beate vivendum necessariam ducimus* (3). Questo concetto di θεωρεῖν scientifico, distinto nelle origini e negli scopi da quello di Platone e dell'Aristotele platonico, trova il suo elemento corrispondente in Democrito, il quale *vitam beatam ... si etiam in rerum cognitione ponebat, tamen ex illa investigatione naturae consequi volebat*

(1) *ib.* I, 20, 69; Pohlenz, *Stoa u. Stoik.*, p. 229-30.

(2) *Cic. off.* I, 26, 92; *Stoa u. Stoik* p. 233.

(3) *Cic. off.* I, 4, 13; si osservi come c'è una notevole corrispondenza con *Épict. diss.* I, 29, 58 dove si parla del θεωρεῖν τοῦ σχολάζοντος (citato a p. 99).

bono ut esset animo (1); dai rapporti particolarmente vivaci che verremo mostrando tra Democrito e Panezio (2), vien fatto anche di domandarsi se la formulazione del passo ciceroniano non sia stata influenzata da Panezio: intendo dire che la notizia potrebbe derivare a Cicerone dal filosofo stoico e ciò senza togliere valore all'affermazione, anzi rendendola preziosa perchè ci assicurerebbe che anche per questo problema davanti agli occhi di Panezio campeggiava la figura del pensatore di Abdera; ciò ci spiegherebbe largamente come mai la formulazione del concetto presenti tali punti d'aderenza tra il *de officiis* e il *de finibus*. Punto di partenza di questo θεωρεῖν è un'ἀφορμή che distingue l'uomo dalla bestia, in quanto il primo è partecipe di ragione e per mezzo d'essa *consequentia cernit, causas rerum videt earumque praegressus et quasi antecessiones non ignorat, similitudines comparat rebusque praesentibus adiungit atque adnectit futuras* (3). Questo valore della ragione agisce in modo sostanziale nei confronti della sapienza, che risponde appunto ad un'ἀφορμή; onde non meraviglia che si legga che *omnes enim trahimur et ducimur ad cognitionis et scientiae cupiditatem, in qua excellere pulchrum putamus* (4).

Questi sono evidentemente i presupposti di una ricerca scientifica, che si rivolge allo studio delle cause prime e dei fenomeni naturali. Questo entusiastico spi-

(1) Cic. *fin.* 5, 29, 87; *Vors.* A 169 D.

(2) V. del resto già Philippson, *Panaetiana in Rhein. Mus.*, 78 (1929), 348-50 e gli scritti che cito a p. 124. Si ha da pensare che, come la energica esaltazione del θεωρεῖν da parte di Antioco (5, 18, 48-19, 54) deriva da Panezio, così pure da lui Antioco abbia colto la figura dell'antico saggio d'Abdera?

(3) Cic. *off.* 1, 4, 11; fr. 98 v. Str.; van Straaten, *op. cit.* p. 174.

(4) Cic. *off.* 1, 6, 18; fr. 104 v. Str. Nota come si accenna ad un elemento naturalmente insito e necessario (*trahimur*) accanto a quello volontario (*ducimur*): per i due vocaboli, che sono evidentemente stoici, cfr. Sen. *epist.* 107, 10 *ducunt volentem fata, nolentem trahunt* (Cleante).

rito di osservazione della natura è caratteristico appunto di Panezio ed è accentuato da Posidonio ⁽¹⁾: nella filosofia stoica successiva questo motivo pervade tutti gli scrittori che ad essa si accostino, sia Cicerone o Seneca, sia Plutarco o Marco Aurelio ⁽²⁾. Una posizione del genere dà un rilievo particolare alla vita contemplativa del filosofo, ma è anche un mezzo per giustificare l'*otium* del singolo. Questi osservatori dell'*otium* hanno deciso come sovrani assoluti di goder di assoluta libertà: come i *gloriae cupidi*, anche gli *otiosi* hanno la loro parte di ragione ⁽³⁾; anzi poco prima Panezio aveva

⁽¹⁾ Per quest'ultimo, compare anche nella sua definizione del τέλος e non è mai scompagnato da un elemento attivistico: τὸ ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὄλων ἀλήθειαν (già in Panezio: cfr. *off.* I, 4, 13 e 5, 15) καὶ τάξιν καὶ συγκατασκευάζοντα αὐτὴν κατὰ τὸ δυνατόν (Clem. Alex. *strom.* 2, 183, 10 Stähli.); *Cic. off.* I, 43, 153 e 154. Per Panezio primo a dar pregio all' "Erkenntnistrieb", cfr. Pohlenz, *Die Stoa*, I, 202.

⁽²⁾ Cfr. *Cic. Tusc.* 5, 24, 69; *Acad.* 2, 127; *Sen. brev. vit.* 19, 1; *ot.* 4, 2; *epist.* 94, 56; *Plut. tranq. an.* 20, 477 C-E (con influssi platonici); *M. Ant.* 4, 29; 5, 8, 4; 5, 23; 10, 26. Cfr. anche Hirzel, *op. cit.*, III, 293 sqq., 298.

⁽³⁾ Così intendo il passo I, 20, 70 *His idem propositum fuit quod regibus, ut ne qua re egerent, ne cui parerent, libertate uterentur, cuius proprium est sic vivere ut velis.* Il Pohlenz, *Ant. Führertum*, p. 46-47, trova sarcastica l'espressione in cui vengono « bollati a fuoco » i filosofi che rifuggono dallo stato. Innanzi tutto ciò sarebbe contro le parole che precedono, dove i medesimi filosofi sono definiti *nobilissimi longeque principes* e comprendono perciò anche Platone (come ammette il Pohlenz) e Democrito che di Panezio erano maestri spirituali; anche i non filosofi sono definiti come *homines severi et graves* e parrebbe strano che il tono nei loro riguardi fosse addirittura sarcastico. A mio modo di vedere non vengono i filosofi contemplativi con derisione paragonati ai τύραννοι, ma semplicemente Panezio vuol far notare come i due estremi siano fondamentalmente degli errori. Inoltre per la valutazione del θεωρεῖν da parte di Panezio, v. quanto si dice alla pagina precedente, oltre all'affermazione (*off.* I, 21, 71) che non sono forse da rimproverare coloro che *excellent ingenio doctrinae se dediderunt*. Se la naturale tendenza al *principatus* (*off.* I, 4, 13), che ricorda il βασιλικὸς βίος di Crisippo, eccede e giunge a buttarsi con tanta passionalità e spregiudicatezza nell'agone politico da mutarsi in tirannide; se il naturale amore alla ricerca del vero (*off. ibid.*) eccede e si riduce ad una vita solitaria, in cui è escluso ogni contatto con la società umana: ebbene, in entrambi i casi si realizza un'ἀνάρκεια, ma l'ec-

affermato *nec vero imperia expetenda*, pur moderandosi subito: *aut non accipienda interdum aut deponenda nonnunquam* (1): il che è, senz'altro, una aperta ammissione di vita contemplativa. Ma venendo alla valutazione politica dei due βίαι non si può fare a meno di trovare sì *facilior et tutior et minus aliis gravis aut molesta vita... otiosorum, fructuosior autem hominum generi... eorum qui se ad rem publicam et ad magnas res accommodaverunt* (2). È evidente che i consigli dati all'uomo politico appunto perchè già politico per definizione, dovevano essere diversi da quelli dati all'uomo che non mirava alla vita delle cariche; ma da Cicerone (e come vedremo, da Seneca) si può ricavare una interessante distinzione. Panezio non abbandona la linea di condotta attuosa che era propria dell'antica Stoa, ma — più coerente ai tempi — distingue tra uomo politico e non; al primo vanno i consigli che ritroviamo normalmente

cesso dell'una e dell'altra condizione non è καλόν e non ha assolutamente a che fare con l'ideale paneziano, per cui il καθήκον è il giusto mezzo tra ὑπερβολή ed ἔλλειψις. Al Pohlenz, *op. cit.*, p. 65, questa via di mezzo pare peripatetica; un influsso di tal genere in Panezio è cosa certa, ma in questo equilibrio è presente sopra tutto Democrito: anzi, pare esistere in Panezio — cfr. *Sen. epist.* 116 — una certa quai posizione polemica contro la metriopatia peripatetica. Insomma il filosofo vuole qui soltanto condannare pacatamente gli estremi che sono eccesso e non misura. Il ragionamento della Kretschmar, *Otium, studia litterarum, Philosophie und βίος θεωρητικός im Leben u. Denken Ciceros*, Diss. Leipzig, 1938, p. 150, che suppone un notevole accorciamento del pensiero paneziano da parte di Cicerone, mi pare complicato e poco convincente.

(1) *Cic. off.* I, 20, 68. Quanto dice il van Straaten, *op. cit.* p. 135, per ridurre il significato del § 66 a un riferimento alla sola ἀνδρεία cade qui appunto nei §§ 67-69, da cui risulta ben chiaro che si pensa alla *virtus* in generale.

(2) Panezio da tutto ciò fa conseguire la condanna di chi si ritira dalla vita attiva, che per eccellenza è quella politica (I, 72), senza alcuna causa, colla sola scusa di disprezzare cariche militari e civili (*imperia et magistratus*), perchè non lo fa per *despicientia rerum humanarum*, ma per una riprovevole inerzia di fronte ai travagli che tale vita può procurare o per viltà di fronte al rischio *offensionum et repulsarum* (*Cic. off.* I, 21, 71). Il che risponde bene a uno dei due difetti della ὀργή, cioè *pigrityam aut ignaviam* (*off.* I, 29, 102).

in Cicerone ed è per lui che tra *actio* e *mentis agitatio* ⁽¹⁾ la prima ha il sopravvento; per l'altro meglio non si poteva trovare di una teoria secondo la quale l'uomo non deve indifferenza assoluta, ma misura rispetto alle cose e all'azione politica. Questa era la teoria dell'εὐθυμία democritea, poggiata sul concetto di μέσον, di un equilibrio che appare fondamentale in Panezio ⁽²⁾. Gli insegnamenti di Democrito non dovevano essere del tutto spenti all'età di Panezio, che anche per altri lati dimostra il suo interesse per il vecchio atomista di Abdera ⁽³⁾. Il termine εὐθυμία, che non appare nella terminologia stoica prima di Panezio, indica appunto questo mutamento nella concezione tradizionale stoica; mutamento che ha valore, naturalmente, anche per il πολιτικὸς ἀνὴρ, ma assume un particolare significato per il singolo, che è fuori dall'attività politica, nell'opera appunto intitolata Περὶ εὐθυμίας ⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ Cic. *off.* I, 5, 17.

⁽²⁾ Cfr. per es. Cic. *off.* I, 29, 102, che il Siefert (*op. cit.*, p. 49) avvicina a Sen. *tranq. an.* 10,5. Resta inteso che questo concetto di μέσον trova la sua base teoretica nella μεσότης peripatetica.

⁽³⁾ Cfr. Philippson, *Rhein. Mus.* 78 (1929) 337 sqq. Che il Περὶ εὐθυμίας dovesse essere opera superstite di Democrito può mostrarcelo il fatto che da Seneca, *tranq. an.* 2,3, e da Valerio Massimo, 8, 7, 4, è ricordato come *volumen*: naturalmente con questo si arriva a dedurre solo che come *volumen* lo conoscevano le fonti dei due autori, che per Seneca, come vedremo, è appunto Panezio e forse lo è anche per Valerio Massimo.

⁽⁴⁾ Il termine εὐθυμία compare nel περὶ παθῶν di Andronico (cap. 6 = S. V. F. III, 432 Arn.) e in D. L. 7, 115 (III, 431 Arn.) come una sottospecie della χαρὰ o *gaudium*, che è a sua volta una delle εὐπάθειαι, e vien definita come χαρὰ ἐπὶ διαγωγῇ ἢ ἀνεπιζητησία παντός. La definizione, che è chiarissima nella sua prima parte (χαρὰ ἐπὶ διαγωγῇ), non lo è affatto nella seconda; anzi tutto non riesco a intendere ἀνεπιζητησία come 'absence of inquiry' (Liddel-Scott). È evidente infatti che ἀνεπιζητησία παντός deve definire un elemento essenziale dell'εὐθυμία, da mettere a pari con la διαγωγή: tale non può essere la 'mancanza di ricerca', tanto più se pensiamo

Le ricerche del Hirzel ⁽¹⁾, che per primo parlò dello scritto di Democrito come modello della letteratura eutimistica, e quelle del Siefert ⁽²⁾, attraverso le varie polemiche con R. Heinze, con O. Hense e col Pohlenz ⁽³⁾, hanno ormai assicurato due cose: che Seneca e Plutarco nei loro corrispondenti trattati hanno utilizzato il Περὶ εὐθυμίας di Democrito e che il mezzo per cui tale testo giunge fino a loro è l'omonimo scritto di Panezio. A me non interessa ora rifare tutto quel cammino, ma trarne i frutti o, dove sia possibile, ampliarne i risultati.

che primo assertore dell'εὐθυμία è quel Panezio, che è anche il primo assertore, come bene osserva anche il Pohlenz (*Die Stoa*, I, 202), dell'Erkenntnistrieb. Sarà invece psicologicamente bene vedere in ἀνεπιζήτησις la negazione dell'ἐπιζητήσεις, cioè 'desiderio inquieto di qualche cosa'; nel qual caso troviamo che le viene a corrispondere uno degli elementi fondamentali della *animi tranquillitas* nel *de officiis* di Cicerone, e precisamente la *rerum externarum despicientia* (*off.* I, 20, 66 = Panaet. fr. 106 v. Str.; cfr. anche I, 20, 67. 21, 72). La corrispondenza sarà poi completa ove invece del παντός, che non significa nulla, si legga τῶν ἐκτός; resta solo da vedere se si debba leggere ἀνεπιζητησις (dativo) o ἀνεπιζητησία (nominativo): credo che il secondo caso sia quello giusto, perchè, mentre ha senso una χαρὰ ἐπὶ διαγωγῇ, non l'ha una χαρὰ ἐπὶ ἀνεπιζητησις τῶν ἐκτός. Si tratta, come in molti altri casi presso Andronico, di due definizioni affiancate. Anche l'Arnim non pensa che la definizione possa risalire oltre Crisippo; personalmente credo che il termine sia postcrisippeo e che esso si sia inserito nella terminologia stoica solo dopo che Panezio lo ebbe assunto come espressione della sua personale sintesi filosofica. Infatti il termine ricompare poi negli stoici romani, v. per es. Epict. *diss.*, I, I, 22.

⁽¹⁾ *Demokrits Schrift περὶ εὐθυμίας*, in *Hermes*, 24 (1879), p. 355 sgg.

⁽²⁾ *Op. cit.* e già precedentemente in *De aliquot Plutarchi scriptorum moral. compositione atque indole* (*Commentationes philol. Ienenses*, 6 (1896), p. 49 sqq.) al cap. I d. libro περὶ εὐθυμίας *in scripto*, pur con intenti in larga parte diversi.

⁽³⁾ R. Heinze, *Ariston von Chios bei Plutarch und Horaz.*, in *Rhein. Mus.* 45 (1890), p. 497 sqq.; O. Hense, *Ariston bei Plutarch*, in *Rhein. Mus.* 45 (1890), p. 540 sqq.; M. Pohlenz, *Plutarchs Schrift περὶ εὐθυμίας*, in *Hermes*, 40, (1905), p. 275 sqq., il quale però ha abbandonato in buona parte le posizioni del 1905 fin dal 1934 (*Antikes Führertum*): cfr. anche *Die Stoa*, I, 205-07 e *R. E.* 18, 2, col. 438.

* * *

Già Aristotele ⁽¹⁾ aveva sentito il problema del contrasto tra la vita pratica e la vita contemplativa e lo aveva apertamente posto nella *Politica* ⁽²⁾; là espone le teorie dei sostenitori delle due correnti e prende posizione tra di essi, criticando sì l'una e l'altra, ma accostandosi in fondo alla posizione teoretica dove dichiara τὸν πρακτικὸν (βίον) οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι πρὸς ἑτέρους, καθάπερ οἴονταί τινες, οὐδὲ τὰς διανοίας εἶναι μόνας ταύτας πρακτικὰς τὰς τῶν ἀποβαινόντων χάριν γιγνομένης ἐκ τοῦ πράττειν, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὐτῶν ἕνεκεν θεωρίας καὶ διανοήσεις ⁽³⁾, anche se non accede all'opinione di coloro che ἀποδοκιμάζουσι τὰς πολιτικὰς ἀρχάς e credono τὸν τοῦ ἐλευθέρου βίον ἕτερόν τινα εἶναι τοῦ πολιτικοῦ ⁽⁴⁾. Ma più esplicito è Aristotele nell'*Ethica Nicomachea*. Quella che nell'*Ethica Eudemea* era ancora θεωρία θεοῦ, ricca di toni mistici, carica del calore di un entusiasmo che non solo non aveva dimenticato Platone, ma anzi ne aveva potenziato la religiosità, quella θεωρία che aveva investito tutta l'umanità nel suo complesso, nella *Nicomachea* si smorza, impallidisce, si "attenua" ⁽⁵⁾

⁽¹⁾ Per non risalire a Platone, il che ci porterebbe troppo fuori di strada: ma su questo argomento si veda l'accenno a cap. I, pag. 45 e n. 2.

⁽²⁾ *Polit.* 7, 2, 1324a 13, ἀλλὰ ταῦτ'ἤδη δύο ἐστὶν ἃ δεῖται σκέψεως, ἐν μὲν πότερος αἰρετώτερος βίος, ὃ διὰ τοῦ συμπολιτεύεσθαι καὶ κοινωνεῖν πόλεως ἢ μᾶλλον ὃ ξενικός καὶ τῆς πολιτικῆς κοινωνίας ἀπολελυμένος. E poche righe più oltre (*ib.* 25), riportando la discussione tra sostenitori di πολιτικός e πρακτικός βίος e di quello πάντων τῶν ἐκτὸς ἀπολελυμένος, aggiunge a questo proposito οἷον θεωρητικός τις, ὃν μόνον τινὲς φασὶ εἶναι φιλόσοφον. Per il contrasto che si rivela in Aristotele in questi capitoli (2-3), v. Jaeger, *Aristotele*, 379.

⁽³⁾ *Polit.* 7, 3, 1325b 16 sqq.

⁽⁴⁾ *ib.* 7, 3, 1325a 18 sqq. Si noti che il libro VII appartiene alla prima stesura della *Politica* (cfr. Jaeger, *Arist.*, 371-81), precedente all'*Eth. Nic.*

⁽⁵⁾ Jaeger, *Arist.* 327.

e da esperienza personale che era ⁽¹⁾ si fa τύπος nato dall'osservazione delle tendenze naturali dei reali caratteri degli uomini. L'insoddisfatto scolaro di Platone è dunque sollecitato da nuovi bisogni e spinge a fondo il suo occhio di ricercatore nell'uomo: quanto la nuova θεωρία perde in misticismo, tanto acquista in precisione. Essa è ora θεωρητική ἐνέργεια e in lei si ritrova massimamente ἡ λεγομένη αὐτάρκεια, perchè il sapiente καὶ καθ' αὐτὸν ὢν δύναται θεωρεῖν e tanto più quanto più è sapiente ⁽²⁾. Non solo, ma — e qui già vediamo far capolino la definizione di τέλος secondo le scuole ellenistiche — si può dire αὐτὴ μόνη δι' αὐτὴν ἀγαπᾶσθαι. οὐδὲν γὰρ ἀπ'αὐτῆς γίνεται παρὰ τὸ θεωρῆσαι ⁽³⁾. In questa θεωρητική ἐνέργεια consiste la felicità, che è σχολή; ora proprio ἡ τοῦ νοῦ ἐνέργεια... δοκεῖ θεωρητικὴ οὔσα παρ'αὐτὴν οὐδενὸς ἐφίεσθαι τέλους... καὶ τὸ αὐτάρκες δὴ καὶ τὸ σχολαστικὸν καὶ ἄτρυτον ὡς ἀνθρώπων... κατὰ ταύτην τὴν ἐνέργειαν φαίνεται ὄντα ⁽⁴⁾. Il complesso di questa posizione che evidentemente non è lo stesso che compare nell'*Eudemea* e tanto meno nel *Protrettico* (di cui qui a bella posta evitiamo di parlare), pur con il massimo sviluppo del pensiero, non si stacca completamente dalla mentalità platonica; perciò si spiega bene come la dichiarazione che la τελεία εὐδαιμονία è θεωρητικὴ ἐνέργεια si rifaccia agli dei. Perchè essi sono infatti μακαρίους καὶ εὐδαιμονας? Non certamente per le loro πράξεις; pure noi pensiamo αὐτοὺς ἐνεργεῖν, in quanto vivono. Ma se togliamo a chi vive il πράττειν e a maggior ragione il ποιεῖν, non rimane che θεωρία, contemplazione, che è appunto

⁽¹⁾ Jaeger, *Arist.*, 324.

⁽²⁾ *Eth. Nic.* 10, 7, 1177a 17 e 27-32.

⁽³⁾ *ib.* 1177b 1 e sqq.

⁽⁴⁾ *ib.* 1177b 4; 19-24. Si tratta di θεωρεῖν della verità raggiunta e non della ricerca di essa; infatti εὐλογον τοῖς εἰδόσι τῶν ζητούντων ἠδὲ τὴν διαγωγὴν εἶναι (1177a 26-27): cfr. anche Ross, *Aristotele*, Bari, 1946, p. 348-49.

ἡ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα. La conclusione è inevitabilmente che anche per l'uomo l'ἐνέργεια più atta a rendere felici è quella più prossima a questo divino θεωρεῖν (1). Ma d'altra parte il filosofo stesso aveva insegnato che il βίος θεωρητικός era superiore al πρακτικός perchè esso è a sua volta pratico nel senso più puro della parola, in quanto i contemplatori sono — filosofi o scienziati — οἱ ταῖς διανοαῖς ἀρχιτέκτονες (2). Si ritorna, però, al concetto di dio, perchè è appunto la divinità che può essere definita come sommo e perfetto ἀρχιτέκτων, pensante e contemplante se stesso e creante attraverso questa contemplazione; d'altro lato c'è, a quanto mi pare, un certo imbarazzo dovuto al fatto di porre l'uomo, definito precedentemente come ζῷον πολιτικόν, in una perfezione ideale, la quale — non ostante tentativi d'accordo (3) — è antisociale e perciò contrastante con le premesse. Causa e allo stesso tempo riflesso di questa posizione è la poca nettezza del concetto di φρόνησις e quello ad esso superiore di σοφία.

Già il Jaeger aveva osservato come il concetto di φρόνησις, ancor vivo nell'*Eudemea* nel suo valore platonico, scompare nel sesto libro della *Nicomachea* per far posto a quella di σοφία, la quale sola riguarda le cose divine e i problemi dell'intero cosmo (4); risulta chiaro, però, che l'attività pratica (tra cui quella politica), che era così unita alla φρόνησις platonica, è ora decisamente sottoposta alla virtù dianoetica della σοφία, i cui saggi non ricercano beni umani (οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν). Ma è pur sempre un θεωρεῖν ideale,

(1) *Eth. Nic.* 1178b 5-11; 20-23. Cfr. anche *Cic. fin.* 5, 4, 11, che giunge alla stessa conclusione nei riguardi di Aristotele.

(2) *Polit.* 7, 3, 1325b 23.

(3) Vedi anche Ross, *op. cit.*, pagg. 279-80 e 325.

(4) Jaeger, *Arist.* 578-79 (= *Genesis e ricorso dell'ideale filosofico della vita*) e 102-107.

che si rivolge a una contemplatività metafisica, al di sopra del mondo degli uomini: e con ciò si può forse dire che troppo recisa è l'affermazione dello stesso Jaeger (1) che l'*Ethica Nicomachea* dimostra nel X libro che la sua vera εὐδαιμονία è assicurata dal βίος θεωρητικός, se non si precisa che questo non è ancora quello che troveremo più tardi nell'età ellenistica e già in Teofrasto, tanto più che per Aristotele la felicità è ἐνέργεια, cioè attività, e non ancora κατάστασις (2). Per se stesso, come uomo, Aristotele da vecchio si avvicina a queste posizioni, quando dice ὄσω γὰρ αὐτίτης καὶ μονώτης εἰμί, φιλομυθότερος γέγονα (3): ma se è bello vedere come la solitaria vita del filosofo lo porti a ritornare sull'intuizione del mito, non si può arrivare qui a vedere l'espressione di un ideale valido per l'umanità. Sono semplicemente le parole di un uomo stanco della vita, che trova in se stesso la sua serenità e vi si ripiega un po' deluso di quanto ha intorno. Precisamente come tutta l'umanità che lo attornia, stanca di lotte sterili e di ideali abbattuti, molto più debole del vecchio filosofo che esce dalla lotta della sua vita come un vincitore nello spirito. Eppure questo è il senso di stanchezza di quello scorcio di secolo; ormai i begli ideali platonici non reggono più e anche gli scolari di Aristotele li abbandonano completamente: il distacco totale dagli ultimi elementi di Platone

(1) *Aristotele*, pag. 102.

(2) Così in Epicuro la vita contemplativa è sempre entro i limiti di questo mondo, salvo che supera la sua attuosità in uno stato di quiete. Una considerazione di questo genere, direi più pratico ed immediato, è anche in Aristotele, *Eth. Nic.* 10, 7, 1177 b 12: ἔστι δὲ καὶ ἡ τοῦ πολιτικοῦ (ἐνέργεια) ἄσχαλος καὶ παρ'αὐτὸ τὸ πολιτεύεσθαι περιποιουμένη δύνασταις καὶ τιμᾶς ἢ τὴν γε εὐδαιμονίαν αὐτῷ καὶ τοῖς πολιταῖς, ἐτέραν οὖσαν τῆς πολιτικῆς, ἣν καὶ ζητοῦμεν δῆλον ὡς ἐτέραν οὖσαν.

(3) fr. 668 R. Perchè in Aristotele si generi per la prima volta questo ideale contemplativo spiega bene il Festugière, *Révol. Herm. trism.* II, 170 sg.

che ancora sopravvivevano nel Liceo avviene con Dicearco e con l'autore dei *Magna moralia*; o sotto una visuale del tutto diversa, con Teofrasto.

Il contrasto latente in Aristotele, dovuto alla posizione poco chiara della σοφία nel problema etico e al taglio poco decisivo dato al problema dei βίοι, viene risolto decisamente da Dicearco coll'invertire, ad esempio, la posizione del θεωρητικὸς βίος. Per lui ὁμοιον δ'έστιν τῷ φιλοσοφεῖν τὸ πολιτεύεσθαι (1). E gli antichi, quegli stessi antichi cui andava a riattaccarsi la tradizione del βίος θεωρητικὸς per farne i suoi modelli e i suoi campioni, per lui agivano, non parlavano: χρόνος δὲ λόγων ὀχλικῶν γενέσθαι τέχνην καὶ νῦν μὲν τὸν πιθανῶς διαλεχθέντα μέγαν εἶναι δοκεῖν φιλόσοφον. Οὐ γὰρ ἐζήτουν ἐκεῖνοί γε εἰ πολιτευτέον οὐδὲ πῶς, ἀλλ'ἐπολιτεύοντο αὐτοὶ καλῶς οὐδὲ εἰ χρὴ γαμεῖν, ἀλλὰ γήμαντες ὃν δεῖ τρόπον γαμεῖν, ταῖς γυναιξὶ συνεβίων. Ταῦτα ἦν, φησίν, ἔργα ἀνδρῶν καὶ ἐπιτηδεύματα σοφῶν· αἱ δὲ ἀποφθέγγεις αὗται πρᾶγμα φορτικόν, « coll'andar del tempo si formò l'arte dei discorsi da arringafolle ed è oggigiorno che si crede sia un gran filosofo chi parla con suavia parola. Certo quelli di un tempo non stavano a cercare se si debba far della politica, nè con quali limitazioni: ma senz'altro di persona la facevano e bene; nè se ci debba sposare: ma si sposavano esemplarmente e convivevano con le loro mogli. Quelle erano opere degne di uomini e occupazioni da saggi: questo parlar saputo e sentenzioso d'oggi è invece roba da zotici » (1).

Non mi fermerei tanto su questo frammento, se da esso non trasparisse un così accanito senso di polemica, che ha di mira qualcuno da colpire violentemente.

(1) Plut. *an seni resp. ger.* 26, 796 D; fr. 29 Wehrli.

(2) Anon. Vat. Arnim, p. 120; fr. 31 W.

Che questo qualcuno sia Teofrasto coi suoi scolari, per H. von Arnim e per F. Wehrli non è dubbio ⁽¹⁾ e non si può che dar loro ragione; i due ζητήματα che qui son posti in linea — εἰ πολιτευτέον, εἰ γαμητέον — erano stati trattati da Teofrasto, che aveva intensificato l'altra tendenza di Aristotele e — sia per sua intima disposizione, sia per la successione nella direzione della scuola — difendeva la preminenza del βίος θεωρητικός ⁽²⁾. Ma quelle per Dicearco erano parole e in quanto parole non valevano nulla, erano λόγοι ὀγκλινοί ⁽³⁾; il suo avversario vi vedeva, invece, l'espressione di un ideale che egli si soffermava a sviluppare e a sostenere. Tale polemica dovette essere famosa,

⁽¹⁾ Dikaiarchos, pag. 52.

⁽²⁾ Sulle ragioni sistematiche per cui Teofrasto avrebbe sostenuto la preminenza del βίος θεωρητικός, cfr. Dirlmeier, *Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts*, in *Philol. Spb.* 30 (1937) 1, p. 97; il suo ragionamento è molto interessante, ma tocca solo molto rapidamente il punto che ci riguarda. Io penso che Teofrasto non sia giunto alla preminenza della vita contemplativa attraverso la dottrina dei πρώτα κατὰ φύσιν, ma son d'accordo nel pensare che nell'età matura egli abbia voluto cercar d'unire queste sue dottrine (che sono appunto di tale periodo della sua vita) con quella del βίος θεωρητικός. Per ῥοικείωσις, vedi Pohlenz, *Grundfragen der st. Philos.* in *N. G. G.*, 1940, p. 1 sgg..

⁽³⁾ Vedi quanto dice all'inizio l'anonimo dell'Arnim (*Hermes*, 27, 1892, p. 119), con parole che risentono del tono di Dicearco: οὐ δὲ ἐθέρων (sono οἱ παλαιοὶ dei Romani, come Dicearco parlava dei παλαιοὶ dei Greci) τὴν δόξαν δεινότητι λόγων ἢ περιττοῖς καὶ πιθανοῖς ἀποφθέγμασιν, οἷς ἐχρήσαντο Ἑλλήνων τινές. E questo perchè οὐκ ἐβούλοντο... σοφοὶ εἶναι δοκεῖν, ma volevano esserlo καὶ τοῦτο τοῖς ἔργοις ἐφικνοῦντο (p. 120). Anche qui il contrasto tra εἶναι δοκεῖν ed εἶναι parallelo a λόγοι di fronte a ἔργα. Se poi nell'insistenza di Dicearco sul πιθανῶς διαλεχθέντα (e dell'anonimo sulla δεινότητος λόγων e i περιττὰ καὶ πιθανὰ ἀποφθέγματα, che ritorna nello spregiativo αἱ δὲ ἀποφθέγγεις αὐταὶ di Dicearco) si possa vedere un particolare accenno polemico alla divina eloquenza di Θεόφραστος non riesco a vedere con sicurezza, anche se avanzo l'ipotesi come possibile. Il Bignone, *op. cit.* II, 65, n. 4, pensa che contro Teofrasto sia rivolta la frase di Seneca, in un passo che attingerebbe ad Epicuro (*epist.* 88, 42), dove si dice che ai filosofi amanti degli studi liberali *affectum est ut diligentius loqui scirent quam vivere*.

se ancora Cicerone cita i due peripatetici come i rappresentanti della controversia (1). Dice Cicerone: *Puto enim me Dicaearcho affatim satisfacisse, respicio nunc ad hanc familiam, quae mihi non modo ut requiescam permittit, sed reprehendit quia semper non quierim*; chiara risposta al problema εἰ πολιτευτέον. Sempre Cicerone (2), astraendo questa volta dalla contrapposizione con il peripatetico di Messene ed esponendoci la condotta che Teofrasto consigliava al cittadino privato, così esprime la sua posizione: *Vitae autem degendae ratio maxime quidem illis* (ad Aristotele e a Teofrasto significativamente accoppiati) *placuit quieta, in contemplatione et cognitione posita rerum, quae quia deorum erat vita simillima, sapiente visa est dignissima*. Poche righe più sopra Cicerone ci dice in particolare che Teofrasto ha insegnato *quae essent in re publica rerum inclinationes et momenta temporum, quibus esset moderandum utcumque res postularet* (3): c'è qui un larvato accenno a precauzioni che si debbono prendere di fronte ai turbamenti politici, e che son tali da portare alla σχολή appartatrice dalla vita politica. Ora queste preoccupazioni si fanno esplicite nella chiara risposta all'εἰ γαμητέον che compare nell'*aureolus liber* Περὶ γάμου, in cui indaga se il saggio debba prender moglie: dopo aver messo avanti quali e quante limitazioni si debbano porre al caso di matrimonio (4), Teofrasto *statim intulit*: *Haec raro in nuptiis, universa concordant. Non est igitur uxor ducenda sapienti. primum enim impediri*

(1) Cic. *ad Att.* 2, 16, 3.

(2) Cic. *fin.* 5, 4, 11. Per *cognitione rerum* cfr. Stob. 11, 125, 22-126, 1, τὴν τῆς ἀληθείας ἐπιστήμη e Dirlmeier, *art. cit.* p. 96-97 (Pohlenz, *art. cit.*, p. 7 sgg.).

(3) Si osservi come l'espressione risponde al titolo della opera teofrastea πολιτικὰ πρὸς τοὺς καιρούς.

(4) A questi 'se' e 'ma' si contrappone Dicaearco, con ogni verisimiglianza, col suo γήμαντες ὃν δεῖ τρόπον γαμεῖν, che taglia secco tutte le tergiversazioni del suo avversario.

studia philosophiae nec posse quemquam libris et uxori pariter inservire ⁽¹⁾. La divina θεωρία di Aristotele è qui, con Teofrasto, scesa sulla terra: i problemi che la interessano sono quelli che interessano la filosofia e la cultura ellenistica, la sua posizione è la stessa di Epicuro, che *raro dicit sapienti ineunda coniugia, quia multa incommoda admixta sint nuptiis* ⁽²⁾. Dai frammenti di Teofrasto non compare più nulla di quella che doveva essere stata una vivace polemica di scuola e che doveva anche aver fatto un certo rumore. Nella tradizione culturale posteriore non ci appare più che le due posizioni antitetiche siano segnate da Dicearco e da Teofrasto: direi anzi che questo è ancor più vero per il secondo. Ma il fatto non ci può meravigliare: il materiale teofrasteo non interessava più, quando un simile problema era ormai diventato di patrimonio culturale comune attraverso la ben più decisa posizione di Epicuro.

La posizione teofrastea continua nella scuola peripatetica con Critolao ⁽³⁾ e poi con Ieronimo di Rodi, il cui fine è l'ἀοχλησία o l'ἀοχλήτως ζῆν, basata sull'assenza di dolore, come si può ricavare da Cicerone ⁽⁴⁾, se pur non si può giungere fino alla ἡσυχία, tanto che Plutarco mette a fianco Ieronimo ed Epicuro ⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ Hieron. *adv. Iovin.* 313 C-D. Seguono i fastidi procurati dalle mogli. La stessa espressione *non posse se et uxori et philosophiae pariter operam dare* vien attribuita a Cicerone, sempre da Gerolamo, *adv. Iovin.* 316 A = Sen. fr. 8; non è privo d'interesse notare che è solo Cicerone colui dal quale ci resta ancora delineata nelle figure di Dicearco e Teofrasto la controversia dei βίαι.

⁽²⁾ Fr. 19 Us.; cfr. cap. I, pag. 76 e 77

⁽³⁾ Philod. *Rhet.* II, 154, fr. XIII Sudh.: [φιλόσοφον] πολιτ[ευό]μενον οὐκ ἔων μ[ετα]λαμβά[νει]ν τῆς κτιζομένης πό[λεως] ὑπερβολὴν ἄλλωι [κατ]αγέλωτος οὐκ ἀπέλιπε]. Cfr. anche Philippon. *Die Rechi-Philosophie der Epikureer*, in *Arch. f. Gesch. der Philos.* 23 (1910), 327.

⁽⁴⁾ Clem. Alex. *strom.* 2, 21, p. 181, 11 Stähli.; Iambli. *apud. Stob. ecl.* I, 383 W. = fr. XI, 17 e 19 Hiller; Cic. *fin.* 2, 3, 8; 2, 5, 16; 2, 11, 35; 5, 5, 14 = fr. XI, 1, 2, 5, 9 Hiller.

⁽⁵⁾ Plut. *Stoic. repugn.* 2, 1033 C = fr. XI, 16 Hiller; cfr. anche Cic. *Tusc.* 5, 41, 118.

Ma anche se questo ideale dell'ἀοχλησία, difeso o oppugnato (come, per esempio, da Posidonio), dà un suo contributo nel crogiuolo ellenistico da cui sgorgherà l'ideale culturale della vita contemplativa, non è esso quello che colpisce il pensiero di Panezio. Piuttosto egli coglie dai Peripatetici la teoria della μεσότης in una maniera assai significativa, per cui possiamo dire che risale ad Aristotele, non senza conoscere e studiare l'esperienza della scuola che da lui deriva. Il bisogno di equilibrio, di evitare con ogni cura gli estremi e cercare l'*aurea mediocritas* viene a Panezio di qui ed egli trova la sua nuova posizione in un modo assai personale: sommando l'esperienza peripatetica della μεσότης con l'εὐθυμία e la μετριότης di Democrito (1).

* * *

La figura di Democrito godè di una grande popolarità in tutto il mondo culturale del II edel I sec. av. Cr., specialmente una volta che i Neopitagorici ne ebbero fatto un campione del loro ideale di vita. Ma già al nascere del βίος θεωρητικός la sua personalità fu una di quelle che subito si imposero. Ben presto i dati reali della sua vita si confusero con quelli ideali, talchè

(*) Torno a ricordare, come terzo elemento, la μετριότητα di Crantore. Quanto alla questione dei βίοι peripatetici, se la sezione dello Stobeo in proposito è tanto confusa, si deve in parte alla presenza nella medesima scuola di una tendenza attivistica (Dicearco) e di una contemplativa (Teofrasto). Vediamo una divisione per cui abbiamo un κατ'ἀρετὴν βίος, uno κατὰ τὴν μέσῃν ἔξιν (ο μέσος βίος, p. 145, 7) e uno κατὰ κακίαν (II, 144, 21-145, 2), in cui affiora la preoccupazione della μεσότης anche a questo proposito: l'interessante è che d'altra parte si tenta di fondere questa divisione con quella tradizionale, per cui abbiamo τὸ πολιτικόν, τὸ θεωρητικόν, μέσον <τὸ> παιδευτικόν (σχῆμα διαγωγῆς), in cui dal contesto il politico risulterebbe quello μετ'ἀρετῆς (143, 24-144, 4). Importante nei confronti di Panezio, come vedremo, è una terza distinzione in βίος πρακτικός, θεωρητικός, σύνθετος ἐξ ἀμφοῖν (Stob. II, 144, 16-17; cap. III, pag. 225). Quanto alla formazione di tutta questa parte dello Stobeo, v. le pagine conclusive del Pohlenz, *Die Stoa*, I, 253-54.

oggi è ben difficile poter dire dove finisce il dato storico e dove incomincia la leggenda. Già Teofrasto aveva portato il suo contributo accennando all'Abderitè come esempio di vita contemplativa, forse — come pensa il Diels — nel suo *Περὶ εὐδαιμονίας*, forse piuttosto nel *Περὶ βίων*, elogiandolo per il suo amore alla ricerca, per il quale *πολλὴν ἐπήει γῆν*, che gli aveva fatto sì spendere il suo patrimonio, ma gli aveva procurato un frutto prezioso ⁽¹⁾: all'inizio del III sec., dunque, già si era formata la leggenda dei suoi viaggi; leggenda che certamente doveva avere un fondamento di realtà, ma che sotto l'influsso della mistica neopitagorica prese un sempre maggior sviluppo e particolari direzioni ⁽²⁾. Durante il III e il II sec. la leggenda continuò ad arricchire la figura di Democrito sino a farne uno dei perfetti rappresentanti del *βίος θεωρητικός*, spesso prendendo spunto dalla sua dottrina. Così il suo spregio per le ricchezze parte dall'affermazione che *ὁ τὰ ψυχῆς ἀγαθὰ αἰρέομενος τὰ θεϊότερα αἰρέεται* ⁽³⁾, onde sia Democrito, sia Anassagora φιλοσοφίας ἡμέρω πληχθέντες μελοβότους εἶσαν γενέσθαι τὰς οὐσίας ⁽⁴⁾, per

⁽¹⁾ Ael. *V. H.* 4, 20; A 16 Diels.

⁽²⁾ Se nel passo di Eliano ora ricordato anche le prime frasi contengano il pensiero di Teofrasto è questione delicata, se pur allettante; ricadiamo in parte nell'interrogativo che si poneva il Jaeger (*L'ideale filosofico della vita in Aristotele*, 563, n. 2): «in che misura le notizie pervenuteci circa i pensatori più antichi e il loro βίος risalgono a un'effettiva tradizione storica?». Già Aristotele notava (*Polit.* I, II, 1259a 6) a proposito del racconto di Talete e dei frantoi — che Plinio, *N. H.* 18, 273, riferisce a Democrito — che si trattava di un aneddoto coll'intento di mettere in evidenza come la scienza non fosse inutile. Il che ci mostra anche che questo materiale era in parte già formato a quell'epoca.

⁽³⁾ B 37 D. Questo tema fu uno di quelli che resero Democrito caro alla diatriba cinica.

⁽⁴⁾ Philon. *Vit. contempl.* 2, 14; Dem. A 15 D. Non è vero, perciò, che tale particolare sia solamente pitagorico e poco democriteo, come vorrebbe il Philippson, *Verfasser und Abfassungzeit der sog. Hippokratesbriefe*, in *Rhein. Mus.* 1928, p. 313.

raggiungere quella conoscenza per cui è detto γενέσθαι σοφόν, quella *rerum cognitio*, da cui, attraverso l'investigazione della natura, voleva ottenere l'εὐθυμία (1); come pure dalla sua affermazione Ἴηλθον γὰρ εἰς Ἀθήνας καὶ οὐτίς με ἔγνωκε (2) nasce la credenza del suo ἐπιθυμῆσαι λαθεῖν (3). Ma d'altro lato si crea la tradizione che abbia scelto dall'eredità paterna la parte, pur minore, delle ricchezze in denaro, per aver modo di viaggiare e d'imparare.

Caratteristico a questo riguardo è un aneddoto, anzi la somma di due aneddoti narrati da Filone: Democrito, nato da opulenta famiglia, per desiderio di sapienza trascurò le ricchezze materiali per quella unica vera e costante. *Propterea universas patriae leges dimovere visus est et quasi malus genius reputatus*, tanto da correre il rischio di essere privato del sepolcro *ob legem apud Abderitas vigentem quae insepultum proiciendum statuebat qui leges non observasset*. Questo sarebbe toccato a Democrito, *nisi misericordiam sortitus esset benignitate, quam ergo eum habuit Hippocrates Cous; aemulatores enim sapientiae inter se erant. Porro ex suis operibus celebratis quod appellatur Magnus Diacosmus C, nonnulli dicunt adhuc amplius Atticis talentis CCC, aestimatum fuit* (4). Per la notizia del processo, riportata anche da Ateneo (5), sappiamo di poter risalire almeno fino al I sec. av. Cr., perchè essa compariva nelle Φιλο-

(1) Cic. *fin.* 5, 29, 87; A 169 D.

(2) B 116 D.; e A 11 D.

(3) A 16 D. già citato; il λαθεῖν ha un certo colorito epicureo, che potrebbe esser dovuto all'età di Eliano. Si presenta anche qui interessante il problema se Teofrasto influenzi o no questi periodi che precedono la citazione espressa del suo nome.

(4) Philon. *de prov.* 2, 13, pag. 52 Aucher; A 14 D. Il Philippon (*art. cit.* in *Rhein. Mus.* 1928, 321) nota giustamente che l'accenno all'intervento di Ippocrate è dovuto a Filone, che ha qui riunito notizie le quali gli provenivano da parti diverse. Per questo vedi subito oltre.

(5) Athen. 4, 168 A; B 0° D.

σόφων διαδοχαί del peripatetico Antistene, citato dal Laerzio (1): un nuovo particolare che ci dimostra il filosofo perduto nel suo θεωρεῖν al punto da sembrare dannoso al bene dei suoi concittadini, in quanto lascia andare in rovina il patrimonio paterno. Ma nel I secolo si era già formata solidamente una leggenda che metteva di fronte Democrito e Ippocrate, a tutto favore dell'abderita. Essa doveva esser nata come una gara tra i due dotti, in cui Ippocrate finiva per soccombere (2); per poi divenire, col sempre più caldo interesse che raccoglieva Democrito come σοφός, una lezione impartita in cui la figura di Ippocrate è oramai quella di chi impara: così infatti ci si presenta il rapporto tra i due nelle *Epistole pseudoippocratee* (3).

È la figura di questo saggio che gira tutto il mondo, non come Platone e Pitagora, cari a Dicearco, per esser poi politico e legislatore, ma solo per imparare,

(1) D. L. 9, 39. Filone per il particolare della visita di prende da Antistene, ma non direttamente, perchè il peripatetico dice con maggiore coerenza che Democrito συνέντα, accortosi del pericolo, vi provvedesse leggendo la sua opera. Filone tace questo ἀναγνῶναι, o per poter saldare le due narrazioni in una, o perchè nella sua fonte, scritta o di tradizione culturale, il particolare si era offuscato. Così Antistene parla di una legge contro i dissipatori del patrimonio, Filone di chi sovverte tutte le leggi patrie.

(2) Ciò è chiaro da Filone (*aemulatores... sapientiae inter se erant*); ma trovo che il suo sviluppo appare bene da Atenodoro di Sandone nell'VIII libro dei suoi *Περίπατοι* (D. L. 9, 42), i cui aneddoti hanno tutta l'aria delle battute di una sfida: Democrito si mette in mostra, fa vedere quel che vale di fronte al rivale, ὄθεν τὴν ἀκριβείαν αὐτοῦ θαυμάσαι τὸν Ἰπποκράτην.

(3) Cfr. [Hippocr.] *epist.* 17, 1; di qui nella dossografia notizie come quella di *Sudas*, s. v. Ἰπποκράτης: οὗτος μαθητὴς γέγονε... φιλοσόφου, ὡς δέ τινες, Δημοκρίτου τοῦ Ἀβδηρίτου (A 10 D.). La paternità dell'incontro fra i due non può essere attribuita a Demetrio, che negli *Ὁμόνομα* si era interessato a Democrito, perchè altrimenti non si spiegherebbe come l'autore delle Lettere abbia dedicato a Demetrio due delle sue epistole solo nella seconda edizione, in cui è sparito Gorgia (vedi il perchè di questo cambiamento in Philippon, *art. cit.*, p. 306-7): non era possibile che trascurasse così quella che avrebbe dovuto essere la sua fonte.

per sete inestinguibile di sapere, senz'altro scopo che la scienza in sè, è questa figura che piacque a Teofrasto, che ne tessè l'elogio, facendolo più grande degli eroi dell'epica, di Menelao e di Ulisse; Teofrasto dovè vedere in lui colui che veramente era, secondo la definizione aristotelica, ὁ θεωρητικὸς ἀνὴρ, ἡ ἀρχιτέκτων della creazione più perfetta, l'eroe di un ideale di vita che era quello principe della sua concezione filosofica. Ma non fu che il primo: dalla scuola peripatetica, che continua ancora in Ieronimo di Rodi l'ideale della ἀοχλησία e della ἡσυχία ⁽¹⁾, prima e dalla scuola neopitagorica poi dev'essere defluita quell'immagine del saggio d'Abdera chiuso nei suoi giardini, dimentico di tutti, solo rivolto alla ricerca della verità e della pace interiore dell'animo, che λόγον ἔχει.... γενέσθαι σοφὸν καὶ δὴ καὶ ἐπιθυμῆσαι λαθεῖν ⁽²⁾. A un filosofo ricco di interessi e di passione come Panezio tutto questo quadro doveva essere di stimolo ad avvicinare Democrito: infatti lo avvicinò, lo studiò, ne cercò le opere ⁽³⁾ e vi trovò quei principi di εὐθυμία e di μετριότης che soddisfacevano le sue esigenze di filosofo pratico.

* * *

Fra i tratti più significativi della dottrina di Democrito — accennando solo a ciò che ebbe peso per la tradizione posteriore — appare l'εὐθυμία: che essa abbia avuto un contenuto contemplativo non ci mostra solo la famosa sentenza τὸν εὐθυμεῖσθαι μέλλοντα χρὴ μὴ πολλὰ πρήσσειν, μήτε ἰδίη μήτε ξυνη ⁽⁴⁾, ma anche

⁽¹⁾ Cfr. pag. 132 e note 4 e 5.

⁽²⁾ L'interesse che i Pitagorici avevano per Democrito può esser rilevato anche dalla composizione del Περὶ εὐθυμίας di Ipparco (C 7 D.), che non solo nel titolo, ma anche nel contenuto ormeggia il filosofo ionico.

⁽³⁾ Cfr. Philippson, *Panaetiana in Rhein. Mus.*, 78, 1929.

⁽⁴⁾ B 3 D.; della massima si è già trattato a pag. 67; per la sua diffusione vedi pag. 159.

il fatto che Epicuro la fece sua in una forma presso che identica a quella di Democrito ⁽¹⁾; e ce lo conferma quella sua insistenza a rivolgersi in se stesso per trovare in sè il bene e il male: *ἂν δὲ σαυτὸν ἀνοίξῃς*, ci dice espressamente in un frammento ⁽²⁾. Ma l'*εὐθυμία* non va mai all'eccesso, perchè Democrito ha come regola per la sua *εὐδαιμονία* quella *μετριότης* che compare anche nel *μὴ πολλὰ πρήσσειν* sopra citato ⁽³⁾. Questi sono i due elementi che Panezio, come dicevo, trovava nel filosofo d'Abdera e che fece suoi. Non, perciò, un assoluto ritiro dalla vita politica, ma una più larga applicazione del principio stoico *πολιτεύεσθαι τὸν σοφόν, ἂν μὴ τι κωλύῃ* e, sopra tutto, un'estensione del concetto di *εὐθυμία* a tutta la vita dell'uomo. Parlando di Panezio ho già accennato più sopra (pag. 114) alla distinzione tra *πολιτικός ἀνὴρ* e *ιδιώτης*. Il *Περὶ εὐθυμίας*, forse dedicato a Tuberone come il *De dolore patiendo* ⁽⁴⁾, si doveva rivolgere più direttamente al secondo, che certamente era più vicino ai *προκόπτοντες* che non ai *σοφοί* e meglio doveva corrispondere al principio che sappiamo professato da Panezio, secondo cui era opportuno tralasciare la posizione del saggio per risolvere i problemi morali secondo la natura di noi uomini, *qui adhuc a sapiente longe absumus* ⁽⁵⁾.

Ricostruire lo scritto di Panezio è a mio parere,

⁽¹⁾ Vedi la già cit. pag. 67. Vedi anche a pag. 79-80 la posizione di Democrito riguardo al problema dei figli.

⁽²⁾ B 149 D.; cfr. anche B 84, 244, 264.

⁽³⁾ Cfr. i fr. B 58, 70, 102, 169, 284. È su questo punto che avviene in Panezio la fusione con la *μεσότης* peripatetica; si noti che anche nella terminologia Aristotele e Democrito si corrispondevano: entrambi parlavano di *ὑπερβολή* e di *ἄλλειψις* (Arist. *Elh. Nic.* B, 5, 1106a, 27-29; Stob. II, 139, 21; Dem. B 191 D.); così pure per il *μηδὲν ἄγαν*.

⁽⁴⁾ Vedi van Straaten, *op. cit.*, p. 34-35.

⁽⁵⁾ Sen. *epist.* 116, 5; fr. 144 v. Str.. Su questa lettera, cfr. Rabbow, *Antike Schriften üb. Seelenheilung u. Seelenleitung*, Leipzig, 1914, p. 181-84, che ne mette in luce gli elementi paneziani.

anche dopo l'attento studio del Siefert sopra ricordato, una cosa impossibile; ma qualche tratto ben determinato può essere con sicurezza attribuito a questo scritto, specialmente se ci si sottopone all'attenta e cauta ricerca di determinati elementi, che il van Straaten ha comodamente rinunciato a ricercare ⁽¹⁾. Le linee generali del componimento, le idee sostanziali che animavano Panezio nello scriverlo sono state mirabilmente sintetizzate dal Pohlenz ⁽²⁾. Realmente Panezio si stacca dal rigorismo dei suoi predecessori e nega il valore assoluto dell'ἀναλγησία e dell'ἀπάθεια ⁽³⁾, ma pone la

(1) A demolire la debole impalcatura del van Straaten, che dichiara « nous ne voyons aucune raison pour accepter qu'en composant son περὶ εὐθυμίας Plutarque ait utilisé comme source unique ou principale l'oeuvre du même nom faite par Panétius » (pag. 301; lo stesso ragionamento per il *De tranquillitate animi* di Seneca), a demolire questo insieme di genericità bastano le poche luminose parole del Pohlenz (*Die Stoa*, I, 206 e recensione a van Straaten in *Gnomon*, 21, 1949, 115 e 119). Si noti che il v. Str. si esprime duramente nei riguardi del Siefert, ma — oltre ad averne mal utilizzato il secondo scritto — non conosce evidentemente il primo, *De aliquot Plutarchi scriptorum moral. compositione atque indole*, già citato.

(2) *Die Stoa*, I, 206.

(3) I due asserti in Gell. N. A., 12, 5, 10; fr. III v. Str. L'editore non oppone nulla all'*improbatio* e all'*abiectio* della ἀναλγησία, perchè ce la conferma Cicerone (*fin.*, 4, 9, 23; fr. 113 v. Str.): *nusquam posuit non esse malum dolorem*; ma discute riguardo all'ἀπάθεια e vuol ricondurre Panezio alla ortodossia stoica intendendo che egli volesse solo eliminare il πλεονασμὸς dei πάθη (p. 186-87). Il che io non credo: come egli ha saputo fondere la teoria del μέσον con la μετριοπάθεια di Crantore, anche qui ha preso al filosofo accademico questo smorzamento dell'insensibilità, propria degli Stoici, schierandosi con lui contro τοῖς ὕμνοῦσι τὴν ἄγριον καὶ σκληρὰν ἀπάθειαν ([Plut.] *cons. Apoll.* 3, 102C, che deriva dal Περὶ πένθους di Crantore). Non che Panezio volesse fare l'eretico, che anzi è ben chiaro che stoico si sente e vuol rimanere; ma certo deve aver sentito il bisogno di qualche cosa di positivo e veramente πρακτικὸν di contro al valore negativo dell'ἀπάθεια. Negativa non poteva essere la base morale per chi pone come τέλος, a modo d'interpretazione dell'antica definizione stoica, τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμὰς (Clem. Alex. *strom.*, 2, 183 Staehl.; fr. 96 v. Str.), perchè la natura dà leggi positive. Chiedere di più, in un senso o nell'altro, credo che sia uscire dalle possibilità reali che l'attuale conoscenza del nostro filosofo ci può offrire.

vita dell'uomo su un piano molto elevato, dove la tranquillità della nostra coscienza nata dalla soddisfazione morale della nostra personale disposizione naturale — senza staccarci dall'umanità di cui facciamo parte — ci conduce a godere una vita imperturbabile, in cui il presente, il passato e il futuro non sono elementi di turbamento, ma di calma osservazione o di serena attesa.

Uno squarcio che riesce a darci un'idea chiara di come Panezio concepisse la tranquillità spirituale e di come tale concezione fosse colma di elementi democritei può essere ricostruito attraverso Plutarco e Seneca. Possiamo esporre così ciò che Panezio diceva, non tanto nelle parole — che naturalmente risentono della personalità dei due scrittori che ce le hanno indirettamente tramandate —, quanto nei concetti:

« La volpe di Esopo, venendo a gara con il leopardo riguardo alla ποικιλία, poichè quello metteva in mostra l'aspetto esteriore del suo corpo maculato e per così dire fiorito, mentre il color fulvo dell'altra era sudicio e spiacevole alla vista, disse: “Ma se guardi il mio intimo, o giudice, vedrai che io sono più ποικίλη di costui”. Voleva cioè indicare la versatilità del suo carattere, che per lo più si muta a secondo delle necessità. Il tuo corpo, o uomo, dà sì origine per natura a molti affanni e a molte sofferenze che nascono da lui stesso, e molti ne riceve che lo colgono dall'esterno: ma se aprirai il tuo intimo, vi troverai, multiforme e pieno d'ogni passione, un ripostiglio e scrigno di mali, come dice Democrito, che non vi affluiscono dall'esterno, ma hanno, direi quasi, sorgenti sotteranee e innate, che fa sgorgare la cattiveria, fonte abbondante e copiosa di passioni. Che ciascuno ha in sé il ripostiglio dell'εὖθυμία e della δυσθυμία e che i vasi dei beni e dei mali non “stansi di Giove sul limitar”, ma nell'anima, ce lo dimostrano i contrasti delle passioni. Infatti gli

stolti sprezzano e trascurano ciò che è loro di vantaggio anche se presente, continuamente trascinati al futuro dai pensieri, mentre i saggi anche ciò che più non è si rendono realmente evidente coi ricordarsene. Dobbiamo inoltre farci adattabili per non soffermarci troppo sulla cose fissate e per passare a quelle cui la sorte ci possa aver condotto; non dobbiamo temere eccessivamente di dover cambiar progetto o condizione, purchè non ci colga la volubilità, difetto nemicissimo alla quiete. Entrambi gli estremi sono nemici della tranquillità, tanto il non poter nulla mutare, quanto il non sapersi adattare a nulla. Assolutamente l'anima deve essere richiamata a sè via dalle cose esterne: abbia fiducia in sè, gioisca di sè, pregi i propri beni, si stacchi quanto le è possibile da quelli degli altri e si dedichi a se stessa, non senta i danni materiali, interpreti con benevolenza anche le avversità. Perchè è possibile mutare la sorte distogliendola da ciò che è contro i nostri desideri. Il nostro Zenone, avuta notizia del naufragio dell'unica nave che gli rimaneva, alla notizia che ogni suo bene era andato sommerso, disse: "La fortuna vuole che io mi dia alla filosofia più liberamente". Che cosa dunque ci vieta d'imitarlo? Brigavi per qualche carica e non ci sei riuscito? Vivrai in campagna curando i tuoi beni privati. Aspiravi d'essere al seguito di un'alta autorità e non sei stato accolto? Vivrai lontano dai pericoli e tranquillo. Non una casa preziosa, nè la massa dell'oro, nè la fama della stirpe, nè l'altezza di una carica, nè l'amabilità o la potenza dell'eloquenza offrono alla vita tanta serenità e tranquillità, quanto un'anima pura da azioni e da voleri malvagi, che abbia il carattere, che è la sorgente della vita, imperturbato e limpido. Da quella defluiscono le belle azioni, che hanno un'energia entusiastica e serena accompagnata da alti pensieri, e lasciano un ricordo più dolce e più sicuro di ogni speranza ».

Ecco ora i testi su cui si basa questa ricostruzione, per poterne vedere il contenuto complessivo e i nessi e legami col Περὶ εὐθυμίας paneziano. Il primo brano ci viene da Plutarco, che, dopo aver narrato la favola della volpe, dice testualmente: πολλὰ μὲν, ὃ ἄνθρωπε, σοῦ καὶ τὸ σῶμα νοσήματα καὶ πάθη φύσει τ' ἀνίησιν ἐξ ἑαυτοῦ καὶ προσπίπτοντα δέχεται θύραζεν· ἂν δὲ σαυτὸν ἀνοίξῃς ἔνδοθεν, ποικίλον τι καὶ πολυπαθὲς κακῶν ταμειῶν εὐρήσεις καὶ θησαύρισμα, ὡς φησι Δημόκριτος, οὐκ ἔξωθεν ἐπιρρεόντων, ἀλλ' ὥσπερ ἐγγείους καὶ αὐτόχθονας πηγὰς ἐχόντων, ἃς ἀνίησιν ἢ κακία πολύχυτος καὶ δαψιλῆς οὔσα τοῖς πάθεσι (1). Sempre Plutarco continua: "Ὅτι δ' ἕκαστος ἐν ἑαυτῷ τὰ τῆς εὐθυμίας καὶ δυσθυμίας ἔχει ταμειῖα, καὶ τοὺς τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν πίθους οὐκ "ἐν Διὸς οὔδει κατακειμένους" ἀλλ' ἐν τῇ ψυχῇ κειμένους αἰ διαφοραὶ τῶν παθῶν δηλοῦσιν. οἱ μὲν γὰρ ἀνόητοι καὶ παρόντα τὰ χρηστὰ παρορῶσι καὶ ἀμελοῦσιν ὑπὸ τοῦ συντετάσθαι πρὸς τὸ μέλλον αἰετὰς φροντίσιν. οἱ δὲ φρόνιμοι καὶ τὰ μήκετ' ὄντα τῷ μνημονεύειν ἐναργῶς ὄντα ποιοῦσιν ἑαυτοῖς (2). È Seneca, invece, che sviluppa il concetto del rivolgersi in se stessi: *Facilis etiam nos facere debemus, ne nimis destinatis rebus indulgeamus, transeamusque in ea, in quae nos casus deduxerit, nec mutationes aut consilii aut status pertimescamus, dummodo nos levitas, inimicissimum quieti vitium, non excipiat... Utrumque infestum est tranquillitati, et nihil mutare posse et nihil pati. Utique animus ab omnibus externis in se revocandus*

(1) Plut., *animine an corp.* 2, 500C-E; che questo scritto rientri nel gruppo cui sta a capo il περὶ εὐθυμίας dello stesso autore ha dimostrato con larghezza e autorità di raffronti il Siefert nel suo scritto apparso in *Commentat. Ienenses* citato, a cui rimando. Prima di πολλὰ μὲν il testo, guasto, ha λέγομεν οὖν ἐν ἡμῖν ὅτι; tralascio con ogni correzione anche le poche parole, che non hanno per noi importanza.

(2) Plut. *tranq. an.* 14, 473 B-C.

est: sibi confidat, se gaudeat, sua suspiciat, recedat quantum potest ab alienis et se sibi adplicet, damna non sentiat, etiam adversa benigne interpretetur (1). Subito Seneca fa seguire l'aneddoto di Zenone, quello stesso che Plutarco (2) ci riporta a sua volta e quasi con le stesse parole; ma nell'autore greco precede una frase che par fatta per segnare il passaggio tra i concetti qui esposti da Seneca e il suo aneddoto: ἔξεστι γὰρ μεθιστάναι τὴν τύχην ἐκ τῶν ἀβουλήτων. Narrato l'aneddoto, Plutarco prosegue: τί οὖν κωλύει μιμεῖσθαι τούτους; ἀρχὴν παραγγέλλων διήμαρτες; ἐν ἀγρῶ διαῖξεις ἐπιμελόμενος τῶν ἰδίων. ἀλλὰ φιλίαν μνώμενος ἡγεμόνος ἀπώσθης; ἀκινδύνως καὶ ἀπραγμόνως βιώση. E, per concludere riportiamo un altro passo di Plutarco, dallo stesso scritto: "Ὄθεν οὐτ'οἰκία πολυτελῆς οὔτε χρυσοῦ πληθὸς οὔτ'ἀξίωμα γένους οὔτε μέγεθος ἀρχῆς, οὐ λόγου χάρις ἢ δεινότης εὐδίαν παρέχει βίῳ καὶ γαλήνην τοσαύτην, ὅσην ψυχὴ καθαρεύουσα πραγμάτων καὶ βουλευμάτων πονηρῶν καὶ τὴν τοῦ βίου πῆγην τὸ ἦθος ἀτάραχον ἔχουσα καὶ ἀμίαντον· ἀφ' ἧς αἰὶ καλαὶ πράξεις ῥέουσai καὶ τὴν ἐνέργειαν ἐνθουσιώδη καὶ ἰλαρὰν μετὰ τοῦ μέγα φρονεῖν ἔχουσι καὶ τὴν μνήμην ἠδίονα καὶ βεβαιωτέραν τῆς ... ἐλπίδος (3).

Il primo e il secondo passo di Plutarco si accordano tra loro su un concetto fondamentale, che è pure fonda-

(1) Sen. *tranq. an.* 14, 1-2.

(2) Plut. *tranq. an.* 6, 467 D. Le parole di Zenone in Plutarco (εὐγ'ὼ Τύχη ποιεῖς, εἰς τὸν τρίβωνα καὶ τὴν στοὰν συναλύνουσ' ἡμᾶς) si rifanno a una χρεῖα che riappare in una ambientazione strettamente cinico-diatribica, in *inim. util.* 2, 87A e in forma pressoché identica in *exil.* 603D. La ritroviamo in D. L. 7,5 senza accenno al τρίβων, come del resto in Seneca, e diffusa in una lunga tradizione posteriore (vedi Gerhard, *Phoinix v. Kolophon*, Leipzig, 1909, p. 100-01).

(3) Plut. *tranq. an.* 19, 477A-B. Mi si scusi la lunghezza di queste citazioni, resa qui necessaria dalla discussione dei singoli passi, che esige il migliore intendimento del contesto.

mentale in Democrito e che, come vedremo, compariva anche in Panezio: in noi sta il ταμειῶν κακῶν (e quindi, è sottinteso, degli ἀγαθῶν), che non è altro che il ταμειῶν di εὐθυμία e δυσθυμία, secondo la concezione democritea dell'εὐδαιμονία e del bene. A ragione il Siefert (1) trova che l'accento all'Αἰσώπειος ἀλώπηξ non ha nulla in contrario con Democrito, che almeno una volta (B 244) aveva creato un parallelo con τῇ Αἰσωπείῃ κυνί: lo stesso autore insiste sul gioco che c'è in ποικίλος e ποικιλία, che non avrebbe nessun significato, se non preludesse alla conclusione del ποικίλον κακῶν ταμειῶν. Nè il paragone tra νοσήματα del corpo e dell'animo è alieno alla mentalità di Democrito, se suo è quel frammento in cui dice ἰατρικὴ μὲν...σώματος νόσους ἀκέεται, σοφίη δὲ ψυχὴν παθῶν ἀφαιρείται (2). Ma sopra tutto interessante è il paragone con le ἐγγείους καὶ αὐτόχθονας πηγάς: la πηγὴ compare pure in un altro brano di quelli che abbiamo citato e in un contesto che val la pena di esaminare. Che Plutarco, 477 A, sia di derivazione democritea è sicuro dal confronto con B 171: εὐδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασιν

(1) *Plutarchs Schrift π. εὐθ.* cit., p. 27-28.

(2) B 31 D.; il Lortzing non ammette l'autenticità di questo frammento, riportato da Clemente Alessandrino, perchè esso torna in forma assai simile in una delle epistole pseudo-ippocratee. Vedervi uno dei molti elementi diatribici che sono filtrati in queste lettere è tutt'altro che impossibile, come d'altra parte è vero che non molti e generici sono gli elementi democritei che appaiono in esse. Ma è pur vero che Democrito era, nell'età di composizione di quelle lettere, ancora conosciuto e non solo attraverso gnomologi, se Panezio ne leggeva il *περὶ εὐθυμίας*; che questa massima, appunto per la sua genericità, è giusto una di quelle che si adattavano bene a penetrare in uno scritto di quel genere; che in Epicuro compare lo stesso paragone (fr. 221 Us.) accanto alla *θεραπεία παθῶν* (e *θεραπεία* è vocabolo che presuppone l'eguaglianza *νόσος-πάθος*), sicchè non è assurdo pensare che anche qui il filosofo ellenistico sia stato influenzato dal filosofo ionico; che infine la massima poteva stare benissimo nel *περὶ εὐθυμίας*, che è anche una medicina delle passioni. Considerando tutto questo, non vedo ragioni sostanziali per dichiarare spurio il frammento.

οἰκεῖ οὐδὲ ἐν χρυσῷ· ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος e il rapporto con Epicuro fr. 548 Us. (1) ci è di maggior appoggio; il concetto è nei tre autori lo stesso, ma qui la derivazione da Epicuro è da escludere, perchè l'εὐδία e la γαλήνη sono una coppia caratteristicamente democritea, specialmente per quel che riguarda il primo dei due termini. Come spesso, Epicuro ha fatto suo il concetto del suo predecessore, salvo mutare ciò che gli conveniva, per cui alle immagini poetiche di εὐδία e di γαλήνη ha sostituito due termini più positivamente concreti, τὸ εὐδαιμον καὶ μακάριον. Qui appunto il nostro testo trova che centro di questa serena placidità è l'anima — concetto già riaffermato più volte —, ma l'anima καθαρεύουσα πραγμάτων καὶ βουλευμάτων πονηρῶν e che abbia τὴν τοῦ βίου πηγὴν τὸ ἦθος ἀτάραχον καὶ ἀμίαντον. Il Siefert (2) con un certo entusiasmo calcola democritea quest'ultima espressione, che invece è schiettamente stoica anche per quanto immediatamente segue: per Zenone l'ἦθος ἐστὶν πηγὴ βίου, ἀφ' ἧς αἱ κατὰ μέρος πράξεις ῥέουσι (3). Il pensiero di Democrito in proposito molto non doveva essere differente e ciò doveva aver facilitato la fusione col concetto stoico (4);

(1) Vedi anche S. V. 81 e cfr. pag. 56.

(2) *Op. cit.*, p. 36. Per quanto qui immediatamente segue, v. l'accento del Pohlenz, *Philosophie u. Erlebnis in Senecas Dialogen*, in N. G. G., 1941, p. 196.

(3) S. V. F., I, 203 Arn. Si noti però, che le πράξεις sono qui καλαί, prendendo molto probabilmente colore dalla massima che αἱ μεγάλαι τέρψεις ἀπὸ τοῦ θεῶσθαι τὰ καλὰ τῶν ἔργων γίνονται, (B 194); ma non è escluso che c'entri anche il concetto di καλὸν come appare in Panezio attraverso Cicerone (v. per es. *off.* I, 4, 13-14; fr. 98 v. Str.). Non insisto sull'ἐνθουσιώδη καὶ ἰλαράν, per cui v. Hirzel, *art. cit.*, p. 375. Siefert, *op. cit.*, p. 33 e Reinhardt, *Poseid. üb. Urspr. u. Ent-art.*, p. 45-47.

(4) Questo rifiuta il Siefert, *op. cit.*, p. 36, n. 2, con un semplice «aber bei Plutarch ist nicht an ihn (= Zenone) zu denken». Agli Stoici avevano pensato invece il Heinze. *Rhein. Mus.*, 45 (1890), p. 150, per vedervi come fronte Aristone di Chio, e il Pohlenz, *Hermes* già cit., p. 285. Il Siefert non si accorge di cadere in parziale contraddizione con se stesso: a p. 35 aveva giustamente pensato che in B 171 ψυχὴ οἰκητήριον

anzi, proprio quel *πηγή* che appare in una serie di passi di colorito e intonazioni democritei ⁽¹⁾ e che tutto fa ritenere sia democriteo, anche se non appare nei passi direttamente tramandati come di Democrito, doveva essere stato il punto di contatto tra i due concetti. Si legga ancora in Plutarco, 467 A, διὸ τὴν πηγὴν τῆς εὐθυμίας ἐν αὐτοῖς οὖσαν ἡμῖν ἐκκαθαίρωμεν, che è nuova conferma a quanto dicevamo fin ora, e vi si aggiunga τὸ ἡδέως ζῆν καὶ ἰλαρῶς οὐκ ἔξωθέν ἐστιν, ἀλλὰ τοῦναντίον ὁ ἄνθρωπος τοῖς περὶ αὐτὸν πράγμασιν ἡδονὴν καὶ χάριν ὥσπερ ἐκ πηγῆς τοῦ ἥθους προστίθῃσι ⁽²⁾, che fa ottimamente da ponte tra i testi succitati, presentando di nuovo il connubio dei due elementi democriteo e stoico.

Ma chi poteva arrivare a fondere i due concetti e i due filosofi, Democrito e Zenone? Certo non siamo di fronte a Plutarco, ma all'opera di uno stoico; tutto ci porta a vedere in lui Panezio, che, pur attingendo all'autore dell'*εὐθυμία*, si sentiva troppo profondamente stoico per non completare secondo i dettami della sua scuola il concetto della sua fonte. Visto d'altro lato, come si leghino tra di loro i passi in cui si parla di *πηγή* non è possibile altro che ammettere una loro unità, dovuta all'unica fonte cui si può risalire per tutti, cioè a Panezio.

Mi si permetta ora di tornare un momento indietro a un passo già trattato: in 500D il nostro intimo appare chiamato da Democrito *κακῶν ταμιεῖον καὶ θησαύρι-*

δαίμονος fosse una risposta a Eraclito B 119 D., ἥθος ἀνθρώπων *δαίμων*. Infatti la felicità è per l'Abderita *εὐθυμία*, che sta dentro di noi: perciò nei beni dello spirito, « non nelle greggi e nell'oro sta la felicità, perchè abitazione del demone è l'anima »; si crea così al tempo stesso un legame — già evidente nella credenza popolare — tra *εὐδαιμονία* e il *δαίμων* che è dentro di noi. Dato questo, non è facile che immagine citata fosse di già in Democrito.

⁽¹⁾ Vedine alcuni in Siefert, *op. cit.*, p. 36.

⁽²⁾ Plut. *de virt. et vit.* I, 100C.

μα; ma così pure τὰ τῆς εὐθυμίας καὶ δὺσθυμίας ταμειῖα si trovano nel nostro intimo secondo un altro dei passi che abbiamo sopra ampiamente citato, precisamente in 473B. Che si tratti di materiale democriteo per me è sicuro: caratteristico è l'uso dei vocaboli, caratteristico il pensiero di guardare in se stesso; vediamo anche che i due termini ταμειῖον e πηγῆ si equivalgono, non solo perchè uno spiega l'altro in 500D, ma perchè a questo concetto iniziale di 473B (con ταμειῖα) risponde esattamente quello di 467A (con πηγῆ). La posizione quindi del Pohlenz, il quale crede che ταμειῖα provenga da Platone per via di quella citazione omerica che segue, va capovolta (1). Non credo da parte mia che la citazione di Omero comparisse in Democrito, ma resto in dubbio se essa sia apparsa già nella fonte di Plutarco o se sia di Plutarco stesso: Panezio e Plutarco sono entrambi ἰσχυρῶς φιλοπλάτωνες e la cosa può esser attribuita egualmente all'uno o all'altro. Comunque è il ταμειῖα che ha sollecitato il ricordo del passo platonico attraverso il verso d'Omero. Superato questo punto e tolto il dubbio alla democriticità dell'espressione, è interessante proseguire e mettere a raffronto la figurazione degli ἀνόητοι con gli ἀνοήμονες di Democrito, che τῶν ἀπεόντων ὁρῶνται, τὰ δὲ παρεόντα καὶ <περ τῶν> παρωχημένων κερδαλεώτερα ἐόντα ἀμαλδύνουσιν, « desiderano

(1) L'affermazione del Pohlenz è in apparato alla sua edizione, p. 208, 24; egli pensa di corroborarla col riscontro di *exil.* 4, 600C. È sicuro infatti che 600 C deriva dalle parole di Platone in *resp.* 379D, di cui sviluppa il testo, col medesimo richiamo ad Omero e la medesima lezione (Ω 528: κηρῶν ἐμπλειοὶ ὁ μὲν ἐσθλῶν αὐτὰρ ὁ δειλῶν); così pure lo Ζεὺς ταμειῖον di Plutarco è il ταμίας ἡμῖν Ζεὺς ἀγαθῶν τε κακῶν τε di Platone. Ma che proprio di lì debba venire, in un contesto democriteo, quel ταμειῖα che compare anche in un frammento di Democrito (B 149 già visto a pag. 138) mi pare sia tirare un po' la cosa per i capelli, anche se Plutarco sia, com'è, scrittore tenace delle proprie reminiscenze e frequente ripetitore di frasi una volta lette.

ciò che loro manca e lasciano andare ciò che hanno presente, anche se più vantaggioso di ciò che è passato » (1); ma ancora essi sono vittime ὑπὸ τοῦ συντετάσθαι πρὸς τὸ μέλλον αἰεὶ ταῖς φροντίσι, che è confermato da un altro frammento di Democrito: ὡς φησι Δημόκριτος, νέα ἐφ' ἡμέρη φρονέοντες ἄνθρωποι τῇ πρὸς ἀλλήλους ὀρμῇ καθάπερ ἄρτήματι συντόνω σπαθέντες ἄλλος ἀλλαχόθεν ἐπὶ τὰς πράξεις ἀνίστανται, « gli uomini che ogni giorno pensano a nuove cose, per la loro tendenza gli uni verso gli altri, come tirati da un cavo teso, sono spinti alle loro azioni chi qua chi là » (2). Ma anche il μνημονεύειν, caratteristico dei φρόνιμοι, ritorna in un passo già citato (477B), dove si dice che le καλαὶ πράξεις hanno τὴν μνήμην ἡδίονα καὶ βεβαιωτέραν τῆς ἐλπίδος. Anche questo brano, dunque, è da un lato colmo di elementi democritei, e dall'altro si lega così strettamente con i precedenti da formare un tutt'uno con essi.

Veniamo ora a Seneca: il primo passo citato è tutto basato sul concetto dell'*aequabilitas*, dell'ἴσον, caro ad Aristotele e ai Peripatetici, e della μετριότης cara a Democrito, in cui per Panezio consiste la ὁμολογία; tale concetto Panezio chiaramente esprime nella massima che entrambi gli estremi sono nemici dichiarati dell'εὐθυμία. *Nam ut adversas res, sic secundas immoderate ferre levitatis est, praeclaraque est aequabilitas in omni vita et idem semper vultus cademque frons... Philippum quidem Macedonum regem rebus et gloria superatum a filio, facilitate et humanitate*

(1) B 202; cfr. Plut. 466C e anche Lucr. 3, 105.

(2) B 158; non solo le parole νέα ἐφ' ἡμέρη φρονέοντες sono di Democrito, ma anche le seguenti, che sono controproducenti agli effetti del ragionamento che sta facendo Plutarco, *de lat. viv.* 5, 1129E, in questo passo. Mentre certo non è democriteo, ma stoico il τῇ πρὸς ἀλλήλους ὀρμῇ (allusione alla κοινωμία ἀνθρώπων πρὸς ἀλλήλους): Democrito non ὀρμῇ avrebbe detto, ma κίνησις. Per il concetto cfr. anche Epic. fr. 491 e 494 Us.

video superiorem fuisse (1); all'affermazione di Panezio presso Cicerone, risponde (anche più chiaramente) Seneca nel nostro passo dando risalto alla contrapposizione dei due estremi: *faciles etiam nos facere debemus... dummodo nos levitas, inimicissimum quieti vitium, non excipiat* (2). Si oppongono, dunque, *pertinacia* e *levitas* (εἰκαλύπτῃς) per trovare il giusto mezzo nella *facilitas* o εὐκολία (3); è per raggiungere questo equilibrio che

(1) Cic. *off.* 1, 26, 90; il passo è sicuramente paneziano, perchè l'esempio di Scipione con cui pure si dimostra questo assunto è riportato come proprio di Panezio (*Panactio quidem...* = fr. 12 v. Str.). Ora l'esempio giuoca proprio sulla *facilitas* che è il rimedio proposto alla *levitas* poche righe più sotto del testo da me citato; se poi Cicerone, abbreviando, ha tralasciato di esprimere il rapporto tra *aequabilitas* e *facilitas*, l'omissione è solo formale, perchè il concetto è chiaro dal contesto. Male ha fatto il van Straaten a non riportare tra i frammenti di Panezio (e tra i più significativi, tale che la presenza nella raccolta di 1, 31, 111 = fr. 97 non rende affatto superfluo questo nostro paragrafo) anche questo insegnamento sulla condotta da tenersi nella vita. Quanto all'esempio di Filippo e Alessandro, ritengo che con esso Panezio mettesse implicitamente in contrapposizione il suo concetto di μεγαλοψυχία con quello peripatetico (per questo, vedi Knoche, *Magnitudo animi*, in *Philol.* Spb. 27, 3 (1935), specialmente pp. 30 sgg.), come meglio appare dall'altro esempio in cui sono contrapposti Filippo e Alessandro (*off.* 2, 15, 53), con il preciso termine di biasino *largitorem*, per cui vedi Knoche, *art. cit.* Si veda anche Stroux, *Die stoische Beurteilung Alexanders des Grossen*, in *Philol.* 88 (1933), 233-36, il quale, però, si sbaglia quando intende *facilitas* = τὸ πρῶον (p. 235), e il mio *art. Plut., Panezio e il giudizio su Alessandro Magno in Acme*, 5 (1952), p. 451 sgg.

(2) Sen. *tranq. an.* 14, 1 Anche il *faciles etiam nos facere debemus etc.* trova rispondenza in Cic. *off.* 1, 33, 120: *is* (il coerente) *constantiam teneat... nisi forte se intellexerit errasse in deligendo genere vitae*, il che può capitare; in tal caso *morum institutorumque... mutationem si tempora adiuvabunt facilius commodiusque faciemus; sin minus, sensim erit pedetempimque facienda*.

(3) Così Plutarco, *tranq. an.* 466 D, dirà τοιαύτην ὁ λογισμός ἐ ἐ κ ο λ ί α ν καὶ μεταβολήν (Sen. e Cic. *mutationes*) ἐγγενόμενος ποιεῖ πρὸς ἕκαστον βίον, esemplificando con i due opposti, cioè Alessandro che piange di fronte all'infinità dei mondi, lui che neppure di uno è signore, e Cratete che con bisaccia e mantello παίζων καὶ γελῶν ὥσπερ ἐν ἑορτῇ τῷ βίῳ διετέλεσε (gli esempi sono plutarchei). Anche Panezio (fr. 12 v. Str.) pensa che bisogna condurre gli uomini sfrenati (*effrenatos*) *tamquam in gyrum rationis et doctrinae*, per renderli *faciliores* (il paragone è con i cavalli, onde *gyrum*).

Seneca trova la necessità di ritrarsi in sè: è il vecchio tema che ormai sappiamo esser democriteo e paneziano. Anche Plutarco lo riporta con parole che ricordano il *se gaudeat* di Seneca, in uno scritto appartenente al gruppo del Περὶ εὐθυμίας: ἐξ ἑαυτοῦ τὰς τέρψιας ἐπιζόμενον λαμβάνειν ⁽¹⁾. Così *sua suspiciat* è vicino a αὐτόν ἐπισκοπεῖν καὶ τὰ καθ' αὐτόν ⁽²⁾: così ad *etiam adversa benigne interpretetur* risponde οἱ φρόνιμοι... ἀπὸ τῶν δυσχερεστάτων πολλάκις πραγμάτων οἰκεῖον τι καὶ χρήσιμον αὐτοῖς λαμβάνουσι ⁽³⁾; a *recedat quantum potest ab alienis et sibi adplicet* corrisponde οὐ μὴν ἀλλ' ἐπεὶ πρὸς ἑτέρους μᾶλλον ἢ πρὸς αὐτοὺς ὑπ' ἀβελτερίας εἰθίσμεθα ζῆν ⁽⁴⁾.

Ora questi concetti non sono fondamentali solo in questa forma di etica eutimistica, ma anche nel Περὶ καθήκοντος, che è la sua maggiore opera etica, Panezio ci insegna — come abbiamo già visto — la necessità di seguire la nostra natura personale, di ritrovare la *δολογία* in noi stessi, *ut, etiamsi sint alia graviora atque meliora, tamen nos studia nostra <nostrae> naturae regula metiamur* ⁽⁵⁾; cioè *admodum tenenda sunt sua cuique non vitiosa, sed tamen propria*, ed è quello che Seneca nel suo stile breve e fratto dice con *recedat quantum potest ab alienis* (anche se essi sono più degni e migliori, aggiunge Panezio) *et se sibi adplicet*. A modo di sin-

⁽¹⁾ Plut. *prof. in virt.* 10, 81 B. Si tratta d'una citazione di Democrito (B 146 D.).

⁽²⁾ Plut. *tranq. an.* 10, 470 B. 'Ἐπίσκοπος non di sè, ma degli altri è invece il saggio della diatriba (Norden, *Beitr. z. Gesch. der griech. Philosophie in Jahrb. Suppl.* 19, p. 377 sgg., specie p. 378, n. 1).

⁽³⁾ *id.* 5, 467 C; cfr. *exil.* 5, 600 D; già Siefert, *op. cit.*, p. 53; Pohlenz, *N. G. G.*, 1941, p. 226, n. 2.

⁽⁴⁾ *Tranq. an.* 11, 471 A. Anche Plutarco, del resto, conclude i suoi esempi sull'εὐκολία invitando a purificare τὴν πηγὴν τῆς εὐθυμίας ἐν αὐτοῖς οὖσαν ἡμῖν (467 A; cfr. p. 146).

⁽⁵⁾ Cic. *off.* 1, 31, 110; fr. 97 v. Str. Per questo tema e per le basi su cui Panezio lo poggia, cfr. pag. 114(e n. 2) e cap. III, pagg. 225-228.

tesi Panezio (sempre attraverso Cicerone) afferma: *omnino si quicquam est decorum, nihil est profecto magis quam a equabilitas universae vitae, tum singularum actionum, quam conservare non possis, si aliorum naturam imitans omittas tuam* ⁽¹⁾. E come se non bastasse, poco più oltre aggiunge: *expendere oportebit quid quisque habeat sui eaque moderari nec velle experiri quam se aliena deceant; id enim maxime quemque decet, quod est cuiusque maxime < suum >: Suum quisque igitur noscat ingenium acremque se et bonorum et vitiorum suorum iudicem praebat* ⁽²⁾. Queste affermazioni paneziane del *De officiis* non collimano in tutto e per tutto con le diciture senecane, che si riferiscono a una vera e propria introspezione che isola l'individuo dal mondo; ma certo è vera anche qui quella distinzione posta dal Siefert, e da noi più sopra ricordata, tra l'opera rivolta all'uomo politico e quella rivolta all'uomo privato, che cerca semplicemente il suo miglioramento interiore. È appunto la posizione nuova dello stoicismo di Panezio: chi legge infatti le righe di Seneca poco sopra citate, vi ritroverà spunti stoici, come in quel *sibi confidat, se gaudeat*; ma difficilmente riuscirà a trovarvi delle dottrine dello stoicismo antico. È ben vero che Epitteto dice: Εἰπέ· τὰ ἔξω οὐκ ἐπ' ἐμοί· προαίρησις ἐπ' ἐμοί. Ποῦ ζητήσω τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν; ἔσω ἐν τοῖς ἐμοῖς. Ἐν δὲ τοῖς ἀλλοτρίοις μηδέποτε μητ' ἀγαθὸν ὀνομάσης μή τε κακόν, « Di': "i beni esterni non dipendono da me; la libera scelta dipende sì da me. Dove cercherò il bene e il male? Nell'intimo di ciò che è mio". Ma per ciò che ti è estraneo (cfr. in Seneca *aliena*, in Cicerone-Panezio *aliorum naturam*) non usar mai i termini di bene e di

⁽¹⁾ *id.* 3I, III; qui finisce il fr. 97 del v. Straaten.

⁽²⁾ *id.* 3I, II3-14; il passo manca tra i frammenti del v. Straaten.

male» (1); ma non c'è chi non veda che sotto il manto della locuzione stoica (come ἐπ' ἐμοί, προαίρησις) il pensiero non ha nulla a che fare con quello stoicismo antico, con cui normalmente Epitteto è legato. Si tratta di un tema nuovo che appare per la prima volta e già in tutta la sua ampiezza, in bocca all'avo dell'illustre amico di Panezio: affermava Scipione *numquam se minus otiosum esse, quam cum otiosus, nec minus solum, quam cum solus esset* (2). Quindi dal I sec. av. Cr., fuggevolmente accennato da Davo (3), ripreso da Persio col suo *Tecum habita* (4), giunge fino a Seneca che lo sviluppa ampiamente: *multum et in se recedendum est*, e ancora *in se redeundum est* (5). Abbiamo detto che il motivo del ritiro in se stessi (εἰς ἑαυτὸν ἀναχωρεῖν) si fa sentire notevolmente in Marco Aurelio: quando si vuole, ci si può raccogliere in se stessi e in nessun luogo l'uomo si ritira più quietamente e con meno fastidi (οὔτε ἡσυχιώτερον οὔτε ἀπραγμονέστερον) che nella propria anima, specie per chi abbia nel suo intimo tali beni, εἰς ἃ ἐγκύψας ἐν

(1) Epict. *diss.* 2, 5, 4-5; cfr. I, 29, 4 τοῦτον τὸν νόμον ὁ θεὸς τέθεικεν καὶ φησὶν "εἴ τι ἀγαθὸν θέλεις, παρὰ σεαυτοῦ λάβε". Così pure 3, 22, 38 (ἐν ὑμῖν).

(2) Cic. *off.* 3, 1, 1. Sotto forma simile la stessa massima in *resp.* 1, 27: *numquam se plus agere, quam cum nihil ageret, etc.* Il tema del *secum loqui* merita un più ampio studio.

(3) Hor. *serm.* 2, 7, 112: *non horam tecum esse potes.* Il tema, dunque, era già passato nel patrimonio della predicazione popolare, o Orazio lo trova, com'è in realtà, non dissimile dal materiale diatribico? Per quanto so, lo svolgersi del tema non è tale da poterne fare uno di quelli diatribici: non compare ad es. in Dione Crisostomo, che della diatriba cinicizzante è un seguace attento. Ma non si tratta dell'unico caso, in cui elementi paneziani compaiono in Orazio.

(4) Pers. *sat.* 4, 52; vedi anche il v. 23: *ut nemo in sese temptat descendere*, a cui si può avvicinare Sen. *tranq. an.* 1, 1 *inquirenti mihi in me etc.*, se qui non si insinua anche l'esame di coscienza, che ha una sua propria storia. Si aggiunga ancora *sat.* 1, 7 *nec te quisiveris extra.*

(5) Sen. *tranq. an.* 17, 3; *nat. quaest.* 4a, *praef.* 20; *epist.* 1, 1 *vindica te tibi*; 2, 1; *brev. vit.* 2, 4. Vedi anche quanto si dirà a pagg. 266 e 271.

πάση εὐμαρεία εὐθύς γίνεται. E ancora, ἔνδον σκάπτει ἔνδον ἢ πηγῇ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ αἰεὶ ἀναβλύειν δυναμένη, ἂν αἰεὶ σκάπτῃς (1). Πᾶσα γὰρ κρίσις καὶ ὄρμη καὶ ὄρεξις καὶ ἔκκλισις ἔνδον (2): che anzi nulla v'è più sventurato di chi va tutt'attorno per ogni dove e "le viscere della terra (come dice il poeta) scruta" e cerca di conoscere attraverso sintomi ciò che è nell'anima di chi ha vicino, senza accorgersi ὅτι ἀρκεῖ πρὸς μόνῳ τῷ ἔνδον ἑαυτοῦ δαίμονι εἶναι καὶ τοῦτον γνησίως θεραπεύειν (3). Compagno si i termini crisippeï (ma non

(1) M. Ant. 4, 3, 2 (su questo passo torneremo più oltre cfr. p. 241, n. 2); 7, 59. Marco Aurelio aggiunge τὴν δὲ εὐμαρείαν οὐδὲν ἄλλο λέγω ἢ εὐκοσμίαν; la spiegazione è interessante: ci dimostra come Democrito non sia più assolutamente presente — e non ci si poteva attendere che fosse altrimenti — in queste espressioni, che in ultima analisi risalgono a lui. Infatti chiarendo εὐμαρεία con εὐκοσμία, Marco mostra di partire nella sua interpretazione dal *decorum* di Panezio, che si basa appunto sul concetto di εὐκοσμία (Cic. *off.* 1, 31, 110; 33, 120). Si noti che in 7, 59 σκάπτει è correzione dello Schultz per lo σκέπει di A; il cod. T ha βλέπει, ma si tratta forse di bel tentativo di correzione da parte dello Xylander, (dovuto al confronto con 6,3) che basò su quel codice, ora perduto, la sua edizione. Pure un tentativo del genere è σκόπει del cod. D. Lo σκάπτει è un termine che varia il tema tradizionale della ricerca in se stessi (del resto avvicicabile all'*in sese... descendere* di Persio) e preannuncia la conclusione della massima.

(2) M. Ant. 8, 28, 2.

(3) M. Ant. 2, 13. La concezione paneziana è filtrata attraverso Posidonio; a confronto con τοῦ πάντα κύκλω περιερχομένου si metta Sen. *brev. vit.* 14,3 (*qui per officia discursant*) così pure l'interessarsi dei fatti altrui torna spesso nel *de brevitae vitae* e nel *de tranquillitate animi*. Quanto all'apparire in questo contesto del δαίμων che è dentro di noi, oltre a ricordare Democrito (B 171) ψυχῇ οἰκητήριον δαίμονος e quanto detto a p. 114, n. 2, faccio notare come il nostro passo sia una conferma di quello che là sostenevo, che cioè S. V. F. III, 4 non sia affatto frammento da attribuire a Crisippo. Sullo stesso piano è Epict. *diss.* 1, 14, 12-14, dove pure si parla di un ἐκάστου δαίμων che veglia su di noi e non ci lascia neppure nelle tenebre, neppure quando siamo soli. Il tono mistico di questo passo non ci permette di vederci direttamente un apporto paneziano: esso è passato attraverso l'esperienza di Posidonio (cfr. Wendland, *op. cit.* p. 134-35; Zeller *op. cit.* III^a, 1, 319 n. 2; Theiler, *Marc Aurel.*, Zürich, 1951, p. 310). Nell'espressione di Marco Aurelio τῷ ἔνδον ἑαυτοῦ δαίμονι è

soltanto crisippeï) ἡσύχιος, ἀπράγμων, ma accanto c'è il vecchio vocabolo democriteo dell'εὐμάρεια e ritorna l'εἰς ἑαυτὸν, l'ἔνδον, la πηγὴ τοῦ ἀγαθοῦ ⁽¹⁾, con lo stesso paragone che compare, come già osservato, in Plutarco, per cui essa non è alla superficie, ma ἔγγειος. Questo concetto, che non ha più una forma solo filosofica, ma si diffonde per il mondo culturale e che con un valore mistico ed evangelico tutto diverso scenderà fino al *Noli foras exire, in te ipsum redi* di Agostino, non può aver avuto origine, per lo stesso ambiente delle sue risonanze, che in un autore stoico; il quale certo lo ha attinto a Democrito ⁽²⁾, ma lo ha fatto suo con

possibile vedere un sommarsi dell'ἔνδον paneziano con la dottrina demonologica di Posidonio (già in Plut. *tranq. an.* 10, 470 D ὕμνων τὸν ἑαυτοῦ δαίμονα, cfr. anche M. Ant. 5, 27): a mio parere, del resto, l'influsso di Posidonio sarà da vedersi anche nell'insistenza con cui questo δαίμων si presenta in M. Aurelio (come qui, 3, 12, 11; e inoltre 3, 3, 6; 3, 7, 2; 3, 6, 4, 5, 27; 2, 17, 4; 3, 6, 2 etc.); questa teoria del δαίμων appariva anche in Platone. (*Tim.* 90a). Che qui la citazione di Pindaro (fr. 249 Turyn) sia derivata attraverso Platone (*Theaet.* 173 e) non si può dire con certezza sia perchè dall'indicare il filosofo (come in Platone) l'espressione è passata a indicare gli occupati, sia perchè essa — come ci testimonia Macarius Chrysoceph. 8,5 (= *Paroemiogr. Gr.* II, 214, 9 — era passata a proverbio ἐπὶ τῶν πολυπραγμόνων. È interessante invece vedere come il seguito del pensiero di Marco Aurelio continui ad essere paneziano: Θεραπεία δὲ αὐτοῦ (cfr. Sen. *tranq. an.* I, 17; 2, 5, per quanto si tratti di espressione normalissima) καθαρὸν πάθους διατηρεῖν (stoico) καὶ εἰκαιότητος (Sen. *tranq. an.* 2, 6; 14, 1 contro la *levitas*) καὶ δυσαρσεστήσεως (Sen. *tranq. an.* 2,6; 12,2; 15,1 contro la *tristitia* = ἀθυμία) τῆς πρὸς τὰ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων γενόμενα (Sen. *tranq. an.* 16,1 e 15,1).

⁽¹⁾ Cfr. Dem. B 223 D. πᾶσι πάρεστι εὐμαρέως ἄτερ μόχθου καὶ ταλαιπωρίας.; B 149 ἂν δὲ σαυτὸν ἀνοίξης ἔνδοθεν. Per πηγὴ cfr. la trattazione precedente. Ἐνδον con lo stesso senso ritorna in 10, 38, in 3, 3,5 e altrove: cfr. ἔσω βλέπε in 6,3. Ma con identico valore ritroviamo le altre espressioni che già conosciamo: κρεῖττόν τι καὶ δαιμονιώτερον ἔχεις ἐν σαυτῷ (12, 19); ἐπάνιθι εἰς ἑαυτὸν (6, 11); εἰς ἑαυτὸ συστραφέν (8, 48); εἰς σαυτὸν συνειλοῦ (27,28).

⁽²⁾ Oltre quanto detto sopra, nota lo stesso concetto defluito in Epicuro, fr. 209 Us., citato da Seneca, *epist.* 25,6 (vedi pag. 51).

una personalità così forte da dargli quella nuova veste "moderna", che ne fece il successo nei secoli successivi. Un concetto del genere non poteva nascere altro che da Panezio, dall'autore del Περὶ εὐθυμίας e infatti anche il suo Περὶ καθήκοντος ci indica gli elementi fondamentali da cui esso si è sviluppato. Aggiungo che il motto dell'Africano maggiore assume per Cicerone un significato diverso da quello che certamente aveva avuto in origine ⁽¹⁾, proprio perchè vi si riflette l'atmosfera etica e spirituale che un così grande maestro aveva saputo creare attorno a sè nel circolo del nipote adottivo dello Scipione di Zama, Scipione Emiliano, uomo davvero degno di essere la figura ideale che Panezio, *dignus illa familiaritate*, vedeva davanti a sè, come l'unico che da lui avesse appreso quella « geschlos-

(1) Cicerone dichiara di aver attinto la frase di Scipione da uno scritto di Catone (*off.* 3, 1, 1 *scripsit Cato*); [Plut.], *apophth.* 196 B, dice che Scipione, quando, stanco delle pubbliche attività, si riposava negli svaghi (ἐν γράμμασι διατριβὴν ποιούμενος), diceva ὅποτε σχολάζοι, πλείονα πράττειν: e qui di certo la fonte non è Catone; da Seneca, *tranq. an.* 17,4, sappiamo che il suo svago consisteva nel *tripudium* dignitoso dei maggiori. Credo che si possa ritenere che il senso del motto scipioniano in Catone fosse appunto quello di un riposo necessario per ricostruire le forze spese, tanto più che Catone, secondo la testimonianza di Columella (11,1), a questo *otium* era contrario: *nihil agendo homines male agere discunt*. Ma il senso che Cicerone gli dà — come appare da *off.* 3, 1, 1 (*magnifica vox... quae declarat illum et in otio de negotiis cogitare et in solitudine secum loqui solitum*) — è già nella sfera di una tradizione più nobile, che rientra nel concetto (paneziano) della *animi remissio* (Sen. *tranq. an.* 17,5 e Pohlenz, *Antikes Führertum*, p. 66-67). Ricordo, e il fatto può servire a mostrare le figure degli Scipioni si siano venute fondendo in un complesso unitario presso la tradizione posteriore, che lo stesso concetto per cui *oti fructus est non contentio animi, sed relaxatio* compare con l'esempio questa volta di Scipione Emiliano e di Lelio, che avevano l'abitudine di starsene in campagna (*rusticari*) e di tornare ad esser ragazzi (Cic. *de or.* 2, 6, 22; aggiungi Hor. *serm.* 2, 1, 71-74). Ciò nulla toglie alla realtà dei fatti, ma lascia vedere come facesse parte di quella cerchia culturale questo atteggiamento caratteristico.

sene Weltanschauung», di cui fu il primo tra i Romani a sentire il bisogno (1).

Altro concetto che appariva sicuramente in Panezio ci danno infine le poche righe che seguono l'aneddoto di Zenone: non dice Cicerone che *quidam homines severi et graves nec principum mores ferre potuerunt vixeruntque nonnulli in agris delectati re sua familiari* (2)? Ora Plutarco ci presenta gli stessi motivi nel linguaggio colorito e concreto della diatriba; e il passo è ricalcato da un altro luogo plutarcheo: «Anche noi, dunque, quando sentiamo dire da qualcuno com'è dappoco e penosa la nostra condizione, μή ύπατευόντων μηδ'έπιτροπεύόντων, έξεστι είπεϊν "λαμπρά τὰ καθ'ήμας πράγματα καί ζηλωτός ήμῶν ό βίος: ού προσαιτούμεν, ούκ άχθοφοροϋμεν, ού κολακεύομεν" (3); lo stesso έξεστι che precedeva l'esempio di Zenone riappare qui e infatti si tratta dello stesso φάρμακον per lo stesso male. Così pure ritroviamo il concetto anche nel Περὶ φυγῆς, con altre parole, ma con lo stesso valore: άλλα μήν τῶ "ούκ άρχομεν ούδὲ βουλεύομεν ούδ'άγωνοθετοϋμεν" αντίθετος τὸ "ού στασιάζομεν, ούδ'άναλίσκομεν ούδὲ προσηρτήμεθα θύραις ήγεμόνος" (4). Il nócciolo del concetto è sempre quello che appare in Cicerone così sinteticamente espresso; ma Plutarco ce lo dà in forma più ricca di particolari, di esempi, di colori e certo Panezio nel Περὶ εϋθυμίας dovè ser-

(1) Cfr. Cic. *fin.* 4, 9, 23; fr. 10 v. Str. e Pchlenz. *Die Stoa*, I, 261.

(2) Cic. *off.* I, 20, 69 e Plut. *tranq. an.* 6, 467D.

(3) Plut. *tranq. an.* 10, 470F-471A.

(4) Plut. *exil.* 12, 604B; cfr. anche l'άπραγμόνως έν ήσυχία κατοικεϊν e quel che precede in *exil.* 9, 602E. Consimile è anche l'atteggiamento di Seneca in *tranq. an.* 3,2 (Atenodoro) e in *brev. vit.* 18,1 e 6; 20, 2; gli elementi che appaiono nel complesso di questi passi ci lasciano molto dubitosi che qui si tratti di temi interamente diatribici (A. Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine*, Lausanne, 1926, p. 285), anche se infiltrazioni diatribico-retoriche sono evidenti, specialmente dal punto di vista formale.

virsi di uno stile più fiorito che nel Περὶ καθήκοντος, i cui scopi erano meno « pratici »: non si creda con ciò che io pensi di ritrovare nello stilizzazione di Plutarco il testo di Panezio, anche se il tono dell'eseplificazione ci chiarisce l'atteggiamento del filosofo stoico.

Possiamo ancora far risalire a Panezio la definizione dell'εὐθυμία quale essa appare in Seneca; due passi ci danno un unico concetto: *ergo quaerimus quomodo animus semper aequali secundoque cursu eat propitiusque sibi sit et sua laetus aspiciat et hoc gaudium non interrumpat, sed placido statu maneat nec adtollens se nec deprimens. Considerandum est utrum natura tua agendis rebus an otioso studio contemplationique aptior sit et eo inclinandum quo te vis ingenii feret* ⁽¹⁾. Come al solito si fondono elementi stoici e democritei: così sicuramente ad *animus semper aequali secundoque cursu eat* corrisponde la stoica εὐροια βίου ⁽²⁾, mentre a *placido statu maneat* risponde l'εὐστάθεια democritea ⁽³⁾; così pure è democriteo il *sua laetus aspiciat*, come abbiamo visto per il precedente *se gaudeat* ⁽⁴⁾. Ma *nec adtollens se unquam nec deprimens* è la forma in cui

⁽¹⁾ Sen. *tranq. an.* 2, 4; 7, 2: ma quest'ultimo passo è certo fuori della sua logica collocazione; v. la nota di L. Castiglioni in apparato alla sua edizione (Paravia, 1948) e quanto discutiamo più oltre (cap. III, p. 244 n. 1).

⁽²⁾ Cfr. S. V. F. I, 184 per Zenone e I, 554 per Cleante; si noti ancora l'accoppiamento εὐροια καὶ ἀπάθεια, III, 144. È formula che ritorna in Seneca, *const. sap.* 8,2. Per la fusione dei concetti di εὐροια e di εὐθυμία, cfr. Epict. p. 406, 6 Sch.

⁽³⁾ Cfr. poco più sopra (2,3) *hanc stabilem animi Graeci sedem euthymian vocant*. Che Cicerone, *fin.* 5, 29, 87, dica *ille summum bonum εὐθυμίας et saepe ἀθαμβίας appellat, id est animum terrore liberum* non vuol dire che la sua spiegazione sia venata di epicureismo (Siefert, *op. cit.*, p. 5, n. 1), ma solo che rende la coppia εὐθυμία ἢ ἀθαμβία, mentre Seneca rende la coppia εὐθυμία ἢ εὐστάθεια.

⁽⁴⁾ Il concetto non va confuso con il tema diatribico della ἀδιαφορία, che è cosa diversa. Al fr. B 146 D. si aggiunga B 194 D., αἱ μεγάλοι τέρψεις ἀπὸ τοῦ θεᾶσθαι τὰ καλὰ τῶν ἀργῶν γίνονται e quanto osserva il Siefert, *op. cit.*, p. 34, l'è proposto.

Panezio applica l'ἴσον democriteo; si veda Cicerone, che condanna appunto il suo contrario: *sunt enim qui in rebus contrariis parum sibi constant, e cioè voluptatem severissime contemnant, in dolore sint molliores, gloriam neglegant, frangantur infamia; atque ea quidem non satis constant* (1). L'espressione anneana ricompare, in una forma sintetica pari a quella dell'autore romano, con un sapore di γνώμη, nell'opuscolo plutarco: τοὺς μὲν ἀτέχνους καὶ ἀνοήτους περὶ τὸν βίον... ἐξίστησι μὲν εὐτυχία, συστέλλει δὲ δυστυχία, ταραττονται δ' ὑπ' ἀμφοτέρων, μᾶλλον δ' ὑφ' αὐτῶν ἐν ἀμφοτέροις (2). Anche il concetto *eo inclinandum quo te vis ingenii feret*, oltre all'idea di scegliere la vita più adatta a se stessi, è proprio di Panezio e corrisponde alla sua interpretazione del ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν di Zenone e Cleante: τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῶν ἐκ φύσεως ἀφορμάς. Infatti, come abbiamo visto, non ci si deve opporre alla natura propria dell'essere umano, ma, salva questa, è necessario che *propriam nostram sequamur* e che *studia nostrae naturae regula metiamur* (3).

Ma quale era la posizione di Panezio nei riguardi di Democrito? Certo non possiamo attenderci da un filosofo di personalità così spiccata l'accettazione materiale e totale delle idee del maestro d'Abdera; e ciò

(1) Cic. *off.* I, 21, 71; anche se il van Straaten non mette il passo tra i frammenti di Panezio, ci garantisce la sua origine il fatto che in esso si accenna a due dei difetti contro cui più caratteristicamente scende in guerra il Nostro, φιλοδοξία e φιλοδοξία.

(2) Plut. *tranq. an.* 5, 467 B. Il passo è interessante: si notino fianco a fianco quell'ἀτέχνους, che allude alla stoica τέχνη βίου = filosofia, e quell'ἀνοήτους dal caratteristico tono democriteo. Vale la pena di citare anche le parole che terminano la frase: καὶ οὐχ ἥττον ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγαθοῖς. Caratteristico di Panezio è, come abbiamo visto, questo ritrovare in noi stessi l'origine del bene e del male.

(3) Cic. *off.* I, 31, 110 già cit. Per il passo di Seneca, vedi anche cap. III, pag. 244, e n. 2.

è ancora più inverosimile, se si pensa alla diversità di scuola e ancor più alla diversità dei tempi. Abbiamo visto, d'altronde, che la definizione stessa di εὐθυμία presentava un confluire di elementi democritei e stoici amalgamati nella concezione paneziana del τέλος. Ora qualche cosa ci possono dire su questo punto Plutarco e Seneca e fors'anche Cicerone. Mentre Plutarco apre la sua trattazione con la citazione di Democrito (B 3 D.), questo stesso passo appare invece in Seneca quando già l'esposizione sta volgendo alla fine (13,1): qual dei due riproduca la disposizione di Panezio è forse vano cercare, tanto più che già Atenodoro poteva aver mutato la disposizione originale. Nè l'uno, nè l'altro dei nostri autori s'accontenta di esporre la massima di Democrito con cui, se prestiamo fede a Seneca, s'iniziava il suo Περὶ εὐθυμίας (1); entrambi aggiungono qualche cosa, salvo che questo qualche cosa non è uguale nei due. Per me penserei che Plutarco abbia intensificato i toni sviluppandoli secondo idee sue: egli discute polemicamente il concetto democriteo e lo accusa di falsità nel porre l'eguaglianza ἀπραξία = εὐθυμία, perchè meglio si parlerebbe di ἀθυμία, quando poi non succeda come al vecchio Laerte, che pur vivendo ritirato in campagna, ebbe molti dolori. Ebbene, il fatto di porre il concetto di quiete su un piano di assoluta negatività ritorna in Plutarco con parole molto simili a quelle di questo passo, ma con un colorito nettamente antiepicureo (2), quel colorito polemico che Plutarco prende contro la ἡσυχία di Epicuro in una serie di passi e di operette morali. Seneca invece intende meglio la posizione di Panezio, posizione che non è di polemica, ma di precisazione; le sue parole ci danno chiara l'idea di come

(1) La questione, però, non è ancor definita, tanto che il Koch non legge *coepisse*, ma <*prae*>*cepisse*, che non è accettato dalla maggioranza degli editori.

(2) Plut. *tuend. san.* 23-24, 135 B.

Panezio volesse il καθήκον come limite tra πράττειν e μὴ πράττειν: *ubi nullum vero officium sollemne nos citat, inhibendae actiones* ⁽¹⁾; ma che esso va valutato secondo i rapporti di καλὸν e di αἰσχρὸν lo dice solo Plutarco. Infatti i *turpiter occupati* ⁽²⁾ sono la peggior categoria di πολυπράγμονες: e questo è, secondo Plutarco, ciò che più è contrario all'εὐθυμία, perchè non fare molte o poche cose conta, ma il farle καλῶς o αἰσχρῶς ⁽³⁾. Per trovare in un unico testo raccolti i due elementi bisogna scendere fino a Marco Aurelio, che — in un passo particolarmente denso di reminiscenze paneziane — dice: “Ὀλίγα πρῆσσε — φησὶν — εἰ μέλλεις εὐθυμήσειν”. Μήποτε ἄμεινον τὰναγκαῖα πράσσειν καὶ ὅσα ὁ τοῦ φύσει πολιτικοῦ ζῆφου λόγος αἰρεῖ καὶ ὡς αἰρεῖ; Τοῦτο γὰρ οὐ μόνην τὴν ἀπὸ τοῦ καλῶς πράσσειν εὐθυμίαν φέρει, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀπὸ τοῦ ὀλίγα πράσσειν. Τὰ πλεῖστα γάρ, ὧν λέγομεν καὶ πράσσομεν, οὐκ ἀναγκαῖα ὄντα ἕάν τις περιέλῃ, εὐσχολώτερος καὶ ἀταρακτότερος ἔσται, «Fa' poche cose, se vuoi esser tranquillo, dice quel grande. Non è forse meglio fare ciò che è necessario e quanto la ragione dell'animale per natura politico sceglie e con quel modo in cui lo sceglie? Questo non ci porta la sola serenità che nasce dal compier le cose con decoro, ma anche quella che nasce dal compierne poche. Poichè quando uno elimini la maggior parte delle proprie parole e delle proprie azioni in quanto inutili, sarà più quieto e più pieno di sicurezza» ⁽⁴⁾. Si noti

⁽¹⁾ Sen. *tranq. an.* 13,1. Ben inteso che qui *officium sollemne* indica gli obblighi ordinari della nostra vita, cui non dobbiamo sottrarci, perchè non sono *supervacua*, ma *necessaria* (cfr. Cic. *resp.* 1, 17, 27 sulle cariche politiche e militari).

⁽²⁾ Sen. *brev. vit.* 7,1. Il problema degli occupati sfugge nel *de tranq. an.*, perchè Seneca ne aveva trattato appositamente appunto nel *de brev. vitae*.

⁽³⁾ Cfr. Plut. *tranq. an.* 2, 466 A.

⁽⁴⁾ M. Ant. 4, 24, 1-3; a confronto si metta anche Sen. *brev. vit.* 19,1.

bene, tutto questo non tanto per l'ἐϋθυμία democritea, quanto per quella paneziana, come risulta chiaro dalla conclusione di Plutarco alla « correzione » di Democrito. Più di tanto non ci è dato, ma questo basta — visto che concorda con quello che possiamo ricavare sull'argomento dal *de officiis* di Cicerone ⁽¹⁾ — per convincerci che la ripresa del vecchio ideale democriteo era stata fatta da Panezio con la libertà che il suo pensiero esigea.

* * *

La lunghezza di questa trattazione su Panezio supera i limiti che erano nelle mie intenzioni; ma mi è parso non inutile fondare quanto più e meglio possibile la certezza che i brani riportati qualche pagina più sopra risalgono al maestro stoico. Raggiunta questa sicurezza, solo ora è possibile definire e valutare realmente la complessiva posizione di Panezio nei confronti dell'ἐϋθυμία e della vita contemplativa. Panezio, dunque pur non sostenendo l'innattuosità dell'uomo, pur salvando la sua funzione di membro della *civitas*, vede che l'umanità non conosce il σοφός, a cui si rivolgono i maestri della Stoa, e si rivolge ai προκόπτοντες ⁽²⁾ per dare loro un insegnamento realmente pratico, in cui valgono in sostanza gli elementi oggettivi della vita

⁽¹⁾ Cfr. per es. I, 21, 71.

⁽²⁾ Oltre Sen. *tranq. an.* II, I, Cic. *off.* I, 15, 46 e più avanti Sen. *epist.* II, 6, 5, vedi Sen. *tranq. an.* 7, 4: *ubi enim istum (= sapientem) invenies, quem tot saeculis quaerimus?* Mi pare che questa affermazione sia sufficientemente esplicita e decisa. Va notato che tale insistenza non compare solo nell'operetta pratica di Panezio, ma anche nel Περὶ καθήκοντος: ha perciò una radice più fonda di quello che può essere un interesse occasionale, fa anzi parte di uno dei punti fondamentali che ci delineano il suo pensiero, come abbiamo visto a pag. 112. Sul *profectus* v. le pagine di W. Ganss, *Das Bild des Weisen bei Seneca*, Diss. Freiburg (Schw.) 1952, pp. 86-93, per quanto non concordi con l'autore su alcune premesse (p. 84). Quest'etica del προκόπτειν farà poi sentire il suo influsso sugli autori cristiani.

umana ⁽¹⁾: che cosa insegnasse all'uomo comune, pur che fosse *vir bonus*, abbiamo ben visto. La morale individuale vive nell'intimo di ciascuno, non nel mondo esterno: là dobbiamo cercare la verità e il bene, di là correggere il male; è in noi stessi, non nel mondo esterno, che troviamo la tranquillità nata dalla σύνεσις ⁽²⁾ di azioni belle e di pensieri elevati, come pure sempre in noi troviamo la forza d'animo che ci fa superiori alle repulse politiche, agli scacchi della vita sociale. Per questo occorre far poche cose e solo secondo la nostra naturale disposizione, per questo bisogna lasciare ciò che è fuori di noi e in noi ricercare quella grandezza che ci viene dalla *rerum humanarum despicientia* ⁽³⁾. Questa è la vera libertà dell'individuo.

La vecchia εὐθυμία è stata da Panezio rinnovata, sistemata secondo le esigenze dei tempi nuovi: non solo egli l'ha fusa filosoficamente nel corpo della dottrina stoica, cioè di una delle più attive di quell'età, infondendola come contenuto in un pensiero attuale; ma ha anche trasformato l'idea nella sua forma esteriore. Panezio ha arricchito, nella sua operetta morale, la trattazione dell'εὐθυμία con quegli ἔθνη formali e contenutistici che erano propri della forma letteraria ormai in voga in Grecia ⁽⁴⁾: il che non gli doveva

⁽¹⁾ van Straaten, *op. cit.* p. 194-95.

⁽²⁾ Cfr. Plut. *tranq. an.* 19, 476E-F. Punto di partenza di questo concetto di σύνεσις è Plat. *resp.* 330e-331a, passo che lo Zücker, *Syneidesis-Conscientia* (in *Jenaer Akad. Reden*, 6, 1928), trascura. Cfr. anche cap. III, p. 238, n. 1

⁽³⁾ Cic. *off.* I, 20, 66.

⁽⁴⁾ A. Oltramare, *op. cit.*, p. 45, sostiene che anche il termine εὐθυμία serve a indicare l'ἄδιαφορία cinica della diatriba. E potrebbe essere, anche se non sono in condizione di confermarlo per quanto io so; ma mi mette in sospetto sulla validità della sua affermazione il fatto che egli vede nel π. εὐθυμίας di Plutarco «le plus diatribique de ses écrits». Diatriba sì — anche se l'Oltremare qualche volta la vede anche là dove si tratta semplicemente di temi tradizionali assorbiti dalla retorica e dalla retorica (che vuol dire cultura) diffusi per largo raggio —, ma temo che il non aver visto l'imitazione da Panezio in questo

esser poi così difficile, perchè materiale democriteo era penetrato della diatriba fin da Bione e anche perchè il filosofo d'Abdera, specialmente per la sua etica pratica, per il suo disprezzo della ricchezza, per la sua espressione ricca di aforismi, doveva essere diventato

scritto (come nei pochi altri, in cui ne appaiono tracce, già raccolte e messe in luce dal Siefert) gli abbia fatto credere puramente diatribico ciò che è democriteo-paneziano. Questo sfruttamento di materiale diatribico da parte di Panezio ci spiega anche come il Heinze abbia creduto che fonte dell'opuscolo di Plutarco fosse Aristone di Chio. Aristone era stata figura troppo interessante e sopra tutto troppo viva nel mondo diatribico e retorico, specie per i suoi fortunatissimi Ῥητορικὰ, perchè Panezio potesse sfuggire non dico al suo influsso, ma almeno all'utilizzazione di materiale suo. Ritengo di dover riportare qui integralmente una osservazione del Philipsson, al quale la morte impedì di portare a termine e di pubblicare una ricerca sugli scritti eutimistici. Recensendo l'*Antikes Führertum* del Pohlenz egli dice: « Uebrigens ist mir zweifelhaft, ob Plutarch in II. εὐθ. (und Seneca in D. tr. an.) Panaitios' gleichnamige Schrift unmittelbar benutzt hat; die weitgebende Uebereinstimmung all dieser Euthymieschriften deuten auf einen volkstümlichen Traktat als gemeinschaftliche Vorlage, der ausser durch Demokrit und Panaitios von der kynisch-stoischen Diatribe beeinflusst war » (*Philol. Woch.* 1936, 745-46). E già alcuni anni prima aveva scritto: « Auf diese unmittelbaren Vorlagen hat sicherlich schon die kynisch-stoische Diatribe eingewirkt auf Panaitios gewiss nur in geringem Umfange, wie ja in den Offizien der Kynismos ausdrücklich verworfen ist » (*ibid.*, 1930, p. 440). Su questa precedente posizione posso essere anch'io abbastanza d'accordo, non nell'ammettere un trattato popolare. Questo trattato diatribico dovrebbe essere posteriore a Panezio, perchè prima di lui non compaiono che ben pochi degli elementi che ci interessano, soprattutto l'εὐθουσία non è nominata; mentre sia in Seneca, sia ancor più in Plutarco essa è la base essenziale dei due trattati. Quanto poi al ricco materiale diatribico, sono convinto, come ho detto, che esso doveva, dato il carattere dell'operetta, comparire già in parte in Panezio, tanto più che, primo tra gli stoici (salvo forse Cleante), mostra di curare la forma dei suoi scritti (Hirzel, *op. cit.*, II, 354): ci basti il giudizio di Cicerone, il quale dichiara apertamente che *illorum* (= *Stoicorum*) *tristitiam atque asperitatem fugiens Panaetius nec acerbitatem sententiarum nec disserendi spinas probavit* e che fu nelle discussioni *illustrior* (*fin.* 4, 28, 79). In che cosa consistesse, per quanto ora ci importa, l'innovazione di Panezio, pure lo sappiamo da Cicerone: *popularibus enim verbis est agendum et usitatis, cum loquimur de opinione populari idque eodem modo fecit Panaetius* (*Cic. off.* 2, 10, 35 = fr. 62 v. Str.). Ciò non vuol dire che in questo Panezio contraddicesse alla sua antipatia

il protagonista di più d'una *χρεῖα* diatribica ⁽¹⁾. È forse superfluo insistere sul fatto che ora l'*εὐθυμία* ha toccato un punto particolarmente delicato della vita romana del I sec. av. Cr.: l'*otium* più o meno volontario.

L'intristirsi progressivo dei tempi aiutò questo concetto di *εὐθυμία* a farsi sempre più largamente diffuso talora secondo i dettami di Panezio, talora con atteggiamenti più o meno liberi: ma proprio dal filosofo di Rodi parte questo ideale che si spiega in cerchia sempre più larga.

per il cinismo; il linguaggio, lo stile diatribico venivano ormai diffondendosi nel mondo della retorica e della cultura: anche i raffronti aristoteici del Heinze mostrano di dove poteva giungere questo influsso formale. Sicchè non è necessario andare a trovare altro stadio intermedio tra Panezio e i suoi due imitatori. Certo questi ultimi arricchiscono gli elementi diatribici, oltre che per la natura stessa dei due scrittori, anche perchè l'opuscolo paneziano aveva ormai preso tale diffusione da essere assimilato a una diatriba. Quanto a Plutarco, egli attinge frettolosamente a un gruppo di schede (cfr. *tranq. an.* I, 464 F), che aveva raccolto sull'argomento dallo scritto di Panezio: se si fa caso alla struttura del suo opuscolo, si vedrà che esso è ben congegnato nelle sue parti là, dove segue Panezio, non lo è nel resto; ma apparirà anche quanto esiguo sia questo "resto" che sarebbe solo diatribico e come in fondo non dica nulla di sostanziale.

⁽¹⁾ Nei brani scelti come più caratteristicamente paneziani mancano abbondanti tracce di diatriba, appunto perchè, nei limiti del possibile, ho voluto evitarli per non cadere sotto l'accusa di prendere per paneziano ciò che è semplicemente diatribico; ma leggendo i due scritti di Seneca e Plutarco si trovano tanti contatti di forma e contenuto che non sono spiegabili soltanto coll'identità di materia, ma piuttosto con tratti già presenti nella fonte comune (sia essa diretta o meno per Seneca). Altri elementi che sicuramente comparivano nel *Ἐπι εὐθυμίας* paneziano verranno messi in luce nel III capitolo, là dove tratteremo dei dialoghi di Seneca.

CAPITOLO TERZO

III

Ciò che ispira tutti i filoni filosofici e fa sorgere imperioso il bisogno di una vita contemplativa negli insegnamenti di Epicuro, come in quelli di Pirrone (1) o di Ieronimo di Rodi (2), di Critolao, di Crantore, non ultimi quelli di Panezio, non è una necessità speculativa — chè tutte queste scuole sorte o cresciute dopo la morte di Alessandro sono poco speculative —, ma il senso vivo del bisogno d'un rifugio fuori delle tempeste della vita. Ecco che l'immagine del porto sicuro (λιμὴν) si trova in tutta la prosa e la poesia di quest'età travagliata (3). La poesia appunto ci è testimone di questa ricerca: l'abbandono del poema epico, l'avvicinarsi alla poesia delle piccole cose, spesso — come l'*Ecale* callimachea — di origine semplice e campagnola, il fiorire della poesia borghese e ancor più di quella bucolica, il formarsi di quegli intimi circoli poetici, in cui gli artisti si confortano della loro amicizia, è un complesso di segni sintomatici, da cui si può arguire il male di cui soffrivano i letterati più sensibilmente del resto dell'umanità, al punto da

(1) Vedi il breve accenno che se ne farà più oltre a pag. 179.

(2) V. pag. 132; noto a Cicerone per lettura diretta, come pure ben noto ad Antioco d'Ascalona, con la sua larga cultura e spiccata personalità (cfr. Daebritz, R. E. VIII, 2, col. 156) potè avere un influsso forse sul suo conterraneo Panezio e certo sulla cultura del II e I sec. av. Cr.

(3) Forse mutuata a Democrito, essa si diffonde certo per il canale della diatriba stoico-cinica; ma ciò non mostra altro che anche questa corrente è sensibile alle necessità del tempo.

restare influenzati nella scelta della loro materia (1). Ragioni e pressioni sociali, oltre che economiche, fanno nascere questo desiderio di ritiro (2): un bisogno di calma, di quiete affiora spesso nella poesia ellenistica; più evidente è il desiderio di ἡσυχία dai mali che turbano l'anima (3), pace che non è possibile raggiungere in questa vita, onde la speranza di pace, il λιμήν, si riduce ad essere la morte. Per questo infatti la poesia è così sensibile al bisogno di ritiro, al pessimismo, ne raccoglie il tema, lo canta con tono dolente; ora è pur vero che questi poeti si muovono in un mondo culturale raffinato, in cui la filosofia è assorbita, studiata e discussa: ma dire che la poesia ellenistica dipende nei suoi atteggiamenti dagli influssi filosofici cui è esposta, non sarebbe esatto. Nei comici più che altrove la filosofia lascia tracce e, per esempio, non si possono staccare da essa versi come quelli di Filemone ὄθεν πένεσθαι μᾶλλον ἡδέως ἔχω ἔχειν τε μέτρια καὶ μέριμνον ζῆν βίον καὶ μήτ' ἔχειν πλοῦτόν τε μήτε πράγματα (4); il più delle volte, però, si deve vedere solo il colorito esteriore che si tinge delle sfumature proprie dei problemi filosofici.

Fra tutti gli elementi che appaiono nei nuovi poeti quello che più si formula su un fondo poetico è il pessimismo; prendiamo l'esempio di Filita: debole e a lungo malato si trova fisicamente nelle stesse condizioni del suo contemporaneo Epicuro, ma la sua intima natura non lo porta a un'affermazione di quiete, di κατάστασις, colma di godimenti interiori, bensì a un pessimismo malin-

(1) Cfr. Pohlenz, *Die hellenistische Poesie u. die Philosophie in Xάριτες für Leo*, Weidmann, 1911, p. 83; Rohde, *Der griech. Roman*, 1900, p. 127-28.

(2) Vedi Introduzione, pag. 17-18; 21.

(3) Cfr. Philet. fr. 1 Fow. (detto degli dei) e meglio fr. 7; Phanocl. fr. 1, v. 4 Fow. (della passione d'Orfeo); Callim. A. P. 7, 277, 3-4.

(4) Philem. fr. 92 K.; v. anche H. von Arnim *Kunst und Weisheit in den Komödien Menanders in Neue Jahrb.*, 1910, p. 241-53.

conico e stanco, che aspira a una calma libera da dolore e da affanni (1). Qui non è filosofia, è solo personalità, è solo poesia; meglio di tutti lo mostra Leonida da Taranto col suo pessimismo venato di sconsolata malinconia, che non conosce sorriso: basti il bell'epigramma che ha in sè veramente della poesia, anche se tetra, in cui la vita è *στίγμα καὶ στίγμης εἴ τι χαμηλότερον*, per nulla soave, ἀλλ' ἐχθροῦ στυγνοτέρη θανάτου (2). Il pessimismo è un fatto generalmente diffuso, se anche Callimaco, che è in complesso poeta oggettivo, esce nell'amara considerazione *ἐπεὶ θεὸς οὐδὲ γέλασαι ἀκλαυτὶ μερόπεσσι διζυροῖσιν ἔδωκεν*, che poi si diffonde in tutta la poesia successiva (3). Il quadro del pessimismo dominante nel III sec. av. Cr. può essere reso bene da un epigramma che va sotto il nome di Posidippo:

Ποίην τις βιότοιό τάμη τρίβον; εἰν ἀγορῇ μὲν
 νείκεα καὶ χαλεπαὶ πρήξιες· ἐν δὲ δόμοις
 φροντίδες· ἐν δ' ἀγροῖς καμάτων ἄλις· ἐν δὲ θαλάσση
 τάρβος· ἐπὶ ξείνης δ' ἦν μὲν ἔχης τι, δέος,
 ἦν δ' ἀπορῆς, ἀνηρόν. ἔχεις γάμον; οὐκ ἀμέριμνος
 ἔσσεαι· οὐ γαμέεις; ζῆς ἔτ' ἐρημότερος·
 τέκνα πόνου, πήρωσις ἄπαις βίος· αἰ νεότητες
 ἄφρονες, αἰ πολιαὶ δ' ἔμπαλιν ἀδρανέες.

(1) Si veda la tonalità dei fr. 1,7 (parole di Ulisse) e 11 Pow.; ma non posso essere d'accordo con le conclusioni del Pohlenz, *art. cit.*, p. 111-12.

(2) A. P. 7, 472; cfr. Geffcken, *Leonidas von Tarent*, in *Jahrb. f. klass. Philol.* Spb. 31, p. 128-31.

(3) Callim. fr. 298 Pf.²; il Pfeiffer, pur citando gli altri passi in cui si ritrova questo *locus communis*, si avvicina alla opinione dello Schneider, che seguendo lo Schol. T a Z 484 intende materialmente l'espressione (ὥςθι γὰρ ὑπὸ τῆς διαχύσεως τοῦ γέλωτος τὰ δάκρυα γενέσθαι): ma faccio presente che lo scholiaste interpretava sulla base del testo che citava, cioè ἐπεὶ θεὸς οὐδὲ γέλασεν ἀκλαυτὶ, che non poteva dargli altro senso che questo.

ἦν ἄρα τοῖν δισσοῖν ἑνὸς αἵρησις, ἧ τὸ γενέσθαι
μηδέποτ' ἧ τὸ θανεῖν αὐτίκα τικτόμενον (1).

In dieci versi è raccolto tutto il pessimismo sulla vita: nessun genere di vita e di ritiro è possibile all'uomo come raggiungimento della felicità; sola soluzione è quella squallida che abbiamo già visto: « o non esser mai nati, o morire appena venuti alla luce ». Il Geffcken (2) esamina attentamente gli elementi diatribici che compaiono in questa "Kurzelegie" e certo un influsso delle correnti di pensiero della filosofia popolare è innegabile; ma non si possono dimenticare i precedenti poetici a cui questo poeta, come i suoi contemporanei, si rifà. Teognide è uno degli autori che ha considerevole influsso su questa poesia per il suo carattere pessimistico e per quella certa asprezza che piacerà molto anche agli autori della diatriba (3): già Teognide aveva cantato

Πάντων μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον
μηδ' ἐσιδεῖν αὐγὰς ὀξέος ἡλίου,
φύντα δ' ὅπως ὄκιστα πύλας Ἀίδαο περῆσαι
καὶ κεῖσθαι πολλὴν γῆν ἐπαμησάμενον (4).

Di questi versi il primo e il terzo erano riportati anche nel *Certame di Omero e di Esiodo*, a cui si può credere che la redazione di Alcidas avesse dato una nuova attualità. Anche questo ci fa facilmente comprendere perchè il tema fosse sviluppato ἐξεργαστικῶς da Posidippo e perchè ai versi suoi rispondesse Metrodoro (5), al quale, come scolaro di Epicuro, « impor-

(1) A. P. 9, 359. Per i figli cfr. già Eurip. fr. 571 N².

(2) *Kynika und Verwandtes*, Heidelberg, 1909, p. 7 sqq.

(3) Vedi la nota del Welker a Teognide p. XCIV.

(4) Theogn. 425-28.

(5) A. P. 9, 360. A Posidippo risponderà, quasi mille anni dopo, anche Giuliano l'Egizio (A. P. 9, 446), mentre lo parafraserà ancora Ausonio, *idyl.* 15, 1 sqq. e 43 sqq.: la conclusione

tava principalmente confutare quel pessimismo radicale che conduceva al nullismo » (1).

Senza più porre l'alternativa tra nascere o morire appena nati, anche Bacchilide aveva affermato θνατοῖσι μὴ φῦναι φέριστον μηδ' ἀελίου προσιδεῖν φέγγος (2). Questo pessimismo non era sconosciuto ai grandi tragici, se Sofocle aveva detto μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον (*Oed. Col.* 1124) e a maggior conto Euripide aveva insistito con tono più pessimistico che τὸ μὴ γενέσθαι κρεῖσσον ἢ φῦναι βροτοῖς (3). Da tutta questa tradizione trae alimento per il suo pessimismo la Commedia Nuova: e se è pur vero che noi ci poggiamo su frammenti, che non ci dicono mai o quasi mai a chi il poeta mettesse in bocca quella data espressione o come venisse dall'insieme corretto il pensiero, l'insistenza stessa ci fa sentire una certa compartecipazione dell'autore; o almeno ci assicura che il modo di sentire era quello del tempo. Apparso già in Filemone (4), esso si rivela evidente in Difilo, che sente la vita piena di mali, da cui solo ὁ θάνατος καθάπερ ἰατρὸς φανείς ci libera (5); anche Menandro si lascia sfuggire un senso di sfiducia

(homini... non nasci esse bonum, natum aut cito morte potiri) è ancor quella teognidea; gli stessi pensieri in Greg. Naz. *carm.* π. τῶν τοῦ βίου ὀδῶν, 15-20 (P. G. LXXV, 779 Mi.).

(1) Bignone, *Fra Epicurei e poeti*, in *Riv. di Filol.* 1924, p. 161. Ciò non toglie che i versi di Posidippo siano, come videro il Gerhard (*Phoimix v. Kolophon*, 1909, p. 104) e il Geffcken, un documento del pessimismo dell'età e non un documento di polemica antiepicurea, come in parte il Bignone vorrebbe nell'*art. cit.*

(2) Bacchyl. 5, 160.

(3) Eurip. fr. 908 N²; e di rincalzo κράτιστον εἶναι φημί μὴ φῦναι βροτῶ (fr. 285) o anche τὸν φύντα θρηνεῖν... τὸν δ' αὖ θανόντα καὶ πόνον πεπαυμένον χαιρόντας εὐφημοῦντας ἐκπέμπειν δόμων (fr. 449), quest'ultimo già citato dal Pohlenz, *art. cit.*, p. 95-6.

(4) Cfr. i frgg. 133, 158 K.

(5) Diphil. fr. 88 K.; v. anche il fr. 4,1. Vedi già Aesch. fr. 353 N².

nella vita attuale ⁽¹⁾, che si muta in un apprezzamento particolare della vita quieta, del ritiro nei campi. Che l'atteggiamento di questa poesia, nata dalle condizioni di tempi in cui i begli ideali sono sfumati, che pur non ignora il pensiero che fiorisce dagli stessi suoi presupposti, non si possa definire come influenzata decisamente dalle correnti filosofiche, meglio ancora di questo generico pessimismo può dimostrarcelo la posizione di netta misoginia (anche se in Menandro ci sono nobili figure di donna) e di avversione al matrimonio. È ben vero che qui ci ritroviamo di fronte a un elemento che poteva suscitare l'ilarità degli spettatori senza grande fatica, ma troppe volte il colore della frase è troppo pensoso per ammettere che tutto fosse detto per risolversi solo in un lazzo. Questa volta il tema segna una ben connessa continuità fin dalla commedia così detta "di mezzo": Antifane aveva sentenziato ὡς ἔστι τὸ γαμεῖν ἔσχατον τοῦ δυστυχεῖν (fr. 292 K.); Eubulo — come pure Aristofonte (fr. 5) — se la prende con colui che γυναῖκα δεύτερος ἔγημε perchè l'esperienza del primo avrebbe dovuto ben insegnargli quale male sia una moglie (fr. 116 K.); e lo stesso motivo riprende Alessi (fr. 262 K.). Già questo ci dimostra che non siamo di fronte alla campagna contro il matrimonio proprio di Epicurei, Cinici e Teofrasto, i cui effetti si sentiranno, se mai, più tardi ⁽²⁾; ma si tratta di atteggiamento che scende direttamente dalla misoginia euripidea ⁽³⁾. Questa stessa tonalità, diremo, euripidea compare ancora in Menandro:

(1) Vedi per es. fr. 462 K.

(2) Salvo forse il caso del fr. 62 di Anassandrida, che è una tirata contro il prender moglie: vi compaiono sintetizzati anche alcuni degli elementi che sappiamo usati da Teofrasto (attraverso Gerolamo, *adv. Iovin.* 313 D-E) al medesimo scopo.

(3) Cfr. anche Introd., pag. 26, n. 3.

οὐ γαμεῖς, ἄν νοῦν ἔχῃς,
 τοῦτο καταλιπὼν τὸν βίον γεγάμηκα γὰρ
 αὐτὸς· διὰ τοῦτο σοι παραινῶ μὴ γαμεῖν (1).

E prima di Menandro lo stesso tono si può ritrovare in Filemone, sia contro le donne, sia contro il matrimonio (2).

Significativo di questo sentimento proprio dell'uomo sperduto in una natura ostile è il senso cui abbiamo già sopra accennato, della morte come medicina e rifugio di tutti i mali: ecco perciò l'immagine del λιμὴν, il porto che conclude la lunga e tempestosa navigazione della vita. Se anche qui i nostri poeti sono preceduti da Sofocle, che parla di "Αἰδου λιμὴν, ma come δυσκάθαρτος (3), esso ricompare in uno dei frammenti sotadei, in cui è detto che πάντων ὁ λιμὴν τῶν μερόπων ὁ θάνατός ἐστιν (4); e si ripete due volte nel più pessimistico poeta di questa età, Leonida, la prima con un asciutto κοινὸς πᾶσι λιμὴν Ἀίδης, la seconda in un intero distico:

Χειμέριον ζωὴν ὑπαλεύεο, νεῖο δ' ἔς ὄρμον,
 ὡς κῆγῶ Φείδων ὁ Κρίτου, εἰς Ἀίδην,

(1) Men. fr. 65 K.; lo stesso pessimismo contro il matrimonio, sempre in vista della donna, nei figg. 1, 302, 648, 650; e contro le donne direttamente v. i figg. 652, 800, 801, 803, 804.

(2) Philem. frgg. 169, 171, 117, 236, 239 K.

(3) Soph. *Antig.* 1284; già in Aesch. *Suppl.* 471 λιμὴν κακῶν (ma vedi anche per la morte il fr. 353 citato), peiò in paragone con πέλαγος: il termine ha tanto più fortuna perchè λιμὴν è quello che in Epicuro appare usato per la vecchiaia (S. I. 17: καθάπερ ἐν λιμένι τῷ γῆρα καθώρμιεν) a cui si contrappone Bione che con immagine eguale e opposto concetto dice la vecchiaia ὄρμον τῶν κακῶν (D. L. 4,48). Il termine fortunato giunge fino a Clemente d'Alessandria (*Protr.* 12, 118, 4, p. 83 Stähli., che, con ben altro tono, dice τοῖς λιμέσι καθορμίσσει τῶν οὐρανῶν; è evidente che s'è allacciato al consueto paragone diatribico tra vita e navigazione) e ai Cristiani. Così pure πρὸς τὸν τῆς συνήθους φιλοσοφίας ὄρμον ὑποδραμούμεθα di Procopio (*epist.* 38, p. 546 H.): ma vedi i *beatos portus* di Verg. *cat.* 5,8.

(4) Sotad. fr. 13 Pow.

« Fuggi la vita tempestosa, va verso il porto, come me Fidone figlio di Crito, verso l'Ade » (1). Quanto questo tema, in cui poesia e cultura si uniscono, si diffonda attraverso il suo inserirsi nelle consolazioni provano Cicerone nel *Calo maior* (2) Plutarco nel *Περὶ εὐθυμίας* dov'è aggiunto l'elogio del suicidio, benchè di solito negli scritti consolatori s'attenui di molto il tono pessimistico che compare invece in questa poesia: comunque qui come là la morte è pace (3); e infine Favorino, per cui chi vivrà ossequiente alla divinità concluderà il corso della sua vita [εἰς τὸν] λιμένα ἄκλυστον εὐδαιμονίας (4).

È un filosofo, Epicuro, che sostiene la stoltezza di questa opinione, citandola attraverso un verso di Teognide (5): e come Epicuro risponde a Teognide, lo scolaro prediletto, Metrodoro, risponde all'epigramma di Posidippo (6). Come non bastasse, il tema di Posidippo è ripreso tre secoli dopo da un imitatore di Sotade in un brano dove vengono elencate le melanconiche

(1) A. P. 7, 452 e 472 bis; l'uso di ὑπαλεύεο non è così innocuo, c'è il richiamo di Omero, ο, 275 τῶν ὑπαλευόμενος θάνατον καὶ κῆρα μέλαιναν (e così altrove): è l'esatto rovescio della concezione omerica, da sfuggire non è la morte, ma questa vita che non dà altro che tempeste all'animo e travagli al corpo.

(2) 19, 71: *aliquandoque in portum ex longa navigatione esse venturus.*

(3) Cfr. *Plut. tranq. an.* 17, 476 A-B; ma Plutarco stesso altrove (1103 E) pensa altrimenti, per il che vien fatto di pensare che quell'atteggiamento sia preso per influsso della sua fonte e del carattere particolare del suo scritto. Non sono alieno dal credere che qui si presenti un elemento epicureo, rielaborato dalla fonte, e che il suo seguito (476B) risenta dell'*Atologia* di Platone, come pensa il Pohlenz, *Hermes*, 40 (1905), p. 288-89. La stessa immagine in Sen. *ad Pol.* 9,6: *nullus portus nisi mors est.*

(4) Favor. II. φυγῆς, PVG. 11, c. 25, 24-26. Non si scordi il passo di Clemente citato poco sopra in nota.

(5) Epic. *epist. Menoc.* 126; il verso di Teognide è il v. 427.

(6) Per la risposta di Metrodoro in A. P. 9, 360, subito di seguito ai versi di Posidippo, vedi anche pag. 171 e n. 1

conseguenze di ogni buona qualità o condizione della vita umana, sicchè grande guadagno è l'esser senza dolori per un sol giorno. Così, a distanza di secoli, lo stesso atteggiamento di pensiero persiste insistente a darci un quadro sconsolante della vita (1).

È pur vero che questa insoddisfazione della vita è ben poco lontana dall'incontentabilità della propria sorte, dal desiderio di continuamente mutarla. Anche il tema della *μεμψιμοιρία*, che nasce dallo spirito di Bione (2), è un elemento che mostra l'uomo stanco della vita e fa vedere accentuato il senso di disorientamento: anche là dove di vita ritirata non si parla, anche quando forse non ci si pensa esplicitamente, s'infiltra lo scontento, l'osservazione amara dell'incapacità della vita a soddisfarci. Fatti del genere erano stati certo colti dai Cinici (3) e il fatto stesso che l'Antologia Planudea aggiunga per l'epigramma sopra citato al nome di Posidippo quello di Cratete ci indica non che Posidippo non ne è l'autore, ma che già gli antichi sapevano bene di dove aveva avuto origine questo tipo di riflessione (4). Abbiamo già osservato che il tono di questa poesia non si rifà a determinate e proprie scuole filosofiche, ma è un fatto che attinge al patrimonio della diatriba, le cui dottrine erano logicamente molto più elastiche e i cui procedimenti passavano grado grado nella retorica. Appunto per questa elasticità, anche riguardo ai problemi che hanno stretta attinenza con la vita contemplativa, vediamo tra i suoi esponenti posizioni contrastanti; tralasciando quelle dei fautori del *πρακ-*

(1) Sotadea, fr. 6 Pow.; il v. 10 suona *ἡμέρας μιᾶς ἀλυπία μεγ' ἔστι κέρδος*. Per la datazione, vedi Wilamowitz, *Hermes*, 33 (1898), p. 54.

(2) Geffcken, *Kynika cit.*, p. 8-9.

(3) Cfr. Teles, p. 43, 1 e 49 H. per es.; così per l'insaziabilità dei desideri, Teles, p. 32, 5.

(4) Anth. Plan. οἱ δὲ Κράτητος τοῦ κυνικοῦ; cfr. Geffcken, *op. cit.*, p. 7-8 e Cratet. fr. 7 Diels.

τικός βίος, sappiamo che si faceva dire da Cratete ai compagni φιλοσοφεῖτε καὶ μὴ πολιτεύεσθε, perchè è meglio ciò che insegna agli uomini a non peccare, di ciò che li costringe a non farlo (1). Pure Bione, che del linguaggio diatribico è così grande diffusore diretto e indiretto, ci offre degli spunti significativi per l'ideale di ἡσυχία attraverso la sua polemica contro l'incontenabilità della propria sorte: l'uomo della strada di che si lamenta? νῦν δέ, φησίν, ἀβίωτος ὁ βίος, στρατεία, λειτουργία, πολιτικὰ πράγματα, σχολάσαι οὐκ ἔστιν e ancora: ἀνὴρ γέγονε καὶ ἀκμάζει· στρατεύει καὶ πρῆσβύει ὑπὲρ τῆς πόλεως, πολιτεύεται, στρατηγεῖ, χορηγεῖ, ἀγωνοθετεῖ· μακαρίζει ἐκεῖνον τὸν βίον, ὃν παῖς ὢν ἐβίωσε (2). L'ideale di questi infelici, dunque, è σχολάζειν e la loro vita è così stolta che ad essi pare che solo ritornando bambini sia possibile ritrovare la quiete; è solo il vero saggio cinico che trova la sua quiete senza bisogno di 'rimbambire'. Infatti εὐδαιμονίαν δὲ ταύτην εἶναι ἀληθινὴν τὸ τὴν διάνοιαν καὶ τὴν ψυχὴν αἰεὶ ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἰλαρότητι διατρίβειν (3). Ecco perciò che Diogene è l'ideale dell'αὐτάρκης, vivo rappresentante della libertà dell'individuo, che sciolto dai legami dello stato, della società, delle convenzioni raggiunge la salvezza ritornando alla natura, termine opposto della civiltà umana, simbolo di rovina (4). La sicurezza con cui i Cinici affermano la loro tranquillità di vivere — tranquillità che è anche spregio

(1) Ps. Crat. *epist.* 5, p. 208 H.: la lettera non è certo di Cratete, ma il pensiero in essa contenuto è cinico. V. del resto anche n. 83. Altro atteggiamento cinico contrario alla vita politica in Varrone, fr. 452: *hunc vocasset e liquida vita in curiae faecem.*

(2) Teles *rel.* p. 42, 10 e 50, 14 H.

(3) Diogenes *apud* Stob. IV, 906, 15 H. Si ricordi anche Ps. Crat. *epist.* 7, p. 208 H. δέον ἡρεμεῖν, che potrebbe, però, essere elemento del nuovo cinismo. Svariati di questi elementi varranno anche per il saggio stoico, chè questa è la vita dello σπουδαῖος.

(4) Wendland, *Die hellen. röm. Kultur cit.*, p. 76.

della vita, come per Diogene di fronte alla morte (1) — e l'esempio pratico della vita quotidiana, massimamente rappresentato da Diogene e da Cratete, esempio che rende superflui insegnamenti teorici regolarmente costituiti a dottrina, acquistano loro un cerchio d'attenzione che s'allarga sempre più. Diogene non per nulla è, con Socrate (ma Socrate è ormai un Diogene *ante tempus* (2), autorevole antesignano della corrente cinica), la figura predominante in tutta la letteratura dei secoli successivi giù giù fino ai retori della seconda sofistica e oltre; naturalmente il fatto che non abbia lasciato nessun nuovo insegnamento, ma sia stato il rappresentante di un modo di vivere, il fatto di aver dato origine, con il suo atteggiamento riguardo alla gente, a una nuova διατριβή diversa da quella platonica e destinata per il suo tono vivace e pungente, mosso e nuovo ad avere grande fortuna, contribuiscono non poco a dargli quell'universalità di cui gode. La spinta definitiva alla sua fortuna la darà lo stoicismo, quando si impadronirà in blocco della sua figura e del suo modo d'espressione. Il disinteresse per le questioni politiche Diogene l'aveva già trovato in Antistene, che aveva affermato τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύσεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς, « che il saggio non governerà secondo le leggi costituite, ma secondo quelle delle virtù » (3), il che non è un'aperta rinuncia alla vita politica, ma — come conferma il raffronto con l'epistola pseudocratetea poco

(1) Cic. *Tusc.* I, 43, 103-04.

(2) E lo stesso si dirà di Democrito, Platone, Pitagora e altri rivestiti chi più chi meno di panni cinici nelle epistole loro falsamente attribuite; il colorito più blando l'hanno, come è logico, quelle di Pitagora e della sua scuola, che sentivano solo un influsso lontano (non si dimentichi il rifiorire del neo-pitagoreismo, che aiuta a conservare una patina più "genuina" agli scritti attribuiti per falso al maestro).

(3) D. L. 6, 11.

sopra citata — è un chiaro ritirarsi in uno stato ideale; Diogene è più esplicito: « lodava chi stava per sposarsi e non si sposava, chi stessee per navigare e non navigava, chi stessee per prendere parte al governo della città e non vi prendesse parte, chi stessee per allevare figli e non li allevasse e chi disponendosi a vivere al seguito dei sovrani non si recasse presso di loro » (1). Il matrimonio, anche quando non è avversato, è visto come un fatto puramente fisiologico, come può mostrarlo il modo in cui Cratete intende la sua unione con Ipparchia; ma spesso è visto come nocivo legame: Bione, riducendo tutto alla forma di una *χρεῖα* diatribica, dirà: *ἐὰν μὲν γήμης αἰσχράν, ἔξεις ποιήν, ἂν δὲ καλήν, ἔξεις κοινήν*, « Se la prendi brutta, la sconterai, se bella, l'avrai in comune » (2). Infine da Antistene scende un rivoletto, che si ritroverà ingrossato da altre correnti consimili, cioè il *δύνασθαι ἑαυτῷ ὀμιλεῖν* come frutto della filosofia; differente da quello delle scuole dogmatiche, se a quest'affermazione dobbiamo aggiungere il principio di Diogene che tutta la no-

(1) D. L. 6, 29: *ἐπῆναι τοὺς μέλλοντας γαμεῖν καὶ μὴ γαμεῖν, καὶ τοὺς μέλλοντας καταπλεῖν καὶ μὴ καταπλεῖν, καὶ τοὺς μέλλοντας πολιτεύεσθαι καὶ μὴ πολιτεύεσθαι, καὶ τοὺς παιδοτροφεῖν καὶ μὴ παιδοτροφεῖν, καὶ τοὺς παρασκευαζομένους συμβιοῦν τοῖς δυνάσταις καὶ μὴ προσιόντας*. Quest'ultimo tema è riecheggiato da Filemone, fr. 97: *ἀλλὰς θεραπεύειν δ' ἐστίν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, / ἢ φυγάδος ἢ πεινῶντος ἢ μαστιγίου*. Il tema riappare in Seneca anche prima delle esperienze personali.

(2) D. L. 4, 48; l'arguzia è riferita (anche dal Laerzio) ad altri, oltre che a Bione, per es., ad Antistene: rimane, però, sempre nel caratteristico ambito della diatriba, specie per il contrasto dei due termini accostati e per l'*annominatio*. Che avesse un'origine più antica di Bione ci mostra anche Anassandrida, che contro la moglie dice tra l'altro *ἀλλ' ἔλαβεν αἰσχράν οὐ βιωτόν ἐστ' ἔτι, / οὐδ' εἰσοδος τὸ παράπαν εἰς τὴν οἰκίαν. / ἀλλ' ἔλαβεν ὠραῖαν τις οὐδὲν γίνεται / μᾶλλον τι τοῦ γήμαντος ἢ τῶν χειτόνων* (fr. 52, già sopra citato). Il primo passo è forse quello che è accennato in Senofonte, *Symp.* 4, 38, alla preferenza da dare alle donne brutte o da conio. Gellio, *N. A.*, 5, 1, 1-2 (da Favorino) attribuisce il detto a Biante.

stra vita deve essere sotto gli occhi di tutti (ἐν τῷ μέσῳ) ⁽¹⁾.

Un atteggiamento interessante presentano anche quei cirenaici che nel corso del III sec. tendono al cinismo; senza soffermarsi a mettere in evidenza il loro pessimismo che culmina nell' Ἀποκαρτερῶν di Egesia ὁ πεισιθάνατος, val la pena di ricordare come Teodoro l'Atteo, ad esempio, ἔλεγεν δὲ καὶ εὐλογον εἶναι τὸν σπουδαῖον ὑπὲρ τῆς πατρίδος μὴ ἐξαγαγεῖν ἑαυτὸν, « diceva logico che il saggio non dia la vita per la patria » perchè non bisogna rinunciare alla propria saggezza a pro' degli stolti ⁽²⁾.

È il momento, del resto, in cui quasi tutte le scuole filosofiche sentono il significato del ritiro e della quiete spirituale, o, là dove le dottrine si conservano attivistiche, vediamo almeno farsi ritirata e in quiete la vita del filosofo; questo caso è quello di Arcesilao, il quale τὸ πᾶν δὴ διέτριβε ἐν Ἀκαδημία, τὸν πολιτισμὸν ἐκτοπιζῶν ⁽³⁾; è il primo, invece, quello degli Scettici, che hanno di mira, non senza influssi democritei, la ἡρεμία, con tanto calore che Antigono di Caristo — fonte del Laerzio — dice Timone καὶ φιλόκηπος σφόδρα καὶ

⁽¹⁾ D. L. 6, 6 per Antistene (che la solitudine sia un bene solo per il saggio si ricava dalla χρεῖα che Seneca, *epist.* 10, 1, mette in bocca a Cratete, a proposito di un giovane che si ritirava in se stesso: *cum homine malo loqueris*); *id.* 6, 69 (ed Epict. 3, 22, 13) per Diogene. Cfr. anche pag. 269.

⁽²⁾ D. L. 2, 98; il saggio, appena sia αὐτάρκης, non ha più bisogno di amici appunto perchè autosufficiente. È evidente nell'εὐλογον μὴ ἐξαγαγεῖν ἑαυτὸν lo spunto polemico contro la εὐλογος ἐξαγωγή stoica: tanto più sapendo che gli Stoici εὐλόγως τέ φασιν ἐξάγειν τοῦ βίου τὸν σοφόν, καὶ ὑπὲρ πατρίδος καὶ ὑπὲρ φίλων (D. L. 7, 130; III, 757 Arn.). Aggiunge il Laerzio (2, 99) εἶναι τε πατρίδα τὸν κόσμον: dunque cosmopolitismo e individualismo, come aveva visto bene il Wendland, sboccano allo stesso risultato dell'autosufficienza e dell'indipendenza dalla vita della polis. Degno di un cinico è l'atteggiamento di Teodoro davanti a Lisimaco che gli minaccia la morte (Cic. *Tusc.* I, 43, 102 e 5, 40, 117; Sen. *tranq. an.* 14, 3).

⁽³⁾ D. L. 4, 39.

ιδιοπράγμων (1). Sono essi che trovano felice l'uomo ἀταράχως διεξάγων καὶ ἐν ἡσυχίᾳ καὶ γαληνότητι καθεστώς (2). Se si pensa infine alla posizione dei Cini che ora abbiamo visto e che è destinata attraverso la diatriba a circolare per tutta la cultura ellenistica e romana, ci si può fare un quadro di quelli che erano gli influssi non direttamente letterari che la letteratura subì durante l'età ellenistica (3):

Il tema antisteneico del εἰσαυτῶ ὁμιλεῖν prelude alla ἐρημία, che pure appare nella commedia e ha un lontano fondo filosofico, se ancora la vediamo talvolta ironizzata dai poeti: εὐρετικὸν εἶναί φασιν τὴν ἐρημίαν οἱ τὰς ὀφρῦς αἴροντες (4). Ma quando Teocrito ci dice ἄμμιν δ' ἄσυχία μέλοι, « a noi stia a cuore la quiete », non solo vediamo qui riassunto un suo ideale di vita poetico, se pur altrettanto teorico quanto quello di Zenone e di Epicuro (5), non meno sincero e sentito; ma anche dato il carattere bucolico della sua poesia, scorgiamo che questo ideale si fa concreto in immagini di ἐρημία, di quiete agreste, dove la pace della natura concilia

(1) D. L. 9, 112; cfr. 9,64 καὶ ζηλωτὰς πολλοὺς εἶχε (Pirrone) τῆς ἀπραγμοσύνης. Di Filone d'Atene il Laerzio dice che τὰ πλεῖστα εἰσαυτῶ διελέγετο (9, 69), ricordando così le parole di Antistene.

(2) Timon, fr. 63 D.; cfr. anche fr. 64. Vedi anche le poche, ma belle pagine del Pohlenz, *Das Lebensziel der Skeptiker*, in *Hermes*, 39 (1904), p. 15 sgg.

(3) Notevole è che un apoteigma posto in bocca ad Antigono Gonata (Ael. V. H. 2,20; Wilamowitz, *Antigonos v. Karistos*, p. 232, n. 66) dica τὴν βασιλείαν... ἐνδοξὸν εἶναι δουλείαν: segno della diffusione nel mondo culturale di un'avversione al regno, il fatto che il sovrano stoicizzante esca in una massima così in contrasto ai principi della scuola preferita.

(4) Men. fr. 39 (dall'*Andria*); Terenzio, *Andr.* 406-08 (*venit meditalus alicunde ex solo loco: orationem sperat invenisse se qui differat te*), scioglie la situazione ed elimina l'allusione ai filosofi (οἱ τὰς ὀφρῦς αἴροντες; cfr. anche fr. 460, 1), perchè in Menandro doveva apparire come commento incidentale alla situazione del vecchio Simone.

(5) Theocr. 7, 126; cfr. Pohlenz, *Die hellen. Poesie cit.*, p. 104.

la tranquillità a un animo *otiosus*. Direi, però, che forse è ancor più interessante riscontrare nella poesia comica la stessa identità tra *ἐρημία*, *ἡσυχία* e *ἀγρός*: Mentre nei poeti della commedia di mezzo troviamo l'esaltazione della campagna perchè misericordiosamente salva dallo spettacolo pubblico della propria povertà (1), il tono è più spiccato in Menandro:

ὡς ἡδὺ μισοῦντι τοὺς φαύλους τρόπους
 ἐρημία, καὶ τῷ μελετῶντι μὴδὲ ἐν
 πονηρὸν ἱκανὸν κτῆμ' ἀγρὸς τρέφων καλῶς.
 ἐκ τῶν ὄχλων δὲ ζῆλος, ἣ τε κατὰ πόλιν
 αὕτη τρυφή λάμπει μέν, ἐς δ' ὀλίγον χρόνον,

«Quant'è soave per chi odia i cattivi costumi la solitudine, e che idoneo possesso per chi non pensa affatto a cose malvage un campo, il cui reddito sia buono! Dalla folla invece si hanno solo contrasti e questo lusso cittadino sfolgora sì, ma per poco» (2). C'è da chiedersi, piuttosto, se, quando Menandro riprende temi già noti alla commedia di mezzo, non ci sia una garbata ironia nei riguardi dell'epicureismo; si vedano ad esempio i v. 79-82 del Γεωργός:

δ[εῖ γὰρ ἦ πλουτεῖ]γ ἕως
 ἦ ζῆν ὄπ[ου] μὴ μ[άρτυρας] τ[οῦ] δυστυχεῖν
 π[ο]λλοὺς τις ἔξει τοὺς ὀρῶντας· ἐστὶ δὲ
 ἀγρὸς εἰς τὸ τοιοῦτ'εὐκτὸν ἦ τ'ἐρημία.

(1) Amphipolis, fr. 17 K. εἴτ' οὐχὶ χρυσοῦν ἐστὶ πρᾶγμα' ἐρημία; / ὁ πατήρ γε τοῦ ζῆν ἐστὶν ἀνθρώποις ἀγρός, / πενίαν συγκρούπτειν ἐπίσταται μόνος, / ἄστου δὲ θεάτρον ἀτυχίας σαφοῦς γέμον (al v. 2 per ὁ πατήρ il Kock bene proponeva σωτήρ, per via dell'articolo; aggiungo, anche per via del senso: il campo s'ózzei, non γεννᾷ la vita dell'uomo). Lo stesso tema in Menandro, fr. 406 e poi in Liban. VII, 358 F.

(2) Men. fr. 406 K.; per il v. 3, cfr. i vv. 35-38 del Γεωργός (Pap. Genav. 155 = fr. 96 K.), e il fr. 105 di Filemone. Ripresa molto generica di ἡδὺ del v. 1 è il fr. 795 ἔχει τι τὸ πικρὸν τῆς γεωργίας γλυκύ. I primi versi di questo frammento trovano un loro complemento nel fr. 408: ἀρ' ἐστὶν ἀρετῆς καὶ βίου διδάσκαλος / ἐλευθέρου τοῖς πᾶσι ἀνθρώποις ἀγρός.

Si, vivere in campagna (φιλαγρεῖν), vivere ἐν ἐρημίᾳ, λαθεῖν βιώσαντα, tutte queste sono belle cose filosofiche; ma che c'è in realtà? Solo il desiderio di nascondere la propria miseria, la propria povertà agli occhi dei molti; ed ecco che quello che era un tema già noto alla precedente commedia, con un tocco leggero diviene ironia sulla filosofia che più umanamente indulgeva alla comprensione delle debolezze umane: e le parole in bocca a Davo hanno un che di sentenzioso che le rende più scherzevoli ancora.

Dove siamo sicuri di non aver a che fare con un sia pur lontano riflesso filosofico è nella poesia bucolica. A questo proposito mi piace soffermarmi un poco più ampiamente su quello che diventa in quest'età un *locus communis* della poesia e, come vedremo, lo sarà — se non ora, poco più tardi — anche della retorica; intendo dire della siesta in campagna sotto un albero, presso una fonte, sdraiati sull'erba: questi sono i tre elementi del tema che in una larga serie di passi si accompagnano costantemente, e in pochi altri, in cui l'accento è di sfuggita, solo o l'uno o l'altro di essi appare. La sua origine è molto lontana: già la grande epica lo aveva conosciuto ed Omero in brevi tratti ci schizza il quadro:

αὐτὰρ ἐπὶ κράτος λιμένος ῥέει ἀγλὰν ὕδωρ,
κρήνη ὑπὸ σπείους· περὶ δ' αἴγειροι πεφύασιν ⁽¹⁾.

Pioppi e non platani, come troveremo altrove; l'erba è sottintesa, ma certo fa molle il prato in cui i pioppi frondeggiano e certo su di essa Odisseo e i compagni si sdraiano a dormire (ἀποβρίξαντες v. 151).

In Esiodo il quadro si sviluppa con un tono più campestre — che avrà gran fortuna nella poesia

(1) Hom., ι, 140-41; uno spunto anche in κ, 107 εἰς κρήνην κατεβήσατο καλλιρέεθρον.

successiva —, salvo che la scena si svolge in un angolo ombroso sotto un masso (1). Nel mondo della tragedia porta il tema Euripide, facendone uno dei desideri del sognante delirio di Fedra:

πῶς ἂν δροσερᾶς ἀπὸ κρηνίδος
καθαρῶν ὑδάτων πῶμ' ἄρυσαιμαν,
ὑπὸ τ' ἀγείροις ἔν τε κομήτῃ
λειμῶνι κλιθεῖς' ἀναπαυσαιμαν;

Una volta che il tema ha preso a diffondersi — e la sua diffusione ha luogo solo con l'età ellenistica —, ogni poeta si lascia andare a variazioni che nascono dal suo gusto e da esso sono spinti a riprender questo oppur quel particolare della tradizione (3). Non starò qui a soffermarmi ad elencare i passi di Teocrito, di Mosco, e d'altri (4), ma vorrei ricordare come torni anche là dove il mondo artistico non è schiettamente bucolico e sia naturalmente sfruttato spesso nell'*Antologia Palatina*, come tema di genere, fino a Mariano, che canta il boschetto di Eros ad Amasea dove soffia lene lo zefiro, dove il prato è fiorito e sgorga una dolce sorgente (5). Con logica

(1) Hes. *O. et D.* 582-595; al v. 589 πετραίη... σκιή e (v. 593) ἐν σκιῇ ἐζόμενον; (v. 595) κρήνης τ' ἀνάου καὶ ἀπορρύτου. Vedilo ripreso, per es., in A. P. 10, 12, 5-6 (adespoto) e in A. Pl. 4, 230 (Leonida).

(2) Eurip. *Hipp.* 208-12. Il tema omerico ha per me, in Euripide, solo interesse in quanto tema poetico (Kalkmann, *De Hippolyti Euripidei quaestiones novae*, Bonn, 1882, p. 7 sg. ha presente piuttosto vv. 75 sqq.).

(3) L. Castiglioni, *Decisa forficibus VI*, in *Rendic. Ist. Lomb.* 82 (1949), p. 138.

(4) Theocr. 7,6 e 135-37; 5, 45-49, in cui si descrive l'ambiente nel quale vive Comatas; v. anche 22, 37 sgg., che è semplicemente un'ἐξεργασία descrittiva; Mosch. fr. 1, 11-13, particolare vicino per l'accento al sonno a Hor. *epist.* 1, 14, 35 e a Opp. *Cyneg.* 2, 34, citati da L. Castiglioni, *l. cit.*; A. P. 16, 227, 5.

(5) A. P. 9, 668 Ἡ καλὸν ἄλσος Ἐρωτος, ὅπου καλὰ δένδρεα ταῦτα / πρῆϋς ἐπιπνεῖων ἀμφιδονεῖ Ζέφυρος / ἦχι καὶ ἐρσῆεις ἀμαρύσεται ἄνθεσι λειμῶν, / πολὺν ἰοστεφάνων

variatio l'albero non è sempre lo stesso, ma accanto o in sostituzione del pioppo o del platano che nella tradizione aveva preso un certo predominio, troviamo un altro albero, spesso il pino, ma anche l'alloro ⁽¹⁾: tutti i termini che il tema esige troviamo in Nicia ⁽²⁾ e in Ciro, col rimpianto della vita dei campi nei confronti delle sciagure che la vita politica della città porta con sé ⁽³⁾. Anche Giuliano Egizio sente con toni tradizionali la pace della vita di campagna in contrasto alla vita di città; ma questo ci porta ad un tema di cui abbiamo già trattato ⁽⁴⁾. Lo stesso tema era già in Filita nel rapido accenno *θήρησασθαι πλατάνω γραίη ὑπο* ⁽⁵⁾, ripreso da Ermesianatte a proposito del poeta di Cos con *ὑπὸ πλατάνω Βιττίδα μολπάζοντα θοήν* ⁽⁶⁾. Il platano mi riporta all'altro aspetto del problema: perchè non solo i poeti ellenistici, cui tengon dietro tra i

κόσμον ἀνεῖς καλύκων / καὶ γλυκερῆς τρίστοιχος ἐπεμβαδὸν ἄλλος ἐπ' ἄλλω / μαστὸς ἀναθλίβει χεύματα Ναϊάδος. Per la mossa iniziale, cfr. anche Satyr. A. P. 10, 13, 1.

⁽¹⁾ Il pino in Leonida, A. P. 6, 334; Moirò, A. P. 6, 189 con in più il fume. Altrove è il boschetto, senza maggiore indicazione: come per es. in Mariano ora citato; in Satiro, A. P. 10, 13 s'accenna agli allori, all'acqua sorgiva, al fitto ombroso boschetto.

⁽²⁾ A. P. 9, 315 Ἴζευ ὑπ' ἀγέλοισιν, ἐπεὶ κάμεσ, ἐνθάδ', ὀδῖτα, / καὶ πῖθ' ἄσσον ἰὼν πίδακος ἀμετέρας.

⁽³⁾ A. P. 9, 136; non tragga in inganno il Biese, *Der Naturgefühl bei der Griechen*, 1882, p. 114: non si tratta di senso poetico del ritiro dalla vita cittadina, ma di un'amara constatazione, sperimentata dal poeta che sta andando in esilio.

⁽⁴⁾ Iulian. A. P. 7, 586. Dalla poesia e da sentimento diffuso, il tema letterario diventa un tema pittorico, come mostra, oltre al vecchio Helbig, *Untersuchungen über die campanische Wandmalerei*, Leipzig, 1873, p. 280-301, specie p. 292, L. Curtius, *Die Wandmalerei Pompejis*, Leipzig, 1929, p. 387-88 (e le illustrazioni no. 1279, 1017 e — meno significative per il nostro tema particolare — 1205, 1558, 70, 549, 1053, 1183, 1356, 1370, 1585 Helb., 208 Curt.).

⁽⁵⁾ Philet. fr. 14 Pow.

⁽⁶⁾ Hermesian. fr. 7, 76-77 Pow.; il ravvicinamento è già nel Pohlenz.

Romani Tibullo, Virgilio, Orazio (1), toccan questo tema, ma esso appare anche nella prosa. Ritengo che la sua origine, visto specialmente in quale prosa esso si ritrova, possa risalire al famoso passo platonico, in cui Fedro dice a Socrate, il quale cerca un luogo dove sedere ἐν ἡσυχία, che sotto una ὑψηλοτάτην πλατάνον c'è ombra e brezza, c'è erba per sdraiarsi; nè manca una fonte gradevolissima d'acqua gelida che scorre sotto il platano (2). Il passo rimase giustamente famoso nell'antichità, per cui io non sono alieno dal credere che l'insistente presenza del platano in certa poesia non sia estranea all'influsso esercitato da Platone, là dove si volesse accennare a poesia meditativa, o a quiete senza turbamenti (3). Certo un influsso platonico si deve

(1) Tib. I, I, 27-28 *sed Canis aetivos ortus vitare sub umbra arboris ad rivos praeteruentis aquae*, dove l'accenno alla canicola è già greco, cfr. Hes. l. cit.: *altrove καῦμα δ'ὀπωρινοῦ φυγῶν κυνός* (A. P. 16, 227, 7); Verg. *buc.* I, I, 7, 45-46; Hor. *epod.* 2, 23-28; *carm.* I, I, 21-22; *epist.* I, 14, 35. Il tema si presta bene poi alle ἐξεργασίαι ovidiane, di cui ricordo la più completa, *ars* 3, 687-694 e la più nota, *met.* 3, 407-12, interessante esempio di come lo sviluppo sia ormai indipendente dal significato che originariamente il tema aveva. Sull'argomento si veda L. Castiglioni, *Studi intorno alla Metam. di Ov.* Pisa, 1906, pp. 222-29, in cui è trattato il tema generale della fonte. Narciso compare anche in dipinti pompeiani, cfr. Helbig, no. 1345; 1363 (fonte, boschetto, prato intorno, Narciso seduto su un masso).

(2) Plat. *Phaedr.* 229 a-b; 230 b: ἡ πηγὴ χαριεστάτη ὑπὸ τῆς πλατάνου ρεῖ μάλα ψυχροῦ ὕδατος. Questo è Platone poeta; Platone filosofo vedilo in 230 d. Il rapporto con Platone è del resto sentito dagli antichi, se leggiamo in Aen. Gaz. *epist.* 2 (p. 24 HeI.) «Laerte da vecchio non volle essere re e comandare su uomini, ma κηπουρός τε εἶναι καὶ τῶν δένδρων ἐπιμέλεισθαι. οὐ (Casso, cui la lettera è diretta) δέ μοι δοκεῖς ἐζηλωκένας τὸν ἄνθρωπον, οὐ γὰρ ἂν τὴν πόλιν καὶ στυτοῦ ἀπολιπὼν χρόνον οὕτω μακρὸν ἐν ἀγρῷ προσκαθήμενος τοῖς φυτοῖς διήγες λαλῶν», contrapponendogli il Socrate del Fedro. Cfr. anche Enea di Gaza, *Epistole* a cura di L. Massa Positano, Napoli, 1950, p. 33, per il contrasto tra poeti e sofisti (che non è così decisamente distinto). La figura di Laerte compare anche altrove nelle polemiche sul βίος θεωρητικός, cfr. Plut. *tranq. an.* 2, 465 DE.

(3) Vedi il frammento di Filita già citato; e ancora A. P. 16, 227, 8 e Mosch. fr. I, 11-13 ὑπὸ πλατάνῳ βαθυφύλλῳ.

vedere nella prosa; e questo influsso sicuramente non è filtrato attraverso lo stoicismo, il quale era contrario almeno nella sua forma più antica alla vita campagnola (che sapeva di epicureismo e di tradimento nei confronti del saggio κόσμου πολίτης), come compare anche dall'uso caratteristico di un vocabolo, ἀγροικία, per cui si definiva τὴν ἀγροικίαν ἀπειρίαν εἶναι τῶν κατὰ πόλιν ἐθῶν καὶ νόμων ⁽¹⁾. Se d'altronde troviamo lo stesso tema sviluppato in una delle *Epistole pseudoipocratee*, è chiaro che esso non si diffonde attraverso l'amore alla campagna proprio degli Epicurei, ma attraverso concetti e immagini penetrati nella diatriba; chè queste epistole risentono forte l'influsso delle correnti cinicizzanti in ripresa durante la seconda metà del I sec. av. Cr. Si tratta anche di uno dei passi più importanti delle relazioni tra Ippocrate e Democrito, perchè ci dà la giustificazione teorica — e quindi l'esaltazione, se pensiamo al trionfo di Democrito sull'ottusità degli Abderiti πολυπράγμονες — di quel viver appartato, in un angolo di natura, dedito completamente alla contemplazione del vero. Il grande medico fa una specie di diagnosi in base a quanto gli è stato riferito, ψυχῆς τινα ῥῶσιν ὑπερβάλλουσαν διασαφέοντες τάνδρος, μήτε παίδων μήτε γυναικὸς μήτε συγγενέων μήτε οὐσίης μήτε τινὸς ἕλως ἐν φροντίδι ἐόντος, ἡμέρην καὶ εὐφρόνην πρὸς ἑαυτῷ κατεστεῶτος καὶ ἰδιάζοντος πάμπολλα ἐν ἄντροισι καὶ ἐρημίησι ἢ ὑπὸ σκέπησι δενδρέων καὶ ἐν μαλθακῆσι ποίησι ἢ παρ' ἡσύχοισι ὑδάτων ῥεέθροισι, «riconoscendo un qual eccezionale vigor d'animo dell'uomo, che non si dà pensiero di figli, di moglie, di parenti, di patrimonio, nè di nulla affatto, ma,

⁽¹⁾ S. V. F. III, 677 Arn.: precede (il passo è dello Stobeo, II, 103, 24 W.) φασὶ δὲ καὶ ἀγροικὸν εἶναι πάντα φαῦλον; cfr. anche S. V. F. III, 679. Quest'uso di ἀγροικία non nasce con gli Stoici, ma continua una tradizione, profondamente greca, che ha in spregio la campagna.

vivendo ritirato in se stesso giorno e notte, se ne sta solo quasi sempre in grotte e luoghi solitari o sotto l'ombra degli alberi e sulla molle erba, o presso quiete correnti d'acqua » (1). Quadro più completo del distacco dalla vita attuosa non si poteva dare, di una vita in cui la meditazione si accompagna al ritiro nella quiete della campagna. Gli stessi elementi compaiono, rivestiti di un tono poetico, che a questa piana, ma non insipida prosa manca, in Lucrezio quando allo stesso modo esalta l'ideale epicureo (2). Che si tratti di materiale penetrato ormai nella tradizione retorico-filosofica (forse più retorica, che filosofica) ci dimostra l'apparire degli stessi dati, sintomatici dell'estraniarsi di uno spirito contemplativo fuori di una vita concreta, in Filone; quando ci descrive la vita, staccata dall'attualità, degli Esseni, i quali, pensando di esser già morti quanto alla vita terrena, ἀπολείπουσι τὰς οὐσίας υἱοῦς ἢ θυγατέρας εἴ τε τοῖς ἄλλοις συγγενέσιν ε, quando d'abbiano rinunciato ai loro beni, senza più alcun allettamento « fuggono senza neppur voltarsi indietro, dopo aver lasciato fratelli, figli, mogli, genitori, le numerose parentele, le compagnie d'amici, la patria » (3); anche gli Esseni, visti come li vede Filone con pensiero colmo di cultura greca, τειχῶν ἔξω ποιοῦνται τὰς διατριβὰς ἐν κήποις ἢ μοναγρίαις ἐρημίαν μεταδιώκοντες, οὐ διὰ τινὰ ὤμην ἐπιτετηδευμένην μισανθρωπίαν, ἀλλὰ τὰς ἐκ τῶν ἀνομοίων τὸ ἦθος ἐπιμιξίας ἀλυσιτελεῖς καὶ βλαβεράς εἰδότες, « si raccolgono fuori della mura in giardini o nella solitaria quiete dei campi perseguendo la

(1) [Hipp.] *epist.* 12,1, p. 293 H.; cfr. anche *epist.* 17,17.

(2) Lucr. 2, 29-31; v. pag. 68, dove i versi sono citati, e pag. 315, n. 2.

(3) Philon. *vit. contempl.* 2, 13, a cui seguono gli esempi di Anassagora e Democrito, che lasciarono perdere i loro beni: è interessante in questo scritto vedere i motivi classici del θεωρητικὸς βίος congiunti col concetto mistico giudaico; v. per il secondo brano *ib.* 2, 18.

solitudine, non per una disumana, deliberata misantropia, ma perchè ben conoscono come svantaggiosi e dannosi i contatti con le persone di comportamento dissimile » (1). Il commento generale a questi passi lo dà ancora la lettera di Ippocrate: ποθέουσι δ' ἄντρα καὶ ἡσυχίην οὐ πάντως οἱ μανέντες, ἀλλὰ καὶ οἱ τῶν ἀνθρωπίνων πρηγμάτων ὑπερφρονήσαντες ἀτραξιίης ἐπιθυμίῃ (2). La conclusione, che se ne trae spontaneamente, ci dà netta la sensazione del distacco dalla vita pratica, propria di tutte queste singole situazioni: non si tratta qui di una vita reale, ma è la vita degli uomini come l'ha vista la poesia e la teoria filosofica (3) e una prova in più che ci documenta come gradualmente ci si venga a trovare di fronte a un *locus communis* retorico, a una ἔκφρασις τόπου, come ce la offre Longo, il quale giusto all'inizio del suo romanzo descrive appunto con questi colori la grotta in cui viene trovata da Driante la piccola Cloc. Qui non più l'albero fronzuto, ma — come del resto già in parte della tradizione poetica che abbiamo osservato — la grotta: ἐκ δὲ τῆς πηγῆς ὕδωρ ἀναβλύζον ρεῖθρον ἐποίει χεόμενον, ὥστε καὶ λειμῶν πάνυ γλαφυρὸς ἐκτέτατο πρὸ τοῦ ἀντροῦ, πολλῆς καὶ μαλακῆς πόας ὑπὸ τῆς νοτίδος τρεφομένη (4). Ma qui usciamo ormai dal campo di ricerca che c'interessa; ci importa, però, di vedere come un "tema"

(1) Philon. *vit. contempl.* 2, 20 (vedi Boll, *art. cit.*, p. 23); cfr. a mo' di commento (2,19) πᾶσα γὰρ πόλις, καὶ ἡ εὐνομοτάτη, γέμει θορύβων καὶ ταραχῶν ἀμυθήτων, ἅς οὐκ ἂν ὑπομείναι τις ἄπαξ ὑπὸ σοφίας ἀχθεῖς. Per il tema diatribico (e non solo diatribico) della dissimiglianza dei costumi, cfr. anche Sen. *tranq. an.* 17,3 *conversatio enim dissimilium bene composita disturbat etc.* ed *epist.* 7, 2 *inimica est multorum conversatio* (v. L. Castiglioni, *Motivi diatribici*, in *Rendic. Ist. Lomb.* 64, 1931, p. 540, n. 1) e Floro, *P. L. M.* IV, 43, 416.

(2) [Hipp.] *epist.* 12, 4. Anche Filone (v. nota precedente) dichiara che sono θόρυβοι e ταραχαὶ che rendono intollerabile la vita attuosa a chi ha abbracciato la filosofia.

(3) L. Castiglioni, *Decisa forf.* VI cit., p. 138.

(4) Longo. 1,4; passo di derivazione teocritea (cfr. L. Castiglioni, *Studi cit.*, p. 228).

— in questo caso nato dalla poesia bucolica di Teocrito —, sviluppatosi in particolari condizioni d'ambiente, si sia poi oltremodo diffuso: nè va dimenticato che il romanzo è un genere letterario che poggia su un rimpianto del passato, in cui entra a far parte tra gli elementi più disparati anche — come nel romanzo di Longo — il sogno di una vita lungi dalla città nella quiete campestre ⁽¹⁾. L'unico passo in cui si può forse vedere attraverso l'ossequio alla tradizione un vago tratto reale che fa da sfondo alla situazione ideale è un brano di Giovanni Crisostomo in difesa della vita monastica. Il monaco infatti vive in campagna, ἀέρος ἀπολαύων καθαροῦ καὶ ναμάτων ὑγιεινῶν καὶ ἀνεθῶν καὶ λειμώνων καὶ εὐωδίας εἰλικρινοῦς. E chi si può credere che stia meglio, τὸν ἐπὶ βαθείας κατακεκλιμένον πόας, παρὰ πηγὴν καθαρὰν, ὑπὸ σκιὰν δένδρων ἀμφιλαφῶν...καὶ ταραχῆς καὶ θορύβου πόρρω καθήμενον, ἢ τὸν ἐν οἰκίσκῳ κατακεκλεισμένον; ⁽²⁾.

⁽¹⁾ A questo proposito, oltre gli scritti di E. Schwartz, *Fünf Vorträge über den griech. Roman* e di E. Rohde, *Der griech. Roman, si veda recentemente anche F. Altheim, Literatur und Gesellschaft*, Halle, 1948, I, 13-43, in particolare p. 29-30. Per la derivazione dalla poesia bucolica, v. G. Rohde, *Longus und die Bukolik*, in *Rhein. Mus.* 86, (1937), p. 23-26. Com'è logico, tale "tema" si diffonde poi anche nei retori della seconda sofistica e oltre (nella poesia scende fino alla soglia dell'età bizantina) e non fa meraviglia ritrovarlo in Philostr. *Her.* 8 (p. 270 Westerm.) καὶ εἰ μὲν ἀναβιώῃ ἄν τις (allusione a Protesilao) ἐνταῦθα οὐκ οἶδα, βιώῃ δ' ἄν ἡδιστά τε καὶ ἀλυπτότατα ἐξελεθῶν τοῦ ὀμίλου (tema della solitudine). δένδρα τε γὰρ ὑπερμήκη ταῦτα χρόνου αὐτὰ ἀραντος, ὕδωρ τ' ἐκ πηγῶν τοῦτι ποικίλων: non mancano l'ombra e il prato. Così pure Libanio, *enc. agr.* 11-12 (VIII, p. 265-66 F8.) ἐνθυμηθῆτω πρὸς ἑαυτὸν... οἶον δὲ ὑπὸ πίτῃ καὶ πλατάνῳ μεσημβρίας κείσθαι, οἶον δὲ ἰδεῖν λήια ζεφύρων αὔραις κινούμενα (cfr. Hom. B, 147, per l'espressione); l'accento alla fonte è poche righe più oltre (p. 266, 5-9). In Boeth. *cons.* 2, carm. 5, 10-12 (p. 39 Peiper) i tre elementi (*herba, amnis e pinus*) entrano nel quadro idillico dell'età dell'oro (cfr. Sen *epist.* 90, 43).

⁽²⁾ Ioann. Chrys. *vit. monast.* p. 22, 4-14 Dübn. Cfr. L. Castiglioni, *Decisa forf.* VII, in *Rendic. Ist. Lomb.* 83, (1950), p. 47. L'accento alla ὑγιεία è elemento diatribico, ma che ci possa essere un fondo un poco più concreto fa pensare il

La vita in campagna è intesa come contrapposto della vita in città, che si svolge in mezzo alla folla preda di sentimenti contrastanti, piena di tumulto non solo materiale, in una breve epistola falsamente attribuita a Platone, che si apre con un senso di sconforto verso gli uomini: ἐμοὶ δὲ φιλοσοφία οὐκ οἶδ' ὅτι ποτὲ χρῆμα γέγονεν, ἄρα γε φλαῦρον ἢ καλόν, ὅποτε ἐγὼ μισῶ νῦν συνεῖναι τοῖς πολλοῖς. Platone trova che ciò è logico, dal momento che gli uomini si lasciano andare a stoltezze d'ogni genere οἷ τε ἰδίᾳ τι ποιῶντες καὶ οἱ τὰ κοινὰ πράττοντες... Διὸ δὴ ἐκ τοῦ ἄστεος ἀπηλλάγην ὡσπερ εἰρκτῆς θηρίων... καὶ συνέγγων ὅτι Τιμῶν οὐκ ἦν ἄρα μισάνθρωπος· μὴ εὐρίσκων μέντοι ἀνθρώπους οὐκ ἠδύνατο θηρία φιλεῖν, ὅθεν καθ' ἑαυτὸν καὶ μόνος διεβίου... ἐμοὶ γὰρ ὧδε τὰ τῆς γνώμης ἔχει, ἄποθεν εἶναι τοῦ ἄστεος εἰς τε νῦν καὶ τὸν ἄλλον ἅπαντα χρόνον, ὄντινα ἂν ζῆν ὁ θεὸς ἡμῖν διδῶ (1). Anche qui compare, nonostante la sfiducia nell'umanità, l'affermazione di una φιλανθρωπία πία generica e un po' vuota di reale contenuto, che si può giustificare solo sostenendo che sono pura teoria l'una e l'altra; lo stesso gioco φιλανθρωπία/μισανθρωπία troviamo in Filone, per cui ὁ δ' ἄστεϊος ἔμπαιβον ἀπράγμωνος ζηλωτῆς βίου γεγονῶς ὑποχωρεῖ καὶ μόνωσιν ἀγαπᾷ, λανθάνειν τοὺς πολλοὺς ἀξιῶν, οὐ διὰ μισανθρωπίαν (φιλάνθρωπος γὰρ εἶ τις ἄλλος), ἀλλὰ διὰ τὸ προβεβλήσθαι κακίαν, ἣν ὁ πολὺς ὄχλος ἀσπάζεται, χαίρων μὲν ἐφ' οἷς στένειν ἄξιον, λυπούμενος δὲ ἐφ' οἷς γεγηθέναι καλόν. La conclusione è la stessa anche qui, cioè che si chiude in casa o esce di città e nella solitudine campestre si intrattiene con gli spiriti

riscontro con *de sacerdotibus* 6,7, p. 320, 5 sqq. D., secondo cui i monaci ἔτι δὲ καὶ τῆς ἀρίστης ἀμοιβῶσι κράσεως τῶν ὠρῶν οὐδὲν γὰρ οὕτως ἀφόρητον τῷ κατατρυχομένῳ νηστείας, ὡς ἡ τῶν ἀέρων ἀνωμαλία.

(1) [Plat.] *epist.* apud Socratic. *epist.* 24 Köhler.

magni, attraverso le loro opere (1). Si tratta di un brano interessante, perchè è un notevole esempio di quanto sia più giusto parlare, in testi come questi, di cultura, anzichè di filosofia; elementi cinico-diatribici, stoici, epicurei vi si congiungono e fondono, sì da formare un intreccio, o meglio un ordito su cui s'atteggia la personalità dello scrittore (2).

Un altro esempio ci può essere dato dall' *Assioco* pseudo-platonico, la cui datazione deve scendere certo almeno al II sec. av. Cr. (3) e che, rientrando nel genere consolatorio, è uno scritto che vive anche di tradizioni e materiali non del tutto filosofici: in questo dialogo vediamo confluire elementi accademico-peripatetici: neo-pitagorici, stoici (posidoniani?), diatribici, epicurei. Nella parte che ci interessa direttamente vediamo il consueto pessimismo per l'attività politica: « e l'attività politica, tanto pregiata, attraverso quali terribili prove passa! Ha sì una gioia (χαράν) che come un'in-

(1) Philon. *de Abrah.* 4, 22-23; cfr. Pohlenz, *Die Stoa*, I, 377: non comprendo come l'Autore sostenga che in Filone non c'è nessun ritiro dalla vita pratica. È vero che in *de fuga* 23 sqq. mette in guardia contro il μονωτικὸς βίος, ma vedi, per intenderlo, il motto di Cratete in *Sen. epist.* 10, 1 che a un giovane, il quale passeggiava tutto appartato e gli aveva detto « *Mecum loquor* », rispose « *Cave, rogo, et diligenter attende: cum homine malo loqueris* ». Vede bene il Wendland, *Philo und die kynisch-stoische Diatribe*, Berlin, 1895, p. 46, che sostiene un equilibrio tra i due generi di vita, in quanto Filone vuole "den πρακτικὸς βίος als Pflicht eines jeden Mannes angesehen und dem höheren Alter den vollen Genuss des θεωρητικὸς βίος vorbehalten". Preciserò nel senso che Filone aspira alla fusione tra i due generi di vita, come appare da *vit. Mosis*, I, 9, 48 e *de decal.* 20, 101 o meglio ancora 109-110, come riconosce lo stesso Pohlenz (II, 184). Diremo che la vita contemplativa, ὁ δὴ κάλλιστον καὶ θεϊότατόν ἐστιν (*vit. contempl.* 8, 67), per lui non esaurisce l'uomo (cfr. anche *praem. et poen.* 2, 11), ma non possiamo negare nella sua ricerca d'equilibrio un notevole interesse per la contemplatività.

(2) Wendland, *op. cit.*, p. 45.

(3) Per la datazione vedi anche il recente studio di L. Alfonsi, *L'Assioco pseudoplatonico*, in *Studi di filosofia greca*, Bari, 1950, p. 272-74; ai risultati di tale studio, però, accedo solo in parte.

fiammazione ti agita e ti dà il batticuore, ma ha poi la ripulsa dolorosa e peggiore di cento morti. E chi mai, vivendo in balia della folla, sarebbe felice, se sia stato blandito e applaudito, come zimbello del popolo buttato fuori dalla scena politica, fischiato, multato, condannato a morte, ridotto a far pietà? (1).

Gli esempi valgono per gli scrittori greci, ma non meno per i romani, perchè il sostrato culturale di cui si nutre Roma è quello del mondo ellenistico.

* * *

A Roma solo quando i colpi di stato ebbero frantumato il blocco aristocratico e indebolito il senato, quando lo stato d'eccezione dall'89 al 32 av. Cr. divenne con Augusto *princeps* uno stato di fatto usuale sancito dalla legge, solo con la caduta del regime repubblicano poteva prender piede l'idea del θεωρητικὸς βίος. La forte contrapposizione di *otium* e *negotium* ha un suo significato eminentemente pratico; a noi riesce difficile mettere in risalto l'aspetto schiettamente romano di tale contrasto, perchè negli autori latini esso ci compare sempre sotto una luce che ci lascia sentire l'influsso greco: epicurei, stoici, predicatori della diatriba entrano in Roma quando letteratura e pensiero vengono vigorosamente formandosi, sì che non riescono nè l'uno nè l'altra a restar esenti dal loro influsso. Eppure come gli "antichi" intendessero il *nihil agere* ci è possibile intendere da alcuni passi di Cicerone: pur-

(1) [Plat]. *Axioch.* 368 c-d. È interessante notare, poi, come la tranquillità dell'esistenza oltre la morte, che ha sostanzialmente origine neopitagorica (non esclusi con ciò altri influssi), sia espressa con le tonalità della κατάστασις epicurea e dell'εὐεστὸν democritea: ἐνθα... γαλήνῳ δέ τις καὶ κακῶν ἔργων βίος, ἀσαλεύτῳ ἡσυχίᾳ εὐδιαζόμενος, καὶ περιετρωτὴν τὴν φύσιν, φιλοσοφῶν οὐ πρὸς ὄχλον καὶ θέατρον, ἀλλὰ πρὸς ἀμφιθαλῆ τὴν ἀλήθειαν (*ib.* 370 d). Vedi anche Natcrp, *Die Ethika des Demokritos*, p. 69.

tropo i personaggi che tali cenni riguardano appartengono al circolo scipioniano e abbiamo già visto che tale ambiente è fortemente attratto nella sfera paneziana; del resto quel concetto di tranquillità dell'animo che nel capitolo precedente abbiamo potuto attribuire a Panezio non stona, data la sua posizione moderata, con i gusti romani dell'epoca. L'affermazione stessa di Crasso che *oti fructus est non contentio, sed relaxatio* è tutt'altro che estranea alla concezione dello stoico di Rodi, come s'è visto più sopra (1). Forse uniche testimonianze della rigida posizione degli antichi sono quella che abbiamo su Appio Claudio, di cui si sa *crebro solitum dicere... negotium populo Romano melius quam otium committi, non quod ignoraret quam iucundus tranquillitatis status esset, sed quod animadverteret praepotentia imperia agitatione rerum ad virtutem capessendam excitari, nimia quiete in desideriam resolvi* (2); e quella di Catone che affermava « *Nihil agendo homines male agere discunt* » (3). Si può dunque concedere che per i vecchi Romani l'*otium* aveva valore solo come antitesi del *negotium*, non come principio assoluto di vita. Aveva perciò significato legittimo solo quando lo spirito affaticato dagli affari pubblici della città, sentendo bisogno di quiete, si lascia andare libero e spensierato, come gli uccelli stanchi del lavoro di costruirsi il nido prendono a svolazzare per ogni dove esenti da ogni pensiero (4). Anche nel *de re-*

(1) Cfr. cap. II, pag. 154, nota I

(2) Val. Max. 7, 2, 1.

(3) Colum. II, I *illud verum est M. Catonis oraculum: "nihil — discunt"*. Concetti consimili (*homines... si nihil exerceas, inertia atque torpedo plus detrimenti facit quam exercitatio*) comparivano nel *Carmen de moribus* di Catone (A. Gell. N. A. II, 2, 6 = p. 83, 5 Jordan).

(4) Cic. *de orat.* 2, 6, 23; questo valore dell'*otium* è implicito anche nel *iucundus tranquillitatis status* di Ap. Claudio. Il paragone con gli uccelli ha un colorito eminentemente poetico, che potrebbe anche non essere direttamente ciceroniano.

publica ciceroniano solo i due paneziani ferventi, Scipione Emiliano e Tuberone, sono propensi a una maggiore contemplatività della vita, ammettendo che i due βίοι siano altrettanto nobili e dignitosi (1); Lelio tende invece a limitare la speculazione entro quei limiti che possano dare dei risultati pratici (2). Questo non toglie che tanto l'Emiliano quanto Lelio amino *rusticari* (φιλαργεῖν) e ritornare ragazzi; giocando al caso con le conchiglie o a rincorrersi, *quom rus ex urbe tamquam e vinclis evolavissent* (3). Qualche cosa, invece, dell'antico sentimento di *otium* e *negotium* troviamo nelle parole di Crasso *mihi enim liber esse non videtur qui non aliquando nihil agit*: fa parte dell'uomo libero anche la facoltà di poter disporre a proprio arbitrio del proprio tempo; qui in fondo non c'è nulla che sia contemplativo (4).

Una generazione basta per modificare in parte l'atteggiamento della classe politica romana. Cicerone è la figura caratteristica della nuova età che vive ancora rivolta agli antichi ideali e a una contemplatività della vita arriva a rassegnarsi solo per costrizione: esempi ne sono anche, ma meno insigni, Varrone, Marcello e Servio Sulpicio (5). Sostanzialmente per Cicerone conta il βίος πρακτικός, dedito all'attività pubblica e rivolto al bene della comunità; non è molto lontano dalla posizione

(1) Una prevalenza del βίος θεωρητικός per Scipione può dimostrare il VI libro; ma non si può fare a meno di tener presenti le preoccupazioni proprie di Cicerone nella trattazione di tale problema: ragion per cui non è facile vedere fin dove la preoccupazione di non staccare totalmente la θεωρία dalla pratica attiva della vita politica sia di Scipione e fin dove sia di Cicerone.

(2) Cic. *resp.* 1, 17, 27—18, 31.

(3) Cic. *de orat.* 2, 5, 22; Schol. Hor. *serm.* 2, 1, 71. Si noti l'interessante *non audeo dicere de talibus viris*, che ci fa vedere tale *otium* ancora contrario alla *dignitas*.

(4) Cic. *de orat.* 2, 6, 24: le parole sono state pronunciate da Crasso nel processo in difesa di Mario Curio (c. 93 av. Cr.).

(5) Cfr. *ad fam.* 4, 9, 3 e 4, 4, 5.

delle generazioni che lo hanno preceduto, ma è già più incerto. Da un lato l'approfondimento delle dottrine filosofiche greche, dall'altro le condizioni mutate che non gli consentono di soddisfare la sua ambizione personale che lo spingeva *ad honorum studium* ⁽¹⁾ lo mettono in contrasto con le aspirazioni più alte della sua vita, sì che bel documento di questo suo disagio spirituale è l'ammissione, in una lettera per noi perduta, di essere *semiliber* ⁽²⁾, incerto tra le ambizioni dei potenti:

Questo fluttuare continuo tra *otium* e *negotium* non ci permette di dichiarare che egli sia un convinto seguace del βίος θεωρητικός: mai, nemmeno quando egli stesso ne ha la convinzione, nemmeno quando i dolori famigliari e le sventure della patria lo spingono fuori della vita sociale. Nelle lettere del 45, dopo la morte di Tullia, lettere sconsolatè, si vede come poco contemplativo fosse quest'uomo che il dolore caccia fuori del consorzio umano: si ritira, sì, nella selva fitta e aspra, con i suoi scartafacci; e legge e piange ⁽³⁾. Se pur non può non commuoverci questo padre nella sua dolorosa confessione, così schietta e sincera, senza i mezzi termini del pudore umano, dobbiamo riconoscere come gli è esteriore questa solitudine, che gli serve solo a sanare il dolore, che non gli è mai stata in pregio per se stessa e che, anche ora, non ha un valore positivo, ma uno disperatamente negativo ⁽⁴⁾. Tutta la sua vita scorre così da un polo all'altro: all'inizio la filosofia è ancella della retorica, alla fine la reto-

(1) Di questa ambizione che nasce dalla *voluntas institutae vitae* egli parla in *ad Att.* I, 17, 5 (dicembre 61).

(2) *Sen. brev. vit.* 5, 2.

(3) *Cic. ad Att.* 12, 15.

(4) Anche M. Kretschmar, *op. cit.*, p. 92, ammettendo che «sein Leid trennt ihn wie eine Mauer von der Welt», ammette chiaramente che non c'è ancora amore per la contemplatività, non ostante la posizione dell'Autrice sia diversa dalla mia.

rica è il saldo appoggio alla filosofia ⁽¹⁾; ma filosofia e amore per la filosofia non sono aderire alla vita contemplativa, nè tale si può dire la vita di chi si rivolge ad essa solo di tanto in tanto e per necessità, chè non si potrebbe più parlare di un problema dei βίαι. I vari stati d'animo di Cicerone nel corso della sua vita sono stati seguiti con paziente e attento esame da Marianne Kretschmar ⁽²⁾; vediamo così come l'*otium* ciceroniano sia ancora quello dei vecchi Romani e vada distinto dal βίος θεωρητικός, come il θεωρεῖν cui aspira o fa aspirare i personaggi delle sue opere è quello stoico, cui Panezio anche per il πολιτικός ἀνὴρ si era accostato. Ancor giovane aveva avvicinato le scienze ἐπὶ τὸν σχολαστὴν καὶ θεωρητικὸν ἐλθὼν βίον solo perchè c'era la dittatura di Silla ⁽³⁾: come farà

⁽¹⁾ Cic. *Tusc.* I, 4, 7 *hanc enim perfectam philosophiam semper iudicavi, quae de maximis quaestionibus copiose posset ornateque dicere.*

⁽²⁾ *Op. cit.*; ma della Kretschmar è torto appunto quello di intendere in senso troppo lato il βίος θεωρητικός, forse tratta a questo dal fondersi per lei dei problemi dei βίαι e degli studia specie letterari e filosofici, che solo in parte possono entrare nella costituzione d'un dato tipo di vita, ma non ne possono di per sè soli formare il nocciolo. Aggiungerò che bene è seguito l'ondeggiare tra le due vite e il contemporaneo e progressivo accostarsi al mondo di studio (che è anch'esso una forma di θεωρεῖν), ma che, quanto al pensiero, si rimane un tanto in superficie, perchè all'A. non interessa l'influsso che le fonti delle singole opere possono aver esercitato sulla personalità di Cicerone.

⁽³⁾ *Plut. v. Cic.* 3. A me non pare che da questo si possano ricavare le conseguenze della Kretschmar, che presuppone di qui in lui « eine tiefe Veranlagung und Liebe zu rein wissenschaftlicher, besonders philosophischer Tätigkeit » (*op. cit.* p. 4). È strano che la Kretschmar sostenga in Cicerone un genuino senso di amore al βίος θεωρητικός, quando gli sfuggono espressioni come *quid faciam? tempori serviendum est* (*ad fam.* 9, 7, 1): i momenti in cui Cicerone si rivolge a quel genere di vita sono quelli in cui il βίος πρακτικός gli è vietato dallo svolgimento degli avvenimenti politici, o, non accontentandosi egli di *portas tueri* (*Sen. tranq. an.* 3, 7), gli vengono ridotte le possibilità di primeggiare. Ne è un interessante esempio *ad Att.* 4, 18, 2, dove, accanto all'iniziale stizza e amarezza, compare la chiave del passo: *dicendi laborem delectatione ora-*

poi ogni volta in cui le vicende o il prepotere di qualcuno lo butterano a riva; in lui non c'è mai un vero dualismo, perchè i due momenti — desiderio di gloria e desiderio di φιλοσοφεῖν — non sono mai contemporanei, anche se assai vicini temporaneamente l'uno all'altro. Che anzi questo ci prova l'emotività di Cicerone e ci spiega quei suoi rapidi passaggi dalla decisione eroica alla viltà di un abbattimento scorato; passaggi tanto rapidi, che in ognuna della due posizioni rimane uno strascico della precedente. Questo, stia per inteso, vale quando Cicerone è convinto nel suo intimo, non quando vuol convincere sé e gli altri: e quando ci dichiara in forma immediata e sentita *cupio equidem... ab hac hominum satietate nostri discedere et cum aliquo desiderio reverti*, che cosa può valere poche righe più sotto la rinuncia brusca a interessarsi degli affari pubblici, se non come un segno più evidente del disappunto? ⁽¹⁾. Ogni volta che Cicerone accenna a quest'*otium* c'è per lo meno un senso di stizza: come quando dice *fluctus numero*, reso più amaro dall'aggiunta *nam ad lacertas captandas tempestates non sunt idoneae* ⁽²⁾; ovvero quando ammette di *tabescere* nell'*otium* ⁽³⁾. Il primo passo avanti avviene pochissimo tempo dopo: *puto enim me Dicaearcho adfatim satisfecisse; respicio nunc ad hanc familiam quae mihi non modo ut requiescam permittit, sed reprehendit quia non*

toriam consolor; quindi consolazione, non convinzione. E l'insistenza di chi vuol convincere anche se stesso è in *domus me et rura nostra delectant*, che ritorna identico poche righe più oltre e in *ad Qu. fr. 3, 7, 2*.

⁽¹⁾ Cic. *ad Att. 2, 5, 1-2* (aprile 59). Diversamente la Kretschmar, la quale appunto sostiene quel dualismo (*op. cit.* p. 20).

⁽²⁾ Cic. *ad Att. 2, 6, 1*; sono d'accordo con la Kretschmar (p. 20, n. 13) contro Häfner, *Die literarische Pläne Ciceros*, Diss. München, 1928, p. 68, che vi vuol vedere della malinconia.

⁽³⁾ *Ad Att. 2, 14, 1*; stizza e depressione, non solo « vorübergehende Depression » (Kretschmar, p. 22).

semper quierim (1); che sia frutto di questo avvicinamento a Teofrasto la ripresa degli studi, alcuni anni dopo? (2) Sintomatica, prima di allora, era stata la posizione del *de inventione*, in cui l'autore aderiva alla concezione platonica, secondo la quale il θεωρεῖν deve portare a conquiste tali da dare il retto fondamento al politico. Così Cicerone aveva detto a sua volta: *nam hinc ad rem publicam plurima commoda veniunt, si moderatrix omnium rerum praesto est sapientia* (3). Ma allo stesso tempo l'Arpinate ci dà un quadro di come a questo *otium*, così opposto al *mos maiorum*, si sia giunti in Roma; il che è molto interessante, perchè ci viene da persona che, avendo sott'occhio la vita della città, applicava al suo caso speciale un concetto posidoniano, che rivestiva di particolari reali. Quando il governo di Roma giunse in mano a *temerarii atque audaces homines*, lo stato andò verso la più miserevole rovina; allora *non iniuria* avvenne che *homines ingeniosissimi, quasi ex aliqua turbida tempestate in portum, sic ex seditiosa ac tumultuosa vita se in studium aliquod traderent quietum* (4).

L'atteggiamento politico di Cicerone non è discu-

(1) *Ad Att.* 2, 16, 3 (principio di maggio del 59).

(2) Un influsso di Teofrasto non è difficile ammettere in Cicerone, se Gerolamo gli pone sulle labbra la sentenza *non posse se et uxori et philosophiae pariter operam dare* (*adv. Iovin.* 316 A), che è la stessa cosa che compare nel Περὶ γάμου teofrasteo (cfr. *adv. Iovin.* 313 D).

(3) *Cic. inv.* 1, 4, 5. Cicerone non ha attinto direttamente a Platone, dato che, vicina a lui e sullo stesso piano, c'è la posizione attivistica di Posidonio: a questo fa pensare la *moderatrix omnium rerum... sapientia* (=σοφία). Se qui s'aggiunge che da questo connubio di *sapientia* ed *eloquentia* vengano lodi, onori, *dignitas* e quindi amicizie reciproche, può esser dovuto al fatto che Cicerone vede le cose da romano, ma un'osservazione simile era già in Arist. *Rhet.* 1, 5, 1360b 19.

(4) *Cic. inv.* 1, 3, 4; si noti — il *de inventione* è dell'anno 81 (Schanz-Hosius, I, 458) — che l'autore introducendo per la prima volta l'immagine diffusa in greco del λιμὴν ἡσυχίας, sente il bisogno di moderare l'ancor *improba translatio* conservando, fianco a fianco, l'immagine propria e la traslata.

tibile: egli non può essere per un *otium* che rinnega tutta la tradizione dei padri, e gli contrappone fermamente la *dignitas*; ma di fronte alla realtà cerca d'impostare il suo ideale politico nel principio più moderato *otium cum dignitate*, salvi cioè la dignità, il decoro, il prestigio della classe al potere ⁽¹⁾. Tappa significativa è quella del *de oratore*, cioè di uno scritto che non è più politico, ma dottrinario: pagina piena di rammarico e delusione, quella con cui l'opera si apre, tacito riconoscimento di un fallimento politico ⁽²⁾; ma nelle opere filosofiche egli aveva sempre cercato di risolvere in maniera veramente romana, con una conciliazione, il problema dei βίοι ⁽³⁾. Con una continuità di pensiero, per cui è inutile soffermarci alle esitazioni intermedie, Cicerone arriva ad ammettere il βίος θεωρητικὸς soltanto per la vecchiaia, quando l'uomo ha già dato tutto il frutto della sua attività, quando l'*otium* a buon diritto può essere anteposto al *negotium*: *At illa quanti sunt animum, tamquam emeritis stipendiis libidinis, ambitionis, contentionis, inimicitiarum, cupiditatum omnium, secum esse secumque, ut dicitur, vivere* ⁽⁴⁾; egli, dunque, non riusciva a far suo l'insegnamento di Panezio, o almeno lo seguiva soltanto per quel che si rivolgeva al solo πολιτικὸς ἀνὴρ, e

⁽¹⁾ Per il valore, per nulla filosofico, di questa formula, cfr. il mio *Otium cum dignitate*, in *Acme*, 1951, p. 227-40. Aggiungerò qui che quando Cicerone vuol fare il più alto elogio a Pompeo, *ad Quir.* 7, 16, dichiara che egli ha dato allo stato *salutem, otium, dignitatem*, dove i tre termini sono in gradazione retorica.

⁽²⁾ Cic. *de orat.* I, I, 1-3; in *negotio sine periculo vel in otio cum dignitate* in quel contesto (vedi mio *art. cit.* p. 237-38) prende una sfumatura diversa anche perchè Cicerone pensa agli anni che aveva sognato di passare tra i suoi libri, circondato dall'autorità che gli doveva provenire dalla sua vita politica precedente: sogno ormai sfumato.

⁽³⁾ Cfr. *resp.* 3, 3, 5 e Kretschmar, *op. cit.* p. 54.

⁽⁴⁾ Cic. *sen.* 14, 49. L'espressione sola è cambiata dal *de republica* in poi, da quando cioè era comparso nel mondo di studio ciceroniano l'influsso stoico-paneziano.

sentiva il bisogno di *in quinquagesimum et sexagesimum annum differre questi sana consilia* ⁽¹⁾. Quella che per Cicerone era gioconda saggezza del vecchio che viveva la sua attività politica fino all'estremo, è ormai per Seneca *stulta mortalitatis oblivio*.

Basterebbe questo raffronto a mostrare quanto si è mutata la concezione spirituale della vita in poco meno di un secolo ⁽²⁾. Di quanti aspirano all'*otium*, alcuni si rivolgono all'epicureismo, che ebbe perciò una diffusione che gli sarebbe stata impossibile un secolo prima, per quanto gli Epicurei in Roma non mancassero anche allora; altri, e sono i più, seguono lo stoicismo, che è la filosofia quasi ufficiale dell'età imperiale. Il verbo quietista, contemplativo di Panezio trova le condizioni più propizie per imporsi. Che esso fosse bandito da uno scolarca della corrente filosofica più viva e più generalmente accettata conta in fondo piuttosto poco: conta invece che Panezio aveva avuto una sua individuale personalità per cui fu capace di parlare a occidente e a oriente, conta che egli seppe trovare il punto d'equilibrio per affermare l'*otium* senza negare recisamente il *negotium*, in modo che nemmeno i Romani più rigidi trovarono che vi fosse da opporsi. E sopra tutto, insisto, trovò i tempi tanto aderenti alla sua posizione e tanto perfettamente maturi, che vediamo appunto diffondersi ormai questo bisogno di *quies*, ἡσυχία, εὐθυμία in tutte le classi sociali e su tutto il territorio dell'impero mediterraneo di Roma. Ecco che allora certe affermazioni di Epitteto hanno una luce diversa, molte altre di Marco Aurelio non sono più in contrasto con la teoria del πολιτικὸς ἀνὴρ o della κοινωνία, ma solo segnano che quel reclinare su se stessi che per

⁽¹⁾ Sen. *brev. vit.* 3,4.

⁽²⁾ Si noti che il passo senecano è del *de brevitate vitae*, cioè di un'opera in cui è moderatamente affermata la contemplatività della vita.

Panezio era rivolto all'ἰδιώτης e ancora per Seneca aveva tante restrizioni, nella seconda metà del II sec. d. Cr. era giunto tanto alto da farsi sentire vivo e penetrante nell'animo pensoso dell'imperatore filosofo. Non è più — e questo già dall'età di Augusto — un problema filosofico, è un problema che permea il mondo della cultura: secondo le tendenze e la cultura di ognuno questo ideale si colorisce di tonalità ciniche o peripatetiche o scettiche o epicuree; spesso prende il tono da una corrente sociale che si sia fatta radicata e usuale, come la tendenza a non sposarsi e a non aver figli all'epoca delle riforme di Augusto, spesso diventa una particolare coloratura di un atteggiamento intimo e spontaneo, come il ritiro di Tibullo (1). Alla base di questo processo che penetra nella vita sociale e culturale dell'impero, sta una sottile ragione psicologica, che modestamente è espresso da Fedro: *Regnare nolo liber ut non sim mihi* (2) e le cui conseguenze sono con grande efficacia sintetizzate da Tacito: *subit quippe etiam ipsius inertiae dulcedo et invisā primo desidia postremo amatur* (3).

Non si deve credere però — e questo valga ad evitare un fraintendimento nella valutazione generale della situazione — all'assolutezza di questa umbratilità. Se è vero che il βίος θεωρητικὸς si diffonde in tutte le classi sociali, è necessario d'altra parte osservare che il

(1) Si veda Tib. 1, 1, 6-7, dove il desiderio del poeta viene a contatto con la tradizione; vita nei campi, questa sarebbe il suo ideale: 1, 10, 11-12; 39-42. Così si veda come sogna il suo amore con Delia, 1, 5, 21 sqq. Tutto l'atteggiamento del suo spirito è per la vita fuori del tumulto politico o sociale: v. anche Pohlenz, *Die hellen. Poesie cit.* p. 104 e Cartault, *Tibulle et les auteurs du Corpus Tibullianum*, Paris, 1909, p. 39 (dove dà giusto rilievo al ripetersi di *securus*) e 40.

(2) Phaedr. 3, 7, 27. L'Oltramare, *op. cit.*, p. 229, dimostra col confronto con Aes. 278 e 321 Halm che nelle corrispondenti favole greche non c'era accenno a schiavitù di sorta.

(3) Tac. *Agr.* 3.

fenomeno è largamente culturale e non intacca la compagine politica dell'impero; lo spettacolo di così numerosi magistrati dell'ordine senatorio ed equestre che, seguendo il *cursus honorum*, si spostano da una parte all'altra dell'impero al seguito delle legioni o per incarichi di governo provinciale durante molti anni dell'età migliore, non ostante i gravami che la carriera porta loro, ci mostra senza possibilità di dubbio che le classi superiori, specialmente la senatoria, sentirono sempre il dovere del loro compito politico. Il senato, che rimane sempre attivo strumento di governo e in tanti casi sa sostenere l'opposizione al principe se questi manca all'ideale di una grandezza politica per cui principato e senato si trovano uno a fianco dell'altro, rimane nei primi secoli essenzialmente composto da Italici: ora, se la classe dirigente italiana fosse stata così assoluta da declinare le funzioni di comando, « il decadimento avrebbe dovuto portare in breve tempo ad effetti imponenti » (1). Resta un fatto acquisito la veste di pessimismo che tutto l'ambiente ha, pur di fronte alla sua continua attività e alla sua costante presenza al dovere; un fenomeno anche solo letterario è sempre l'indizio di un disagio spirituale, che è, sotto alla realtà apparente, testimoniato dalla storia e dalle epigrafi.

Il successo del βίος θεωρητικός è senza dubbio potenziato dalla retorica, che forma l'ossatura della cultura e che in questo momento ha assorbito i temi più vivi della filosofia e della diatriba, fondendoli e variandoli. Cercare quindi quali elementi siano filosofici e quali più vastamente culturali è inutile, salvo in Seneca, che, pur riunendo le due cose nella figura di maestro di scienze, rimane però un filosofo. Persino in Dione

(1) A. Passerini, *Linee di storia romana in età imperiale*, 1949, p. 128; ma vedi per il problema della classe senatoria tutte le pagg. 115-137.

Crisostomo, che è seguace dell'antico cinismo, non c'è una chiara linea che distingue filosofia e retorica. Questo ci spiega bene come Panezio non sia più presente di fronte all'idea dell'εὐθυμία, che deve a lui la sua diffusione. La sua scomparsa è paragonabile a quella di Posidonio, la cui influenza ha avuto così vasto campo ⁽¹⁾; quando una dottrina diventa patrimonio comune di un'età, chi l'ha creata scompare, « interit maxime ob eam ipsam causam, quod tantopere placuerat » ⁽²⁾: tutti sanno chi è l'autore e quanto da lui attingono e gli debbono, ma dopo una o due generazioni il suo nome è quasi tramontato, proprio in mezzo al trionfo e alla diffusione delle sue idee.

Sintomatico di questo periodo è l'alternarsi delle due posizioni; θεωρεῖν e πράττειν si alternano in tante personalità che ci appaiono davanti. Augusto *non desuit quietem sibi precari* e in una lettera al Senato, augurandosi e promettendo una quiete che non fosse indegna della sua precedente gloria, scrive: *Me tamen cupido temporis optatissimi provexit, ut, quoniam rerum laetitia moratur adhuc, praeciperem aliquid voluptatis ex verborum dulcedine* ⁽³⁾. Non è qui il caso di vedere quanto ci sia di sincero e quanto di politico in queste parole: importa solo che il concetto di quiete appare anche nello scritto del principe. Ma dove la ragion di stato sicuramente nulla ha a che fare è in persone come Lucilio e Plinio, per non dire anche Seneca; o ancora in Calpurnio Pisone, che, disgustato dalla corruzione politica e giudiziaria, *abire se et cedere urbe, victurum in aliquo et longinquo rure testabatur* ⁽⁴⁾. E nel II sec.

⁽¹⁾ Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, passim.

⁽²⁾ Pohlenz, *de Cic. Tusc. disputationibus*, Göttingen, 1909, p. 15, a proposito di un'altra opera che ebbe la stessa fama e lo stesso destino, il Περὶ πένθους di Crantore.

⁽³⁾ Sen. *brev. vit.* 4, 2-3. In Cass. Dion. 53, 9, 1: ἐν τῷ συγχωρησαί μοι ἐν ἡσυχίᾳ ἤδη ποτὲ καταβῖῶναι.

⁽⁴⁾ Tac. *ann.* 2, 34; cfr. 4, 21 *is... cessurum se urbe ob factiones accusatorum in senatu clamitaverat.*

vediamo Sulpicio Simile che vive, sì, strettamente ligio al suo dovere, ma — dopo aver trascorso gli ultimi anni nella quiete della campagna — fa incidere sul monumento funebre « Simile qui giace, che fu in vita per tanti anni, ma ne visse sette » (1), dimostrando di applicare a se stesso una sentenza passata in proverbio e largamente diffusa, che forse risaliva a Publilio Siro ed era nota anche a Seneca: *annosus non diu vixit, diu fuit* (2). Se in Pisone l'atteggiamento è dettato dal risentimento d'opposizione politica, pur avendo i colori della migliore tradizione contemplativa, non escluso un riflesso del λαθεῖν epicureo; e se Simile solo dopo aver gustato l'*otium* dichiara con una certa amarezza e con un certo pessimismo che quello è la vera vita, per quanto in contrasto con tutti i suoi anni precedenti, Lucilio invece è l'esempio di un continuo ondeggiamento nel suo intimo.

Questo giovane e ambizioso amico di Seneca, che era dell'ordine equestre e, come tanti Romani coc-

(1) Xiph. (*epit. l. LXIX*) 19, 2: Σίμιλις ἐνταῦθα κεῖται βιοῦς μὲν ἔτη τόσσα, ζήσας δὲ ἔτη ἑπτὰ.

(2) Publ. Syri *quae feruntur sent.*, 557 Ribb.; per quanto la sentenza appaia solo nella raccolta del Gruter, il ritrovare lo stesso contesto in Seneca (*br. vit.* 7, 10 *non ille diu vixit, sed diu fuit*; si ricordi la grande simpatia che Seneca ha per Publilio, *tranq. an.* 11,8) fa pensare che essa possa risalire a Publilio. Nel *de brevitae* la situazione è identica a quella dell'epitafio di Simile, mentre nelle *Epistole* del medesimo autore (93, 2-4) la stessa sentenza riappare con forma quasi eguale (*non vixit iste, sed in vita moratus est*, con aggiunta l'espressione formalmente antitetica *nec sevo mortuus est, sed diu*), ma lo sviluppo dei concetti non è contro la vita occupata in difesa del ritiro, è piuttosto rivolto contro l'*inertia*; è però interessante mettere a confronto questa lettera con i primi due capitoli del *de brevitae vitae*. Alquanto diverso è invece il valore del motto di Lelio il giovane (*N. Q.* 6, 32, 11), che pur ha riferimento al tempo, ma quello che fugge e che quindi è per noi irreparabilmente perduto: *Eleganter ille Laelius sapiens dicenti cuidam "Sexaginta annos habeo" — "hos, inquit, dicis sexaginta quos non habes"*. Sullo stesso piano del *de brev. vitae* è piuttosto un apoftegma di Simonide, che, interrogato quanto avesse vissuto, rispose: χρόνον ὀλίγον, ἔτη δὲ πολλὰ (Stob. V, 843, 1 W.).

tanei, aveva girato l'impero coprendo la carica di procuratore nelle Alpi, in Macedonia, in Cirenaica, in Sicilia, per la sua stessa ambizione doveva anelare alla vita politica; eppure ad intervalli esprime il suo desiderio di ritirarsi in se stesso: scrive all'illustre amico di voler tener ben saldamente tutte le ore della sua vita, di volersi rendere ogni giorno migliore (1). Ma d'altra parte si meraviglia di vedersi invitato ad evitare la folla, si lascia andare troppo alla conversazione con persone troppo dissimili da lui, che non hanno di mira la vita del saggio, e cerca di rimandare il momento definitivo a quando abbia raggiunto ricchezze che gli consentano un *otium* beato (2). Queste incertezze certe volte finiscono per essere delle vere e proprie ritirate in disordine di chi ha ceduto solo al malcontento e non ha deciso la condotta della sua vita per un profondo stimolo spirituale: si ripete un poco, insomma, quanto era successo a Cicerone, per cui i momenti di ritiro erano spesso stati causati dalle difficoltà politiche e dal malumore di non vedersi apprezzato, come credeva di meritare, dai suoi contemporanei. Infatti *saepe videmur taedio rerum civilium et infelicis atque ingratae stationis paenitentia secessisse: tamen in illa latebra, in quam nos timor aut lassitudo coniecit, interdum recrudescit ambitio*: lo dice Seneca (3), che era buon conoscitore del suo mondo. Eppure anche questo è un segno di una maturità dei tempi: quando era possibile, nei bei tempi antichi, *vel in negotio sine periculo vel in otio cum dignitate esse* (4), questi stizzosi capricci non erano ammessi dalla *gravitas* romana. Persino Plutarco, che si faceva vanto della sua attività in Cheronea, che in più opere aveva

(1) Sen. *epist.* 1,2: *fac, ergo, mi Lucili, quod facere scribis, omnes horas complectere*; *id.* 5,1; cfr. anche 10,3.

(2) Sen. *epist.* 8,1; 32, 1-2; 17, 1.

(3) Sen. *epist.* 56,9.

(4) Cic. *de or.* 1,1.

combattuto l'idea epicurea, non solo s'avvicina a una transazione nel *περὶ εὐθυμίας*, ma — segno dell'imporsi di questo ideale contemplativo — nel *περὶ ἡσυχίας* accede a una quiete ricca anche di elementi epicureizzanti. E dichiara esplicitamente di non parlare di *ἡσυχίαν τὴν καπηλικὴν καὶ ἀγοραίαν*, ἀλλὰ τὴν μεγάλην, ἥτις ἐξομοιοῖ θεῶ τὸν αὐτὴν ἀναλαμβάντα. αἱ μὲν γὰρ ἐν ταῖς πόλεσι καὶ τῶν ἀνθρώπων ὄχλοις γινόμεναι μελέται γυμνάζουσι τὴν λεγομένην δριμύτητα, πανουργίαν οὖσαν... ἡ δ' ἔρημία σοφίας οὖσα γυμνάσιον, ἡθοποιὸς ἀγαθὴ καὶ πλάττει καὶ μεγαθύνει τῶν ἀνδρῶν τὰς ψυχάς, « della tranquillità volgare, ma di quella grande, che eguaglia a dio chi la persegue. Perchè le occupazioni che nascono nelle città e in mezzo alla folla umana esercitano quella che si dice acutezza d'ingegno, ed è mancanza di scrupoli. La solitudine invece, palestra di saggezza, come buona formatrice del carattere plasma e fa grande l'anima degli uomini » (1). Ma val la pena di proseguire la lettura di questo frammento, in cui troviamo un tema a noi già ben noto: nulla è d'ostacolo nella solitudine e l'animo umano non è piegato da tutte le consuetudini grandi e piccole, come lo sono quelli chiu-

(1) Plut. *περὶ ἡσυχίας*, fr. XIX Bern. (vol. VII, p. 119). L'espressione *ἐξομοιοῖ θεῶ*, benchè compaia già in Senofonte un'espressione simile (*Mem.* I, 6, 10, *ἐγγυτάτω τοῦ θεοῦ*) e di qui si diffonda anche attraverso la diatriba, è qui modellata su Platone: *φυγὴ* (di quaggiù) δὲ *ὁμοίωσις θεῶ* κατὰ τὸ δυνατόν (*Theaet.* 176 b; cfr. *ὁμοιοῦσθαι θεῶ*, *resp.* 613 b), specie se si tien presente il quadro del saggio contemplativo — che precede poche pagine prima (173 c-174 a) — il quale rifugge dalla attività della città. Anche l'eudemonia aristotelica è *ὁμοιωμά τι τῆς τοιαύτης* (divina) *ἐνεργείας* (*Arist. Eth. Nic.* 1178b, 27; e cfr. *Epic. ad Menoec.* 132); lo stesso tono compariva in Teofrasto, come appare da Giuliano, *orat.* 5, p. 239, 23 Hert. Sulla diffusione dell'espressione e del concetto attraverso lo stoicismo (esso fa già capolino in Seneca, *epist.* 59, 14 e 71, 6) vedi *θεοσέβεια... ἐξομοιοῦσα τῷ θεῷ* in Clem. *protr.* 9, 86, 2, p. 64 Stähli. (da Plat. *resp.* citato), inoltre Pohlenz, *Die Stoa*, I, 428 e II, 206 e Theiler, *l'orber, d. Neuplat.* p. 53

si in città (αἱ ταῖς πόλεσι ἐναπειληγμέναι), ma ἐν ἀέρι καθαρῷ καὶ τὰ πολλὰ ἔξω δαιτῶμεναι τῶν ἀνθρώπων ἀνίασι ὀρθαὶ καὶ πτεροφυοῦσιν, ἀρδόμεναι τῷ διαυγεστάτῳ τε καὶ λειοτάτῳ ρεύματι τῆς ἡσυχίας (1).

Se lasciamo da parte il Περὶ εὐθυμίας, che abbiamo visto colmo, se non sempre dello spirito, almeno della parola di Panezio (2), altri spunti eutimistici, da cui traspaiono cenni anche più significativi, per quanto di minor conto di quello che ci aspetteremmo dall'argomento dell'opera, troviamo nel Περὶ φυγῆς. Anche se lo spirito che in essi si sente è spesso occasionale, a noi possono servire per riconoscere tratti non nuovi, che si possono riallacciare a una tradizione più vivamente contemplativa. Com'è richiesto dal tema, l'elemento positivo è dato dal pregio della ἡσυχία, che è il dono non apprezzato di cui gode l'esule, dono d'altra parte di cui sono assetati molti tra coloro che vivono nell'agitazione della patria (3); appare così un'ideale di vita quieta, fuori dei triboli della politica, in cui si sente, però, più il tono della consolatoria, che il sincero convincimento dell'autore (4). Ma il fatto è per noi lo stesso importante,

(1) Cfr. in particolare Ioann. Chrys. *vita mon.*, p. 22, 4-24 Dübn. e vedi Plat. *Phaedr.* 255d τὰς διόδους τῶν πτερῶν ἀρδει τε καὶ ὄρμησεν πτεροφυεῖν (e poco prima τὸ τοῦ κάλλους ρεῦμα) per la scelta dei vocaboli.

(2) Altre osservazioni, oltre quelle del Siefert, *op. cit.*, nel corso di questo capitolo, a proposito di Seneca. Resta sottinteso che nello scritto c'è anche lo spirito personale di Plutarco.

(3) Plut. *exil.* II, 603E τὸ <δὲ> μέγιστον, ἡσυχίας, ἥς διψῶσιν ἕτεροι, σοὶ πολλάκις τυχεῖν ἐνεστιν. Cfr. l'esempio dei filosofi esuli volontari (15, 605B): τίς οὖν τούτου ἐδίωξεν; οὐδεὶς· ἀλλ'αὐτοὶ διώκοντες ἡσυχίαν, ἥς οὐ πᾶν μέτεστιν οἴκοι τοῖς ἡντιναοῦν δόξαν ἢ δύναμιν ἔχουσι, τὰ μὲν ἄλλα λόγοις, τοῦτο δ'ἔργοις ἡμᾶς διδάσκουσι. E poche righe più sotto (605 C) φυγόντες αὐτοὶ πράγματα καὶ περιστάσμοις καὶ ἀσχολίας, ἃς αἱ πατρίδαι φέρουσι.

(4) Per la vita quieta, fuori dell'attività politica, vedi l'interpretazione del mito di Alcmeone ritiratosi sull'isolotto formato dalle sabbie dell'Acheloo, per sfuggire alle Erinni: ciò significherebbe il ritiro di chi fugge πολιτικὰς ταραχὰς

perchè ci dimostra che tali concezioni erano entrate nella topica usuale per tali temi.

Si diceva di Lucilio che è il tipo caratteristico dell'indciso, che si sente attrarre dalla bellezza d'una ideale vita filosofica, come Seneca glie la presenta, ma si lascia allettare dalle lusinghe di una vita attuosa che soddisfa la sua ambizione. Plinio no: Plinio è decisamente per la vita attiva, ma sente il fascino dell'*otium*; per la sua vanità e per il suo scrupolo del dovere è vittima dei suoi cento impegni e finisce più col desiderare che col godere il suo *otium*, tutto preoccupato com'è di sfuggire *inertiae crimen* (1). Il suo è, però, atteggiamento di letterato; il *secessus* è una campagna dipinta con i colori della poesia augustea e della retorica del I sec., in cui *pingue* è l'*otium* e rivolto ai *pugillares*, alle reti della caccia più che alla meditazione (2). Il suo vero ideale, io credo, è quel Terenzio Iunior, che, dopo una vita attiva dedicata allo stato, si è ritirato nei suoi campi e si è dedicato alle letture (3): del resto, non dichiara personalmente di attendere con ansia il momento in cui, terminata la vita politica, potrà vivere ritirato?

καὶ στάσεις καὶ συκοφαντίας ἐρινυώδεις per ἀπραγμόνως ἐν ἡσυχίᾳ κατοικεῖν (9, 602E); nel cap. II, pag. 155, abbiamo già citato 12, 604B. Per gli spunti eutimistici, cui accenno qui sopra, cfr. 2, 599D; 3, 599F e 600A (μιγνύοντες ἔκεραννύοντας dolce e amaro); 4, 600B (χρῶμενον εὐλογιστῶς τοῖς παροῦσι); 5, 600D; 16, 606D (sul χρῆσθαι τοῖς παροῦσι e il dipendere dal futuro: cfr. *tranq. an.* 470D, 473BC e D, 476A e 466C; *Democr.* B 119, 58 D. e più oltre pag. 234).

(1) Plin. *epist.* 3, 1, 12; 4, 23, 4: *quando secessus mei non desideriae nomen, sed tranquillitatis accipient?* A. M. Guillemin, *Pline et la vie littéraire de son temps*, Paris, 1929, p. 15 sostiene che Plinio «semble ignorer les réserves de Cicéron» a proposito del primato della vita letteraria fuori dell'attività militare e cita *epist.* 1, 3, 3 di cui dirò più oltre. Ma bastano i passi citati or ora e 1, 9, 6 (*o dulce otium honestumque apae et omni negotio pulchrius!*) per mostrare come l'affermazione della Guillemin sia per lo meno eccessiva.

(2) Plin. *epist.* 9, 10, 2; 5, 6, 45-46; 1, 6, 1-2; 1, 9, 6. Cfr. Marchesi, *St. della Lett. lat.*, 1933, II, 250.

(3) *id.* 7, 25, 2-4. O lo Spurinna di *epist.* 3, 1.

Quando mihi licebit, quando per aetatem honestum erit imitari istud pulcherrimae quietis exemplum? (1). Già prima di Plinio c'era stato Seneca che sulla via del ritiro e della contemplatività era giunto molto più oltre: ma proprio questo ci rende più interessante il fenomeno. Perché in Plinio abbiamo un saggio di che cosa voglia dire il diffondersi di questa grande corrente nel mondo culturale. Non vorremo già che questo significhi che tutta la società si ritiri a vita claustrale nella sue ville di campagna, o che avversi proprio con l'esempio o con la penna la vita pubblica: questo sarebbe non solo non rendersi conto di che cosa sia un fenomeno culturale, ma tanto più sarebbe non capire il mondo antico e in special modo quello romano. Problema culturale in un caso come il nostro vuol dire "atteggiamento" e nulla più, vuol dire vivo interesse per la cosa e non pratica di essa; vuol dire sentirne l'importanza: e che il problema sia vivo in questi tempi mostrano anche Tacito e Dione Crisostomo, che alla vita contemplativa sono (specie il secondo) contrari. Il primo, nel contrapporre oratoria e poesia, fa dire ad Aprio che per i poeti, quando vogliono comporre qualche cosa di notevole *relinquenda conversatio amicorum et iucunditas urbis, deserenda cetera officia, utque ipsi dicunt, in nemora et in solitudinem secedendum est* (2). E ad Aprio risponde Materno che giusto quei *nemora et luci et secretum ipsi* gli danno una gioia particolare, proprio perché i versi *non in strepitu nec sedente ante ostium litigatore nec inter sordes ac lacrimas reorum componuntur, sed secedit animus in loca pura atque innocentia fruiturque sedibus sacris* e accenna alla *inquieta et anxia oratorum*

(1) *id.* 4, 23, 4; vedi quanto dice un paragrafo prima: *ita senescere oportet virum, qui magistratus amplissimos gesserit, exercitus rexerit totumque se rei publicae, quamdiu decebat, obtulerit.* Lo stesso tono in 3,1,12.

(2) Tac. *dial. de orat.* 9.

vita (1). È bene notare che le due posizioni indicano una contrapposizione del tutto teorica e culturale tra una vita ritirata e una vita attuosa, inadeguata certo al momento in cui il dialogo è immaginato, quando cioè poesia e oratoria avevano la loro maggior vitalità nelle sale di recitazione.

Così è per Dione, che nel suo *Περὶ ἀναχωρήσεως* si sforza di definire che cos'è per lui questa ἀναχώρησις, di cui non può rifiutare la realtà palese, ma che non può ammettere nel suo pieno valore. E allora si aggira attorno al problema, combatte la *mutatio loci*, la perdita di tempo, la solitudine che è dannosa agli stolti; per lui ἡ εἰς αὐτὸν ἀναχώρησις καὶ τὸ προσέχειν τοῖς αὐτοῦ πράγμασιν non è la migliore perchè troppo distante da quella che è la legittima σχολή, rispettosa dei doveri dell'uomo (2). Ma ammette che coltura e filosofia, che tanto valore hanno per l'anima, πολλῆς ἡρεμίας τε καὶ ἀναχωρήσεως τυγχάνουσι δεόμεναι (3): a malincuore però, perchè a conclusione del suo discorso sostiene la necessità di avvezzare l'anima al suo dovere e alla riflessione in mezzo a qualsiasi condizione esterna (πανταχοῦ τε καὶ ἐν ἅπαντι θορόβῳ καὶ ἐν ἀπάσῃ ἡσυχίᾳ), altrimenti ἡρεμία e ἡσυχία sono gli elementi che più possono deviare dalla retta via (4). E se non può fare a meno di constatare, se pur inciden-

(1) Tac. *dial.* 12 e 13; si leggano anche le parole seguenti (*licet istos certamina et pericula sua et coetus evexerint, malo securum et quietum Vergili secessum*) e il richiamo a Virgilio nella seconda metà del capitolo: *Me vero dulces, ut Vergilius ait, Musae, remotum a sollicitudinibus et curis et necessitate quotidie aliquid contra animum faciendi* (tema caratteristico della difesa del βίος θεωρητικός) *in illa sacra illosque fontis ferant nec insanum ultra et lubricum forum famamque pallentem trepidus experiar.*

(2) Dion. Chrys. *or.* 20, 3-5; 17; 18.

(3) *id.* 20, 11.

(4) Dion. Chrys. 20, 26. È interessante vedere, come al di là della somiglianza delle parole, sia differente lo spirito che anima Seneca, *epist.* 56, 1 sqq. (v. pag. 215).

talmente, la realtà, cioè che ben pochi filosofi hanno preso parte alla vita politica (1), preferisce limitarsi a considerare che solo il saggio è libero e fa ciò che vuole, ἀπραγμόνως ζῶν, secondo un tradizionale insegnamento cinico (2). Questo imbarazzo in una figura dell'importanza culturale di Dione (3) spiega chiaramente che il problema aveva assunto una larghezza di diffusione tale che neppure chi lo avversa può passarlo sotto silenzio; ma allo stesso tempo il blando tono della polemica, così diverso da quello tenuto da Dicearco o dagli Stoici antichi, lascia intravedere il mutarsi sostanziale della questione, non più polemica effettiva di opposte correnti filosofiche, ma — se la parola non è forse un po' eccessiva — moda culturale. Quanto sia vera questa affermazione indica a sufficienza un eloquente accostamento: lo spirito che anima l'*Euβοικο*, con quell'insistente contrapposizione tra la vita di campagna in cui l'uomo si mantiene retto e giusto in un ambiente semplice dove l'esistenza si svolge così vicina ai dettami del cinismo, e quella della città che scherzisce e non capisce questa purezza di vita, prendendola per rozzezza; questo spirito è lo stesso che scorre per le pagine di Longo, in cui la città non ha attrattive per Dafni e Cloe, mentre è la vita di campagna che mantiene pii, puri e vicini agli dei (4); è infine lo stesso spirito che anima le parole d'Ippolito nella *Phaedra* di Seneca,

(1) Dion. Chrys. *or.* 49, 6: εὖροι δ' ἄν τις σπανίως μὲν φιλοσόφους ἀρξάντας ἐν τοῖς ἀνθρώποις, λέγω δὲ τὰς ὀνομασμένας ἀρχάς, στρατηγούς ἢ σατράπας ἢ βασιλέας καθισταμένους.

(2) *id.* *or.* 6, 34; cfr. 4, 8-10.

(3) Cfr. H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlin, 1898.

(4) Cfr. la stessa osservazione già in Polibio (4, 73, 9), a proposito degli Elei che tanto prediligevano la vita in campagna, dove constata che da tempo tale attività nei campi doveva essere garantita dalle leggi, prima di tutto per la quantità dei poderi coltivati, τὸ δὲ πλεῖστον, διὰ τὸν ὑπάρχοντά ποτε παρ' αὐτοῖς ἱερὸν βίον.

dove s'esalta la virtù e la moderatezza della vita di campagna, di contro ai vizi e agli eccessi della città:

*Non alia magis est libera et vitio carens
ritusque melius vita quae priscos colat,
quam quae relictis moenibus silvas amat* (1).

È logico che il tono della contemplatività sia ora meno evidente ed intenso, che ci sia anzi una ricerca d'equilibrio — la stessa che appare in Filone — tra le due posizioni antitetiche: quanto più un'idea si diffonde, tanto più, per una legge che direi di natura, tende a perdere la sua assolutezza e a venir incontro alle posizioni delle classi in cui si diffonde.

Ed ecco che così appunto troviamo un elemento di più che comprova quanto stavo dicendo di Plinio, che cioè il suo gusto del ritiro è assai letterario; senza voler con questo negare che al di sotto della letteratura ci fosse una condizione generale degli spiriti, provati dalla stanchezza e propensi alla fuga dalle fastidiose convenzioni della vita reale, tale da avviare la corrente culturale e letteraria in quella determinata direzione. Prima di vedere in particolare la posizione di Plinio, voglio solo ricordare ciò che in un'epistola esclama: *Hanc ego vitam voto et cogitatione praesumo ingressurus avidissime ut primum ratio aetatis receptui canere permiserit*. Ebbene sono le stesse parole di Seneca e di Augusto: e quel che non è di Seneca, è di Cicerone (2). Naturalmente è temperamento suo proprio che lo porta

(1) Sen. *Phaedr.* 483-85. L'esaltazione della vita campestre continua fino al v. 520 e prosegue poi nelle lodi dell'età dell'oro.

(2) Plin. *epist.* 3, I, II; Sen. *brev. vit.* 4,4 dice d'Augusto *tanta visa est res otium, ut illam, quia usu non poterat, cogitatione praesumeret*; e più oltre (4,6) *in huius spe et cogitatione... hoc votum erat eius*; Cic. *resp.* I, 2, 3 *neque ea signa audiamus, quae receptui canunt, ut eos etiam revocent qui iam processerint* (l'espressione non è peregrina: compare anche in Sen. *epist.* 56, II; è il tenore del passo che poggia sullo stesso concetto).

a un *secessus* agreste fatto di fredda contemplazione degli incanti della natura, di studio, di svago e anche di libertà dalle schiavitù cittadine (1). Caccia e studio sono elementi assai importanti nella concezione pliniana dell'*otium* (2): questo perchè egli lo cerca per un bisogno di dar requie alla continua ressa di nuovi impegni, che per lui sono *artissimos laqueos* e quasi catene (3), non per un'aspirazione che lo porti all'amore di una pura e perfetta contemplatività. Volontieri, crederei, avrebbe seguito il consiglio che dà a Pompeo Saturnino di alternare *otium* e *negotium*, per cui il primo — una volta che l'uomo ne è sazio — cede di nuovo posto alla pubblica attività (4). In un tempo in cui l'onore del rango e il senso del dovere ancora si reggono — per cui si può dire che (*epist.* 2, II, I) *quamvis quietis*

(1) Plin. 5, 6, 45-46: *altius ibi* (nella villa della Tuscia) *otium et pinguius eoque securius*; elimina la toga, le visite, offre un cielo puro, un'aria trasparente e possibilità di studio e di caccia.

(2) Oltre a questo passo e a quelli citati a pag. 208, nota 2, vedi ancora 2, 8, 1.

(3) Plin. *epist.* 2, 8, 2. Insisto su quanto ho appena detto: non c'è solo letteratura in Plinio, c'è anche sentimento; egli cerca il *rus*, ne sente l'attrattiva come pace, quale sentiamo in Orazio, o *rus quando te aspiciam?* (*serm.* I, 6, 60). Ma c'è in Plinio una completa freddezza, che non troveremmo certo in Orazio, innamorato della sua campagna.

(4) Plin. *epist.* 7, 7, 2: *incipies primum istic otio frui, deinde satiatius ad nos reverti*. Che questa sia la posizione di Plinio mi par cosa certa: un *otium litteratum* e per giunta inteso — nella realtà della vita e non nella coloritura idilliaca di certe esclamazioni — come una sosta, un riposo dalle fatiche dell'attività civile. Lo dimostra il quadro di tanti personaggi ritratti col colore tradizionale e il suo stesso *quando licebit?* che abbiamo già visto più sopra. Non è esatto, quindi, quanto asserisce la Guillemin, *op. cit.*, p. 16, che « on se dérobe volontiers à toute occupation pour se consacrer à l'étude »: l'*epist.* 7, 15, 1 (da lei citata) dice *studeo interdum, quod non interdum, sed solum semperque facere, non audeo dicere rectius, certe beatius erat*. Sarebbe, ma non lo fa (*erat*): di questo tono d'irrealità la Guillemin non s'accorge. E così a *epist.* I, 10, 10 Eufrate è solo la figura che in quel momento serve a Plinio per rafforzare il suo animo nel senso del proprio dovere, non colui che lo persuade « à ne pas désertier son poste ». Gli elementi contemplativi in Plinio sono più letterari che pratici.

amore secesseris, insidet tamen animo tuo maiestatis publicae cura —, non fa meraviglia di veder applicato il principio caro a Seneca ancora al tempo del suo ritiro dalla vita politica: *miscenda tamen ista et alternanda sunt, solitudo et frequentia* ⁽¹⁾. Salvo che quanto in Seneca era ancora obbedienza alla legge della disciplina stoica, qui è, ai tempi rifioriti di Traiano, obbedienza alla vecchia legge della disciplina politica. Del resto la campagna di Plinio non è molto lontana da quella della cultura retorica tradizionale; è una campagna ἡθοποιός: *nihil audio quod audisse, nihil dico quod dixisse paeniteat; nemo apud me quemquam sinistris sermonibus carpit, neminem ipse reprehendo... nulla spe, nullo timore sollicitor, nullis rumoribus inquietor: mecum tantum et cum libellis loquor* ⁽²⁾. Non c'è perciò differenza tra la villa di Laurento e la campagna di Callipide che scrive a Cnemone: ἀγροίκου βίου τά τε ἄλλα ἐστὶ καλὰ καὶ δὴ καὶ τὸ ἡμερον τοῦ τρόπου· ἡ γὰρ ἡσυχία καὶ τὸ ἄγειν σχολὴν τοῖς τῆς γῆς καλὴν πραότητα ἐνεργάζεται, «la vita dei campi, oltre che per tante altre ragioni, è bella anche per la dolcezza del carattere: perchè la tranquillità e il vivere in quiete procurano una bella mitezza d'animo a chi vive in contatto con la terra» ⁽³⁾.

C'è ancora da osservare in Plinio un atteggiamento

⁽¹⁾ Sen. *tranq. an.* 17,3; ma aggiungi *ol.* 4,2 ed *epist.* 94, 15, dove il rigore filosofico è maggiore.

⁽²⁾ Plin. *epist.* 1, 9, 5.

⁽³⁾ Plin. *epist.* 1, 9, 5 (ἡθοποιός aveva detto Plutarco, fr. XIX Bern. già citato); Aelian. *rust. epist.* 13, p. 20 Hercher. Circa lo stesso tono è anche nella lettera che scrive Filide a Trasonide, la madre al figlio che ha abbandonato la campagna per la città: «Torna da noi e ama questa vita immersa nella tranquillità: chè infatti ἀσφαλῆς καὶ ἀκίνδυνος ἡ γεωργία, οὐ λόχους, οὐκ ἐνέδρας, οὐ φάλαγγας ἔχουσα... e scegli non una vita di continuo rischio, ma la salvezza sicura» (Alciph. *epist.* 3, 16, p. 73 H.). Si noti, però, come qui si sia prossimi alla vita idillica dei campi, quale la cantano i poeti, specialmente, a Roma, quelli augustei e in particolare Tibullo.

che risente, ma molto alla lontana, appunto com'è proprio di dati ormai assorbiti dalla cultura, di reminiscenze filosofiche: lo può dimostrare il riscontro con Seneca, in cui la filosofia non è solo cultura. Il tratto più interessante è offerto da quel passo dell'epistolario pliniano in cui si parla della tranquillità di chi si ritira nello studio, pur in mezzo alla turbolenza della città in festa, concludendo: *ac per hos dies libentissime otium meum in litteris colloco, quos alii otiosissimis occupationibus perdunt*; Seneca si trova invece sopra ai bagni pubblici, ma neppure lui storna il *varius undique clamor*. L'uno e l'altro hanno lo stesso tema, la tranquillità dell'uomo sereno, ma la *inconcussa quies* di Plinio nasce dall'esteriorità delle cose, dalla dolcezza che da esse — *pugillares ac libellos* — viene all'animo dell'uomo; mentre quella di Seneca è la *placida quies... quam ratio composuit*. Quanto in Seneca è ancora filosofia, in Plinio è più che altro sentimentalismo che, attraverso la retorica, ha attinto colore dalla filosofia (1). Così quando Plinio esclama *effinge aliquid et excude quod sit perpetuo tuum. nam reliqua rerum tuarum post te alium atque alium dominum sortientur; hoc numquam tuum desinet esse, cum semel coeperit*, non si può negare che vi si riflette un tono da protrettico, che è giusto il tono della filosofia dell'epoca: Seneca, Musonio Rufo, Epiteto. E ancor più la ricerca di qualche cosa che sia profondamente e perpetuamente nostro, tema usuale alla filosofia pratica nella lotta contro gli *aliena* (2). Ma non c'è da far gran conto di queste espressioni, che

(1) Plin. *epist.* 9, 6, 1-2; Sen. *epist.* 56, 1-6.

(2) Plin. *epist.* 1, 3, 4; valga come esempio per *tuum|alienum* Sen. *epist.* 1, 3. Lo stesso si può dire del problema delle occupazioni, che pur sembrando necessarie nel momento in cui ci troviamo a compierle, si din ostrano *inania* quando si osservino con una certa prospettiva nel tempo (*epist.* 1, 9, 1-8): non molto lontani sono vari passi del *de brev. vitae* senecano sul problema degli *occupati*.

vengono dalle scuole di retorica; infatti poche righe prima Plinio si era espresso con un'enfasi particolarmente retorica: *Quin tu (tempus enim) humiles et sordidas curas aliis mandas et ipse te in allo isto pinguique secessu studiis adseris? Hoc sit negotium tuum; hoc otium, hic labor, haec quies; in his vigilia, in his et iam somnus reponatur* (1). Tutta la vita sia studi e letture: questo è il bene assoluto che nessuno potrà toglierci, ciò che massimamente è ἐφ' ἡμῶν; la filosofia ha prestato quanto essa aveva di meglio alla retorica, il grande ideale filosofico si è fatto ideale culturale e così, sotto questa sua nuova veste, pervade quel mondo con una risonanza ben più larga e diffusa che non quando era sostenuto dalla rigidità delle scuole filosofiche.

Ma tutto ciò vuol anche dire che da esigenza profondamente sentita si è trasformato in un placido desiderio, altrettanto sincero, ma la cui soddisfazione non è più essenziale. Un'immagine esatta di questo modo di concepire il problema della vita contemplativa la dà un breve epigramma di Marziale:

*Si tecum mihi, care Martialis,
securis liceat frui diebus,
si disponere tempus otiosum
et verae pariter vacare vitae:
nec nos atria nec domos potentum
nec litis tetricas forumque triste
nossemus nec imagines superbas;*

(1) Come la situazione sia mutata ed ora non si difenda più, ma si affermi questo ideale, può mostrarlo in modo interessante il confronto con la difesa degli *studia litterarum* nel *pro Archia* (7, 16) di Cicerone: *at haec studia adolescentiam alunt, senectutem oblectant, secundas res ornant, adversis perfugium ac solacium praebent, delectant domi, non impediunt foris, pernoctant nobiscum, peregrinantur, rusticantur*. Sono elementi consimili, ma in un contesto che è tutto una appassionata, ma cauta difesa di posizioni, che allora non potevano non parere d'avanguardia.

*sed gestatio, fabulae, libelli,
campus, porticus, umbra, Virgo, thermae,
haec essent loca semper, hi labores.
Nunc vivit necuter sibi, bonosque
soles effugere atque abire sentit,
qui nobis pereunt et imputantur.
Quisnam vivere cum sciat, moratur ? (1)*

Curioso documento della morte di un ideale, proprio nel momento in cui raggiunge la sua massima diffusione! *Securi dies, tempus otiosum, vera vita, vivere sibi*: sono i termini più belli e più alti dell'ideale filosofico del *secessus*; ma non servono più ad altro che a definire ben modesti desideri, letture, chiacchiere, passeggii in città.

Ora appunto il βίος θεωρητικός non è più vitale, non ha più la forza di commuovere gli uomini e di spingerli sulla via dell'ascetismo; perchè si è ridotto in un ambito letterario, per cui non è lontano dagli argomenti delle sale di declamazione. A vera, nuova vita non tornerà che quando la nuova religione avrà cercato in esso il modo di raggiungere direttamente la mistica comunione con Dio: sarà il monachesimo (2).

* * *

Chi si leva in questo periodo con un'originalità che ne fa una grande figura, anche se discussa e discutibile, e sente in maniera ben diversa il problema della vita

(1) Mart. 5, 20. L'accenno alle *domos potentum* è anche nei versi attribuiti a Seneca, di cui parlavo più su (*Anth. Lat.* IV, 61). Il particolare del tempo che fugge è invece atteggiato su modelli poetici, cfr. Cat. 5, 4-5 e Hor. *carm.* 4,7 (lontani come più preciso contenuto, ma non come atteggiamento formale o di pensiero), ma con una leggerezza e vacuità considerevoli. Per Marziale, vedi ancora 10, 58 (specie il v. 7 *mihi quando dies meus est?*).

(2) Jaeger, *Aristotele (L'ideale etc.)*, p. 617.

contemplativa è Seneca: Seneca ci interessa assai come uomo che da una vita vissuta intensamente ha tratto un'esperienza personale, che per gradi ci appare nelle opere successivamente create dal suo pensiero.

Il Nostro aveva iniziato la sua vita filosofica come seguace dello stoicismo alla scuola di Attalo: seguace convinto e caloroso, convinto sopra tutto del valore educativo della filosofia in genere e dello stoicismo in particolare. La convinzione doveva portarlo al campo politico, anche se in un primo tempo, infervorato dalla parola di Attalo, fu preso da un *magnus impetus* per la vita filosofica; ma *deinde ad vitam civitatis reductus* (1), disdicendo la pratica di tutti i suoi predecessori, per primo tra gli Stoici entra davvero e positivamente nella vita politica con la sua attività in senato e poi con l'educazione di Nerone, che lo porta ad essere per anni il primo ministro del suo pupillo, tanto preso della sua attività da dimenticare di tempo in tempo il filosofo che viveva in lui.

Quest'uomo brillante che fino dall'epoca di Caligola si era messo in luce in senato, che aveva rischiato la condanna a morte e che aveva passato sette anni d'esilio sulle coste inospitali della Corsica, non era molto portato dal suo stesso tenor di vita a rivolgersi col pensiero e con la pratica alla contemplatività. Quando dall'esilio scrive alla madre Elvia la *consolatio*, il pensiero di una simile vita è molto lontano da lui. La vita contemplativa è un ripiego di fronte alla necessità e quegli studi che per lui da essa non possono andar disgiunti — anche per Seneca si tratta di *otium literatum* — sono visti in primo piano sia per la madre sia per lui stesso (data la situazione in cui si trovano costretti entrambi) come studi propri dell'*otium* che s'alterna al *negotium*: dalle sue righe traspare una con-

(1) Sen. *epist.* 108, 15.

cezione negativa della *quies*, ben diversa da quella dei dialoghi successivi all'esilio, e un valore molto generico dei *liberalia studia* (1).

Circa un anno più tardi, nel 43-44, scriveva a Polibio, liberto potentissimo di Claudio, una consolatoria, che ha fatto clamorosamente condannare Seneca. In questo scritto compaiono ancora gli studi liberali, in cui Polibio eccelleva, ma anche qui sono solo *munimenta* contro il dolore (2).

Nel 49 Seneca ritorna a Roma, richiamato da Agrippina, che gli ha fatto condonare la pena. In questo momento di sconforto, di amarezza quasi, al rientro dall'esilio, Seneca pensa di ritirarsi ad Atene (3), desideroso soltanto di studi, di riposo e di una vita serena che lo ritempri dal suo abbattimento morale. Lo domina un senso rancoroso di egoismo, di vita raccolta in sè, lontano dalla vita attiva, inutile al pubblico bene e in più dannosa al singolo che vi si metteva. Lo stesso sentimento che anima le pagine — appunto composte in questo periodo di tempo — del *de brevitae vitae*, « decisa predicazione del vivere raccolto » (4). Una massima e un'esortazione

(1) Scrive alla madre: *Idco melius est vincere illum (dorem) quam fallere; nam qui delusus et voluptatibus aut occupationibus abductus est, resurgit et ipsa quiete impetum ad saevendum conligit... Itaque illo te duco, quo omnibus, qui fortunam fugiunt, confugiendum est, ad liberalia studia: illa sanabunt vulnus tuum, illa omnem tristitiam tibi excellent* (*Consol. ad Helv.*, 17, 2-3). Lo stesso tono nei confronti di questi studi a sfondo filosofico ricompare in *epist.* 36, 3.

(2) *Sen. ad Polyb.*, 18, 1 *Nunc itaque te studiis tuis immerge altius, nunc illa tibi velut munimenta animi circumda, ne ex ulla tui parte inveniat introitum dolor.*

(3) Cfr. Schol. in *Iuven. Sat.* 5, 109.

(4) Cfr. Castiglioni, *Della tranquillità dell'anima, della brevità della vita*, Torino, 1930, pag. IX-XIII; alle ragioni che si portano per datare il dialogo nel 49 credo che si possa aggiungere questa che ci porge lo scolio a Giovenale, che ci testimonia realmente un desiderio di Seneca a ritirarsi in se stesso: ragione lievissima, se sola, ma che nel complesso delle cose acquista una sua importanza, oltre a una sua ragionevolezza. È ben vero che in questioni di datazione i motivi più convin-

risaltano nel dialogo: *Soli omnium otiosi sunt qui sapientiae vacant, soli vivunt; nec enim suam tantum aetatem bene tumentur; omne aevum suo adiciunt; quidquid annorum ante illos actum est, illis acquisitum est* ⁽¹⁾ e *Recipe te ad haec tranquilliora, tutiora, maiora* ⁽²⁾; ma nel complesso la vita contemplativa è concepita in senso negativo: non è, cioè, un amore per la vita ritirata quello che si sente nel dialogo, ma piuttosto un'irritazione per la vita politica. Insomma la vita solitaria, l'*otium*, la *quies* non sono cercati per il loro valore intrinseco, ma per un fastidio che il *negotium* ha prodotto: a tale constatazione ci porta il lungo esempio di Augusto ⁽³⁾, che s'apre con l'osservazione dei potenti che cercano la quiete per paura: *potentissimis et in altum*

centi sono quelli positiva mente cronologici (e da questo punto di vista si vedano alcune belle osservazioni del Lenzen, *Senecas Dialog de brevitae vitae*, Leipzig, 1937, p. 19-27, che pone il nostro scritto tra il gennaio 49 e al massimo il gennaio 50), ma la stessa differenza di tono tra il *de brevitae vitae* e il dialogo sulla serenità dell'anima (che fa presupporre un certo intervallo tra i due scritti) ci convince maggiormente a porre il primo dialogo nell'anno 49 e non nel 62. Anche il Pohlenz, *Philosophie und Erlebnis in Senecas Dialogen*, N. G. G. 1941, p. 211, vede le cose in questo modo, se pensa che « so fand er (Seneca) einen Trost in dem Gefühl, dass er wenigstens die Möglichkeit habe, die Zeit für sich zu nützen, sich seinen Studien und innerer Einkehr hinzugeben »; il medesimo autore in *Die Stoa*, I, 312 data il dialogo « unmittelbar nach seiner Ruckberufung ». Sono convinto che lo scritto è stato composto appena Seneca era tornato a Roma, ciò che spiega bene l'asprezza di certi toni, che solo pochi mesi più tardi sarebbero psicologicamente incoerenti. La sua amarezza ha ragione d'essere se ci immaginiamo sconforto e irritazione di Seneca al ritorno nella grande città, quando all'improvviso la vita della capitale, che in Corsica si era forse un poco idealizzata nel rimpianto, riappare in pieno agli occhi dell'esule, con tutte le sue bassezze, i suoi intrighi, quel frenetico agitarsi senza posa e senza ragione. Queste stesse considerazioni non fanno logicamente pensare a una datazione negli ultimi tempi dell'esilio, come invece Köstermann, *Untersuchungen zu den Dialogenschriften Senecas*, in Berlin. Sitzber., 1934, 738.

⁽¹⁾ Sen. *brev. vit.* 14, 1.

⁽²⁾ *ibid.* 19, 1.

⁽³⁾ *ibid.* 4, 2-3.

sublatis hominibus excidere voces videbis, quibus otium optent, laudent, omnibus bonis suis praeferant. Cupiunt interim ex illo fastigio suo, si tuto liceat, descenderet nam ut nihil extra lacessat aut quatiat, in se ipsa for: una ruit (1). Il problema è ancora piuttosto *nihil ex-suo tempore delibari sinere* che la ricerca della vita beata; lo ammette anche Seneca stesso, quando proprio così spiega in che consista *ut vivere scirent* (2): *maximi et eminentes viri* furono quei tali proprio perchè non persero il tempo della loro vita. Del resto il titolo stesso dell'opera ci fa comprendere come sia stizzosamente inteso quest'*otium* che vuol significare non perder tempo in attività pubbliche, le quali venivano in fin dei conti a dare un compenso quale quello da cui Seneca era di fresco reduce.

Che quella di Seneca fosse molto un'irritazione del momento a me par certo dalla vita del filosofo, che accetta l'incarico di precettore di Nerone e che per anni si dedica a questo suo compito e a quello successivo di guidare la nave dello stato sorreggendo l'inesperienza del giovane imperatore o mitigandone i primi segni di ferocia. Ma anche dalle opere appare evidente come per un certo periodo di anni il concetto di vita contemplativa sia rimasto remoto, anche se mai del tutto scomparso dalla mente di Seneca. Il dialogo *de vita beata*, posteriore al ritorno dall'esilio e assegnato generalmente al 58, ha un unico accenno alla *quies*, alla *tranquillitas*, posta come una delle conseguenze derivanti dalle condizioni

(1) *ibid.* 4,1. Con vigore e con anche maggior convinzione Seneca tratterà il quadro di chi vive *in isto invidioso fastigio* in *Epist.* 94, 72-73; è tema che in Seneca, del resto, è comune e torna ancora in *tranq. an.* 10,5 (v. più oltre p. 225, n. 4).

(2) *ibid.* 7, 4-5 *Magni, mihi crede, et supra humanos errores eminentis viri est nihil ex suo tempore delibari sinere et ideo eius vita longissima est, quia, quantumcumque patuit, totum psi vacavit, nihil inde incultum otiosumque iacuit, nihil sub alio fuit.*

essenziali che formano la vita beata (1). Ed è logico: il dialogo è stato scritto da un Seneca ancora potente, che si difendeva da accusatori e calunniatori insistenti, i quali gli rimproveravano tra l'altro l'eccessiva ricchezza e il fasto disdicevoli ad un filosofo stoico (2); è lo scritto di un uomo di stato che si muove nella sua attività e non pensa di doverla, o poterla, lasciare.

Ma dopo la morte di Burro il problema doveva riapparire con particolare vigore alla mente di Seneca: ora era egli stesso uno di quelli che si trovavano in *invidioso fastigio* e guardavano alla quiete come via di scampo; ma da filosofo e da vero stoico non è come quelli tremante e pensa ad un ritiro decoroso, che salvi la sua persona dall'ira dell'imperatore da cui si sapeva odiato, ma che salvi innanzi tutto la sua dignità di uomo. Queste sono le condizioni di spirito di chi scriveva il *de tranquillitate animi*, a mio parere composto nel 62 o ben poco prima, quando il suo autore aveva già deciso il ritiro (3). Lo aveva deciso sì, ma per sè, perchè

(1) Sen. *vit. beat.* 3,4 *intellegis, etiam si non adiciam, sequi perpetuam tranquillitatem, depulsis iis quae irritant nos aut territant*, ove *tranquillitas* è l'εὐθυμία e *libertas* è l'«innere Freiheit» (Pohlenz, *N. G. G.* 1941, p. 188), entrambe care a Panezio. Seneca stesso precisa che *sunt ista bona, sed consequentia summum bonum, non consummantia* (συμπληρωτικά; *vit. beat.* 15,2). Noto qui che nelle definizioni della vita beata (che in buona parte si coprono l'un l'altra) compaiono numerosi elementi che risalgono a Panezio, come la *vita conveniens naturae suae*, la *sana mens*, la mancanza di *admirationis* (= ἀθαυμαστία; *vit. beat.* 3,3), la *pax et concordia animi*, che è l'intima serenità dovuta all'accordo con la propria natura e la propria coscienza (il Pohlenz, *art. cit.* p. 191, a proposito di 8,5 *vis ac potestas concors sibi* rende con δύναμις σύμφωνος ἑαυτῆ) oltre ad altri elementi che concordano con la definizione paneziana dell'εὐθυμία in *tranq. an.* 2, 4, già studiata. Altri spunti paneziani in 9, 4; 16,3; 20, 5; 24, 4.

(2) Cfr. Tac. *Ann.* 14, 53.

(3) Il dialogo è dedicato ad Anneo Sereno, che nel primo capitolo esprime le sue esitanze tra la vita attiva e quella ritirata; Sereno morì poco dopo il ritiro da corte di Seneca: il filosofo stesso, *epist.* 63,14, dice a Lucilio il suo dolore per la morte recente del giovane. La morte avvenne dunque tra il 62 e il 61; ma il dialogo è sicuramente del momento in cui

gli pareva di avere motivi sufficienti per attuarlo in tranquillità con la sua coscienza; ma gli pareva che tale ritiro potesse essere concepito solo quando non è possibile l'attività civile.

Evidentemente Seneca ha passato un periodo in cui il suo spirito, angustiato dalla situazione concreta in cui l'uomo politico si è venuto a trovare, ha meditato e ha cercato conforto nell'insegnamento della sua scuola; o forse ha cercato se qualcuno dei maestri gli offriva il modo di risolversi al ritiro senza mancare alla concezione stoica. Del resto in Seneca è sempre così: non c'è in lui una concezione solida e organizzata del pensiero stoico, egli non accoglie di peso le idee di uno degli scolari precedenti — a questo è fermamente contrario, come dice egli stesso (*epist.* 33,7): *turpe est enim seni aut prospicienti senectulem ex commentario sapere* —, nè crea un organismo vitale nuovo. I suoi interessi lo portano ora qui, ora là: anche in campo epicureo, quando crederà di trovarvi ciò che cerca (1).

Ora il bisogno spirituale e la costrizione della necessità lo riportano verso uno scritto che era già passato per le sue mani: il Περὶ εὐθυμίας di Panezio. Era una vecchia conoscenza, perchè certo l'ideale della εὐθυμία gli si era presentato agli occhi già al momento del ritorno dalla Corsica (2), quando il suo risentimento per tanti individui turpemente occupati, per chi *multa varia agit* lo doveva spingere a sentir profondamente la verità dell'insegnamento democriteo rinnovato

Seneca si accingeva a ritirarsi a vita privata: troppi accenni coincidono con quei motivi che il filosofo doveva presentare a se stesso come giustificazione della sua determinazione. Cfr. anche K. Münscher, *Senecas Werke in Philol.* Supplbd. 16 (1922), 59 sgg.

(1) Vedi anche Albertini, *La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque*, Paris, 1923, p. 205-06 e 300.

(2) Il Pohlenz, *N. G. G.* 1941, p. 238 pensa agli ultimi anni dell'esilio, data la composizione, per lui, del III libro del *de ira*.

da Panezio; donde la spiegazione dei vari elementi a colorito paneziano che compaiono nel *de brevitae vitae*, elementi che ritroviamo accennati anche nel Περὶ εὐθυμίας di Plutarco. Al filosofo che meditava un ritiro in Grecia, che si sentiva restio a rientrare in quell'agone politico che gli aveva fatto pagare ben care le soddisfazioni in senato e fuori, il trattato di Panezio doveva essere stato molto significativo. Gli scritti dell'esilio — almeno per quello che ci è dato conoscere del Περὶ εὐθυμίας di Panezio — non ci confortano a pensare che Seneca conoscesse già quello scritto durante gli anni trascorsi in Corsica, poichè non si può dare la paternità a Panezio di qualche tratto che non gli è alieno, ma a sua volta tradizionale nella letteratura delle consolazioni. Un altro fatto che congiura, a parer mio, a farci pensare che l'opera di Panezio gli fosse venuta tra le mani al momento del ritorno dall'esilio è il contenuto di *de ira*, 3,6-7: esso è certo "democriteo", come lo definiscono genericamente i commentatori, ma in ultima analisi risale a Panezio; personalmente ritengo che Seneca, uomo di discrete letture, fosse a conoscenza di uno scritto che a quel tempo doveva essere ancora vivo (1).

Il passo in questione si aprè con un paragone, tra il saggio e l'εὐδία, che è lo sviluppo di quello classico,

(1) Panezio era certo ancor vivo come autore all'epoca di Orazio, se leggiamo (*carm.* I, 29, 13-14) *coemptos undique nobilis libros Panaeti*. Quanto a Seneca, ritengo sia da scartare l'ipotesi che egli conoscesse Panezio attraverso Atenodoro, che è una fonte del *de tranquillitate animi*; le ragioni conseguono da quanto su Atenodoro si dirà a pag. 237. Il passo del *de ira* presenta raffronti col *de tranquillitate animi*, ma ha contatti col *de officiis* ciceroniano e chiari richiami all'etica democritea; l'ampiezza dei riscontri mi rende perplesso a pensare che ci si trovi di fronte a una conoscenza mediata: amerei pensare che tanta unità di rapporti (Democrito, Cicerone, Seneca) sia possibile solo a chi attinge di prima mano. Ma la possibilità che a Panezio avesse già largamente attinto Sozione, che certo è una delle fonti di Seneca, non è da escludersi troppo categoricamente.

che abbiamo già visto trovarsi in Panezio (cap. II, pagg. 143 e 145): qui, con tono di iperbole, il confronto è fatto addirittura con la cristallina e immutabile serenità dell'etere (1). Il quadro del saggio ci ricorda da un lato la definizione dell'εὐθυμία nel *de tranquillitate*, dall'altro una delle definizioni della vita beata nel dialogo omonimo: il suo animo superiore ai tumulti della vita comune non conosce l'ira, che ne scomporrebbe la *verecundia* (2). Per questo ci potrà giovare il salutare insegnamento di Democrito, che ci addita la tranquillità, *si neque privatim neque publice multa aut maiora viribus nostris egerimus* (3); come nel dialogo sulla tranquillità dell'anima, anche qui la massima democritea è la condanna del darsi da fare *ex super-vacuo*, cioè un tema largamente sfruttato nel *de brevitate vitae* (4). Il *de ira* prosegue: *Itaque ut quietus possit*

(1) *Pars superior mundi et ordinatior ac propinquas i-deribus* (3, 6, 1). Cfr. anche la ἰδίαν αἰθερίαν di M. Ant. 8, 28, 1, in passo che per la seconda parte abbiamo già precedentemente esaminato (cap. II, pag. 153). Lo stesso concetto in *epist.* 56 16 con coloritura posidoniana (cfr. Aur. August. *civ. dei*, 7, 4).

(2) *Sublimis animus, quietus semper et in statione tranquilla collocatus* (3, 6, 1) = *quies mentis in tuto collocatae et sublimitas* (*vit. b.* 4,5); *placido statu maneat* (*tranq. an.* 2,4 e cap. II, pag. 157). *Sublimitas* = βαθύτης (Lattes, *Randbemerkungen in Philol.* 1932, p. 273 cita i βαθύτερα καὶ πραότερα ἤθη di Plat. *legg.* 930 a) = *altitudo animi* in Cic. *off.* 1, 25, 88, a proposito di ira, ma anche altrove. *Modestus et venerabilis est et dispositus* (*ir. ibid.*): per *modestus* cfr. Cic. *off.* 1, 27, 93 dove la coppia *temperantia et modestia* rende il concetto greco di σωφροσύνη (e *verecundia* = αἰδώς, cfr. Pohlenz, *Ant. Führ.* p. 56); *dispositus* penso corrisponda al *compositus* che appare nei dialoghi posteriori e nelle epistole (per es. *epist.* 4,1; 7,1 ecc.) e una volta anche nel nostro scritto (*ir.* 3, 39, 1. *bene componere animum*); quanto poi a *venerabilis*, si può riportarlo al greco σεμνός, che torna più di una volta — per es. 6, 30, 2 — in M. Aurelio: cfr. Io. Chrys. P. G. XLVIII, p. 1055 σοφὸν ἡσύχιον καὶ σεμνόν.

(3) Sen. *ir.* 3, 6, 3. Il testo è più completo che in *tranq. an.* 13,1, perchè vi compare il μηδ' ἄσσαν πρήσση ὑπὲρ τε δύναιμιν αἰρέεσθαι ἑωυτοῦ καὶ φύσιν (Dem. B 3 D.) che là manca.

(4) Cfr. *tranq. an.* 13,1; *ir.* 3, 6, 3 *in multa discurrenti negotia* e 3, 6, 3 *in hoc vitae actu dissipato et vago*; *brev. vit.* 3,2; 7,7; 12, 1-9; 20,1. Lo stesso legame fra i dialoghi che c'interessano continua poche frasi più sotto, dove la fortuna

esse animus, non est iactandus nec mullarum, ut dixi, rerum actu fatigandus nec magnarum supraque vires appetitarum; abbiamo, cioè, uno sviluppo della massima sopra citata e al tempo stesso (come anche il paragone che segue con la *sarcina* più o meno adatta alle nostre forze) del democriteo *μη πλέω προσάπτεισθαι τῶν δυνατῶν*. Ma tutto il passo trova il suo riscontro in un contesto che più oltre mostrerò di sicura derivazione paneziana: *aestimanda sunt deinde ipsa quae adgredimur et vires nostrae cum rebus, quas temptaturi sumus, comparandae... necesse est opprimant onera, quae ferent maiora sunt* (1). Si tratta di sentenze non rare in scritti del genere (2), ma è da notare come nel *de ira* derivino direttamente da una massima democritea e come esse ricompaiano in un'osservazione generale di Cicerone, che notando quali siano i tre principi fondamentali del *decorum* nelle azioni, pone come secondo il dovere di far attenzione *quanta illa res sit quam efficere velimus ut neve maior neve minor cura et opera suscipiatur quam causa postulet* (3). Siamo cioè,

è messa in campo nel *de ira* come, allo stesso proposito, lo è nel *de tranquillitate*: e se nell'uno si legge *Nulli fortuna tam dedita est ut multa tentanti ubique respondeat*, nell'altro troviamo *nam qui multa agit saepe fortunae potestatem sui facit, quam tutissimum est raro experiri* (*Sen. ir.* 3, 6, 5; *tranq. an.* 13,2). Concetti consimili appaiono tanto nel dialogo della brevità della vita, quanto in quello della tranquillità dell'anima; così quello tanto diffuso sulla particolare situazione degli *in altum sublato homines*, soggetti alla fortuna che *in se ipsa... ruit* (*brev. vit.* 4,1), onde il consiglio *ne invidiamus altius stantibus; quae excelsa videbantur, praerupta sunt* (*tranq. an.* 10, 5-6; *Dem. B* 191 e 238 D.). Tema che torna spesso nelle *Epi-stole* (cfr. per es. 94, 72-73) e anche nell'*Agamennone*, in cui si legge: *Quicquid in altum Fortuna tulit, ruitura levat. Modicis rebus | longius aevum est; felix mediae | quisquis turbae sorte quietus | aura stringit litora tuta | timidusque mari credere cumbam | rimo terras propiore legit* (*Agam.* 101-07), dove appare anche il concetto di *μετρίτης*, se pure dobbiamo notare che, almeno nella forma, il passo deriva da Orazio.

(1) *Sen. ir.* 3, 6, 6; *tranq. an.* 6,3.

(2) Per *tranq. an.* 6,3, cfr. anche Telet. *rel.* p. 3 H.

(3) *Cic. off.* I, 49, 141; cfr. anche I, 21, 73; I, 31, 110; Siefert, *op. cit.*, p. 55.

sempre nel campo della *mediocritas* o μετριότης, così decisamente affermata da Democrito e decisamente accettata da Panezio (1).

Lo stesso tenore e gli stessi raffronti permangono nel capitolo successivo: ma mentre il primo paragrafo non è che una variazione sul tema del capitolo precedente, il secondo passa a concetti nuovi. *Ita fit ut frequenter irrita sit eius voluntas, qui non quae facilia sunt aggreditur, sed vult facilia esse quae aggressus est. Quatenus aliquid conaberis, te simul et ea, quae paras quibusque pararis ipse, metire; faciet enim te asperum paenitentia operis infecti.... Ergo actiones nostrae nec parvae sint nec audaces et improbae, in vicinum spes exeat, nihil conemur quod mox adepti quoque successisse miremur.* Nel *de tranquillitate* Seneca dice: *Ante omnia necesse est se ipsum aestimare.... Non sunt praeterea cupiditates in longinqua mittendae, sed in vicinum illis egredi permittamus.... Relictis is, quae non possunt fieri aut difficulter possunt, prope posita speique nostrae adludentia sequamur* (2). Sono gli stessi argomenti, raccolti intorno alla medesima questione, anche se in un ordine leggermente diverso; e anche se alcuni raffronti sono basati su luoghi non peregrini, è il loro trovarsi riuniti

(1) Il termine μετριότης è, per l'esattezza, termine specifico della dottrina democritea (nei peripatetici e in Aristotele compare il plurale μετριότητες); se me ne servo a differenza del termine peripatetico μεσότης (che s'appoggia a quanto dice Cicerone, *off.* I, 25, 89), *numquam enim iratus qui accedet ad poenam mediocritatem illam tenebit, quae est inter nimium et parum* [si ricordino anche ἔλλειψις e ὑπερβολή di Democrito e il μηδὲν ἄγαν], *quae placet Peripateticis et recte placet*), è per indicare come Panezio, oltre all'influsso peripatetico, abbia sentito assai forte anche quello di Democrito. Dal passo di Cicerone ora citato parrebbe di poter dedurre che Panezio non avesse adottato il termine μεσότης come proprio della sua dottrina.

(2) Sen. *ir.* 3, 7, 1-2; *tranq. an.* 6,2 (già notato dal Rabow, *op. cit.*, p. 106); 10,5.

che ha un suo peso ⁽¹⁾. Non si deve trascurare anche qui un parallelo con Cicerone, a proposito del *decorum* in generale: *Efficiendum autem est ut appetitus rationi oboediant... Nam qui appetitus longius evagantur et tamquam exsultantes sive cupiendo sive fugiendo non satis a ratione retinentur, ii sine dubio finem et modum transeunt... Licet ora ipsa cernere iratorum..., quorum vultus, voces, motus statusque mutantur. Ex quibus illud intellegitur, ... appetitus omnes contrahendos sedandosque esse... ut ne quid temere ac fortuito, inconsiderate neglegenterque agamus* ⁽²⁾. Il qual passo è importante, oltre che per il fatto di indicarci un filo conduttore assai vicino ai contesti di Seneca, perchè ci dimostra che anche nella fonte di Seneca non era assurdo ci fosse un accenno all'ira e agli irati; naturalmente il Nostro ha sfruttato tale elemento là dove poteva tornargli utile, trascurandolo nel *de tranquillitate animi* ⁽³⁾. Per

⁽¹⁾ Tanto più che pensieri affini compaiono anche in Democrito: ἐπὶ τοῖς δυνατοῖς οὖν δεῖ ἔχειν τὴν γνώμην καὶ τοῖς παρεούσιν ἀρχέσθαι ed ἐλπίδες αἰ μὲν τῶν ὀρθᾶ φρονούντων ἐφικταί, αἰ τῶν ἀξυνέτων ἀδύναται (Dem. B 19 e 58 D., già indicato quest'ultimo dal Hirzel, *art. cit.*, p. 363); cfr. anche Plut. *tranq. an.* 12, 471D μειζόνων ἐφιεμένους ταῖς ἐλπίσιν.

⁽²⁾ Cic. *off.* I, 29, 102-03. Anche qui elemento base è la μετρίότης.

⁽³⁾ Aggiungo qui altri tocchi e spunti che ravvicinano il terzo libro del *de ira* agli scritti eutimistici: *ir.* 3, 8, 1 *sumuntur a conversantibus mores et ut quaedam in contactos corporis vitia trasiliunt, ita animus mala sua proximis tradit: tranq. an.* 7, 1 (*hominum dilectus*: già Rabbow, *op. cit.*, p. 109 n. 1) e 14, 1; *ir.* 3, 30, 3 *nostra nos sine comparatione delectant, numquam erit felix quem torquet bit felicior. Minus habeo quam speravi: sed fortasse plus speravi quam debui*: Plut. *tranq. an.* 10, 470 B e 12, 471 D; *ir.* 3, 31, 1 *Nulli ad aliena respicienti sua placent*: Plut. *tranq. an.* 11, 471 A; per il resto del paragrafo e per il § 2, cfr. Plut. *tranq. an.* 10, 470 B-D. Noto per ultimo il confronto tra *ir.* 3, 9, 2 e Plut. *tranq. an.* 8, 469 A, dove il paragone tra il conforto degli occhi che riposano su *virentia* e *quibusdam coloribus* (ταῖς ἀνθηραῖς καὶ ποώδεσι χροιαῖς) e il bisogno di distendere la mente potrebbe essere di derivazione puramente retorica. Ma non posso far a meno di mettere in risalto come un gruppo di passi del *de ira* raccolti in meno di due capitoli (30, 3-31, 2) corrisponda a un compatto gruppo di passi dell'opuscolo plutarcheo (470 B-471 D).

concludere, indicherò un ultimo fatto che, toccando l'impostazione generale del libro, ha una sua considerevole importanza: Panezio impostava la risoluzione del problema dell'ira su due punti fondamentali, necessità di conservare la *mediocritas* e absurdità del punto di vista peripatetico che lodava l'iracondia e la trovava un utile dono di madre natura ⁽¹⁾. Ma anche Seneca sviluppa un identico piano, per cui oppugna la teoria peripatetica (3, 3,1 - 4,5), per passare poi a dimostrare la necessità di un equilibrio spirituale (3, 6, 1 - 8,1): credo che la conoscenza di Panezio anche nel terzo libro del *de ira* sia davvero probabile ⁽²⁾; il che conforta maggiormente quei riscontri tra *de brevitae vitae* e materiale paneziano che stiamo per fare ⁽³⁾.

(1) Cic. *off.* 1, 25, 89 citato a p. 227 n. 1, che prosegue *recte placet, modo ne laudarent iracundiam et dicerent utiliter a natura datam* (le stesse parole in *Tusc.* 4, 19, 43). *Illà vero omnibus in rebus repudianda est*. Non mi pare attendibile l'opinione del Rabbow, *op. cit.*, p. 107 e 140, secondo cui Seneca qui attingerebbe direttamente ad Arist. *Rhet.* 1379a 15: non solo i raffronti sono molto generici, ma tutti toccano temi che già Panezio aveva accolto nella sua sintesi.

(2) Conoscenza diretta o indiretta? Il problema parrebbe da risolversi nel primo senso, perchè il materiale estraneo a Panezio è assai facile derivi da quanto Seneca aveva raccolto sull'argomento. Non mi soffermo a discutere qui le opinioni del Rabbow, *op. cit.*, p. 88 sgg. e 101; le sue idee sugli scritti eutimistici sono appena accennate (un secondo volume mai apparso avrebbe dovuto, credo, trattarne appositamente), ma molti dei validi raffronti fatti da lui risalgono non ai testi che Seneca aveva per mano, quanto piuttosto alle fonti della sua fonte. Per il *maximum remedium irae dilatio est* (3, 12, 4) non pare di dover pensare ad Atenodoro, anche se egli ad Augusto aveva consigliato di recitare mentalmente tutto l'alfabeto quando voleva superare l'impeto d'ira: è dato troppo generale e diffuso nella cura filosofica dell'ira. Per l'esame di coscienza (3, 36-37), che probabilmente gli deriva da Sozione (cfr. Pohlenz, *Die Stoa*, II, 159), ma non è affatto cosa sicura, non è il caso di fermarsi qui ad un così grosso problema.

(3) Si può forse aggiungere che l'apparire di uno spunto dovuto a ispirazione paneziana può a sua volta essere un elemento di più per datare il III libro del *de ira* nel 49-50, cioè poco dopo il ritorno di Seneca in Roma: i ricordi delle letture che gli erano servite per il *de brevitae vitae* non si erano cancellati dalla sua memoria. Per la datazione, oltre il Münscher già citato, v. Albertini, *op. cit.*, p. 17-19.

Tutta la prima parte di questo dialogo è un'ampia trattazione sugli *occupati*, con vari "excursus" dovuti solamente a Seneca, come gli esempi di Augusto, Cicerone, Druso (capp. 4-6,2), come i lunghi capitoli 12 e 13. Il punto di partenza è la confutazione della massima ippocratea *vitam brevem esse, longam artem*: già questo è interessante, perchè ci fa presupporre che la sua fonte non sia uno stoico antico; Zenone infatti aveva detto οὐδενὸς ἡμᾶς οὕτω πένεσθαι ὡς χρόνου. βραχὺς μὲν ὄντως ὁ βίος, ἡ δὲ τέχνη μακρὴ, καὶ μᾶλλον ἡ τὰς τῆς ψυχῆς νόσους ἰάσασθαι δυναμῆνη (1). È chiaro che le due posizioni sono antitetiche, anche se poi parte dei loro sviluppi possa non esserlo altrettanto. Com'è logico, in una materia di tal genere gli apporti della diatriba sono assai ampi e frequenti: quanto essi risalgono alla fonte o alle fonti di Seneca e quanto si debbano a materiali che Seneca stesso, da profondo conoscitore, attingeva per conto proprio dai numerosi scritti diatribici (2), non è possibile dire; per questa parte non c'è altro da fare che constatare quali dati tradizionali compaiano in lui e servano alla nostra ricerca. Vediamo così che uno degli elementi di primo piano nella critica di questi faccendoni che non fanno nulla è dato dalle molteplici attività cittadine, sintomo di una sola cosa: *cum illa faceres, non esse cum alio volebas, sed tecum esse non poteris* (3). Questo tema, in cui riecheggia una nota paneziana, ritorna anche più

(1) S. V. F. I, 323 Arn.; O. Hense con ragione osserva: «per ὄντως indicat Zenon se consentire cum Hippocrate». Cambiato l'argomento, mutata la fonte, l'asserto di Zenone apparirà anche in Seneca: *epist.* 49,3 afferma *et alioquin non possunt longa intervalla esse in ea re, quae tota brevis est. Punctum est quod vivimus et adhuc puncto minus*, ripreso con posizione più generica al § 9 *mors me sequitur, fugit vita*.

(2) Per altri particolari sulla padronanza che Seneca aveva della diatriba, da cui trae infiniti spunti, ampliamenti, esempi e tratti stilistici, si veda anche a pag. 269.

(3) *Brev. vit.* 5,2.

oltre: *cuis vita longissima est, quia, quantumcumque patuit, totum ipsi vacavit* e perciò *nilhil sub alio fuit* ⁽¹⁾. Il tempo è dunque prezioso, ma solo per attendere a noi stessi, perchè non vada disperso: dato agli altri non vale più nulla; riservato a sè, non è più schiavo della fortuna ed è un patrimonio in pugno al saggio: *securae et quietae mentis est in omnes suae vitae partes discurrere* ⁽²⁾. La conclusione, ed è un poco la conclusione di tutta questa prima parte, è esplicita: *at quibus vita procul ab omni negotio agitur, quidni spatiosa est?* Eccoci quindi giunti ad un'impostazione più decisa del problema: solo l'*otium* ci fa signori della vita, che *tota in reditu est* ⁽³⁾. Il tono è identico, alla chiusa della lunga parentesi che occupa i capitoli 12 e 13: il capitolo 14 si apre affermando, come abbiám già visto, *soli otiosi sunt qui sapientiae vacant, soli vivunt*, che pare davvero voglia completare il pensiero che abbiamo or ora citato. Inizia qui la parte più sostanziosa del dialogo; la parte iniziale è, al confronto, un'introduzione, una messa a punto della questione che sotto sotto più preme a Seneca: in lui non c'è tanto il pensiero di darsi cura di quelli sventurati che perdono in inutili attività la loro vita, quanto un'amarezza contro chi si gode così malamente il suo tempo, forse l'amarezza di chi sa che avrebbe avuto capacità e animo per goderne meglio. Non si tratta di una gratuita impressione che si ricava dalla lettura o dal tono di qualche espressione che appare qua e là; la struttura stessa dell'operetta lo rivela: infatti è sempre lo schema tradizionale e si sviscera a fondo il male prima di cercarne il rimedio (*θεραπεία παθῶν*), ma questo rimedio non è espresso dalle parole pacate del medico d'anime, ha in sè invece il calore, la passione di chi difende o esalta una

(1) *Brev. vit.* 7, 4-5; il saggio è *solutus et sui iuris* (*id.* 5,3).

(2) *Brev. vit.* 10,5.

(3) *Brev. vit.* 11,4; cfr. 15,5.

causa che è la sua causa. Arriviamo così agli ultimi tre capitoli, in cui le esortazioni al viver ritirato si concentrano; due immagini che ci son note da lunga tradizione appaiono subito, ὄχλος e il λιμήν, i due opposti, ciò che sta a cuore allo stolto e ciò che preme al saggio: *Excerpe itaque te volgo, Pauline carissime, et in tranquillio rem portum non pro aetatis spatio iactatus tandem recede... aliquid temporis sume etiam tibi*. Non è ancora il *multum et in se recedendum est* che troviamo nel *de tranquillitate animi*, ma nell'affermazione c'è già un vivo calore ⁽¹⁾. Si noti che una quale incertezza, direi meglio una esitazione nel prendere ferma posizione c'è ancora: tra le due frasi del dialogo qui sopra citate s'inserisce, anche se con tono concessivo, una limitazione (che riapparirà per un momento nel dialogo della tranquillità dove s'osserva che *nimis videtur summisisse temporibus se Athenodorus, nimis cito refugisse*) e cioè *maior pars aetatis, certe melior, rei publicae data sit*. Non fa meraviglia la cosa, perchè non è ancora il tempo del *de otio* e, sia nel 49, sia nel 62, Seneca sta ancora cercando una via e un equilibrio e non ha ancora abbandonato la posizione che aveva assunto Panezio, anche se alla contemplatività si sente mano mano più attratto; così non fa meraviglia il tono un poco incerto nell'esaltazione del θεωρεῖν sul πράττειν, in cui il θεωρεῖν è ancora quello di Panezio nell'opera politica o anche di Posidonio ⁽²⁾. Ma dal complesso

⁽¹⁾ *Brev. vit.* 18,1; *tranq. an.* 17,3.

⁽²⁾ *Brev. vit.* 18,1; l'esitazione tra vita contemplativa e attiva è espressa del resto in modo che non è esclusivo di Seneca, ma è proprio di tutto lo stoicismo romano. L'accoppiamento dei due termini, cioè necessità di rifuggire le vane occupazioni e d'altro canto d'interessarsi del bene pubblico, compare anche in Marco Aurelio: Μὴ κατατρίψῃς τὸ ὑπολειπόμενον τοῦ βίου μέρος ἐν ταῖς περὶ ἐτέρων φαντασίαις, ὅποταν μὴ τὴν ἀναφορὰν ἐπὶ τι κοινωφελὲς ποιῇ (M. Ant. 3, 4, 1). Quanto invece al θεωρεῖν, cfr. *Brev. vit.* 2,3 *nec... in dispectum veri attollere oculos sinunt* e 19,1; vedi quanto si dice in proposito a pag. 121.

dell'opera appare una tenace convinzione del vivere fuori della turba e degli impegni, che imprime una caratteristica a tutto il dialogo ⁽¹⁾; se la sua espressione non è altrettanto aperta e precisa, dobbiamo pensare — come ho già detto — che l'autore non sentiva una necessità di vita che a questo lo spingesse, ma più che altro un fondo di amarezza. La corrispondenza — parziale, ma reale — tra la materia e lo stato d'animo di Seneca ci spiega che appunto della fonte greca più adatta all'argomento, cioè l'operetta paneziana, siano spariti quegli elementi che in quel momento non trovavano risonanza nello spirito di chi scriveva. Ma poiché il problema degli *occupati* era apparso, come abbiamo già accennato ⁽²⁾, anche in Panezio, è logico che nel nostro dialogo tornino degli elementi che da lui derivano; così, io credo, si spiegano gli insistenti accenni al rivolgersi in se stesso, a partire dall'*aliquid temporis tui sume etiam tibi* rivolto a Paolino, che si ripetono per tutto il dialogo, specialmente nel secondo capitolo: *numquam illis recurrere ad se licet*, che s'accompagna al paragone del mare tanto caro a Democrito; *nemo se sibi vindicat: suus nemo est; tecum esse non poterat* ⁽³⁾. Un altro tema legato all'*εὐθυμία* è

⁽¹⁾ Così ad es. 7,4, dove si ricorda che gli uomini più grandi, *cum divitiis officiis voluptatibus renuntiassent, hoc unum in extremam usque aetatem egerunt ut vivere scirent*. Noto qui come i tre caratteristici *impedimenta* sono schiettamente paneziani: già in Cicerone (*off.* I, 20, 68) si raccomanda di evitare il piacere, la *pecuniae cupiditas* e la *gloriae cupiditas*. Che qui Seneca alluda a tre generi di vita (Lenzen, *op. cit.* p. 70, cioè βίος φιλότιμος, φιλοχρήματος, φιλήδονος) non è possibile, perchè combatte soltanto tre forme di attività condannabili.

⁽²⁾ Vedi cap. II, pag. 160.

⁽³⁾ *Brev. vit.* 18,1; 2, 3-5. I paragrafi 4-5 contengono uno sviluppo senecano sul tema di 2,3: l'insistenza di Seneca ci garantisce però che il modello doveva porre l'accento su questo dato; se ricordo il paragone del mare, non è che dimentichi quanto esso è ormai diffuso, ma voglio far solo notare l'accostamento, che può qui essere significativo. Il tema dell'*εἰς ἑαυτὸν* ritorna, sotto l'aspetto della padronanza di sè, in 5,3 e in 7,5; ma sotto questo aspetto è genericamente stoico.

quello del saggio che è signore di tutta la sua vita; lo vediamo impostato così: *securae et quietae mentis est in omnes vitae suae partes discurrere*, col contrapposto degli *occupati* che *flectere se et respicere non possunt* o, come aveva detto poco più sopra, *nec enim illis vacat praeterita respicere et, si vacet, iniucunda est paenitentiae rei recordatio* (1). Che οἱ δὲ φρόνιμοι καὶ τὰ μηκέτ' ὄντα τῷ μνημονεύειν ἐναργῶς ὄντα ποιοῦσιν ἑαυτοῖς lo dice Plutarco — e abbiám già visto come il passo sia democriteo e paneziano (2) —, il quale prosegue con lo stesso tono del nostro dialogo affermando che per gli stolti non è in nostro possesso nemmeno il presente, che pur è tanto breve (3), nè essi sanno fare una la vita legando il presente al passato (4). Plutarco conclude con un'osservazione che ritorna già all'inizio del capitolo e si ripete più volte, cioè che questa gente si fanno τῆς αὔριον ἐκκρεμαμένους, ὡς τῶν πέρυσι καὶ πρόην καὶ χθὲς οὐ πρὸς αὐτοῦς ὄντων οὐδ' ὄλως

(1) *Brev. vit.* 10, 5 e 2. L'inizio del capitolo (10,1) è prettamente senecano, ma già la normale divisione della vita in tre tempi, presente, passato, futuro è sotto influsso stoico: *quod agimus breve est* risponde allo stoico τὸν δ' ἐνεστῶτα πεπερασμένον (*S. V. F.* II, 520; cfr. anche 519) e al *quod agimus certum* può essere avvicinato il crisippeo κατηγοήματα ὑπάρχειν λέγεται μόνα τὰ συμβεβηκότα. (*S. V. F.* II, 509).

(2) *Plut. tranq. an.* 14, 473B; cfr. cap. 11, pag. 142.

(3) *Id.* 473C; *Sen. brev. vit.* 16,6: *fluit et praecipitatur; ante desinit esse quam venit* = τὴν αἴσθησιν ἐκφυγόν; *brevissimum* = τῷ ἐλαχίστῳ τοῦ χρόνου μορίῳ; *id ipsum illis districtis in multa subducitur* = οὐκέτι δοκεῖ πρὸς ἡμᾶς οὐδ' ἡμέτερον εἶναι τοῖς ἀνοήτοις. Che il contesto sia stoico può confermarci Seneca, che dice *praesens tempus brevissimum est, adeo quidem ut quibusdam nullum videatur*, che combacia con l'affermazione stoica ἐνεστῶτα δὲ μὴ εἶναι χρόνον, ἀλλὰ τὸ μὲν ἄρτι καὶ τὸ πρόην ὑφεστάναι, τὸ δὲ νῦν ὄλως μηδὲν εἶναι (*S. V. F.* II, 519). Sul tempo e il suo valore cfr. anche *M. Ant.* 12, 13 e 14, che si muovono in una sfera non molto diversa da quella del dialogo aneano.

(4) *Ibid.*, 473C-D: ἀχάριστος λήθη... οὐκ ἔῃ τὸν βίον ἕνα γενέσθαι συμπλεκόμενων τοῖς παροῦσι τῶν παρωχημένων = *in omnes vitae suae partes discurrere*.

αὐτοῖς γενομένων (1); ma la stessa osservazione troviamo anche in Seneca: *praecipitat quisque vitam suam et futuri desiderio laborat, praesentium taedio, a cui s'aggiunge maximum vivendi impedimentum est expectatio, quae pendet ex crastino, perdit hodiernum* (2). Il valore del passato per i saggi è riaffermato infine da Seneca là dove c'è la chiave del dialogo: *qui sapientiae vacant... omne aevum suo adiciunt; quidquid annorum ante illos actum est, illis acquisitum est* (3). Quindi, non solo l'iniziale *securae et quietae mentis*, ma tutto il parallelismo tra il passo plutarco — di cui abbiamo già studiato in precedenza la prima parte — e le espressioni di Seneca ci permettono di risalire anche qui a Panezio.

L'aver potuto mostrare presente nel *de brevitae vitae* il Περὶ εὐθυμίας paneziano ci consente di confermare quanto avevo già detto, che nel *de tranquillitate animi* il problema degli *occupati* non compare direttamente, perchè Seneca ne aveva già trattato nel dialogo precedente; esso infatti è rapidamente sbrigato nelle ultime parole riportate dallo scritto di Atenodoro

(1) Plut., 473 D. Cfr. Cic. *off.* I, 21, 72: *si quidem nec anxii futuri sunt.*

(2) *Brev. vit.* 7,8; 9,1 (e poco prima *dilatatio... eripit praesentia, dum ulteriora promittit*). Il resto del cap. 9 è uno sviluppo aneano; il concetto gli è piaciuto e torna in *epist.* 24,1 e 45, 12. Per i rapporti con Democrito, vedi cap. II, p. 147; il concetto è anche epicureo, cfr. *Epic. fr.* 491 e 494 Us. Un altro elemento epicureizzante nel nostro dialogo appare a 20,3 *turpis ille, qui vivendo lassus citius quam laborando inter ipsa officia collapsus est*, che E. Thomas (in *Archiv für Gesch. der Philos.* 4, 1891, 568) accosta a *Epic. fr.* 204 Us. (= *S. V.* 14) εἰς ἕκαστος ἡμῶν ἀσχολούμενος ἀποθνήσκει. Quali siano stati gli interessi di Panezio per Epicuro si può indirettamente ricavare dall'articolo del Pohlenz in *Hermes*, 1905.

(3) *Brev. vit.* 14,1. Vedi anche 15,5: *omnia illi (sapienti) saecula ut deo serviunt... longam illi vitam facit omnium temporum in unum collatio*. Per l'ὁμοιωθῆναι θεῷ, cfr. pag. 206, nota 1.

con *male dispensare tempus, quod nobis natura consumendum dedit* (1).

Libero da questo problema il nuovo dialogo si rivolge a una più schietta contemplatività, anche se l'autore, commentando le parole di Atenodoro, dichiara che gli sembrano un'eccessiva concessione ai momenti e che chi le ha scritte troppo presto si sia tratto indietro dalla vita attuosa (2): ma è notevole osservare come Seneca fa subito col cap. 6 la sue restrizioni alle pubbliche attività, restrizioni che erano già state paneziane e su buona parte della quali anche Antenodoro si sarebbe trovato d'accordo (3). Se ben guardiamo, le idee che Seneca contrappone ad Atenodoro non sono molto diverse da quelle del filosofo greco, salvo, in certo modo, l'angolo di visuale: il che ci può far concludere, nei riguardi di Atenodoro, che egli aveva accentuato la tendenza alla *θεωρία* che nel suo predecessore era ancora basata su un equilibrio con la *πραξις*; e, nei riguardi di Seneca, che questi, non ancora ben deciso sulla via del ritiro, era stato istin-

(1) *Tranq. an.* 3,8; cfr. nel *de brev. vit.*: *multum perdimus* (1,3), *eius... prodigi sumus* (1,4) ecc. Anche la conclusione della citazione atenodorea è colma di confronti con l'altro dialogo: *prodige uti* è ancora come in 1,4 citato; *rationem reddere* è *ad computationem revocare* (3,2) e *dispungere et recensere* (7,7); *a reliquias* s'accosti 3,5 e 7,7; infine *saepe grandis natu senex nullum aliud habet argumentum quo se probet diu vixisse, praeter aetatem* ricompare in *non est itaque quod quemquam propter canos aut rugas putes diu vixisse* (7,10). Non si tratta di associazione d'idee (Albertini, *op. cit.*, p. 280), ma di residui di un problema, che Seneca non trovava interessante riprendere qui. Altri accenni compaiono nel corso del dialogo (per es. 12,1), ma non ne vien mai fatta esplicita trattazione.

(2) *Tranq. an.* 4,1 *mih...nimis videtur summisisse temporibus se Athenodorus, nimis cito refugisse.*

(3) Il cap. 5 è facilmente un ampliamento a fondo diatribico, forse più antico di Seneca (cfr. *ot.* 8,2) e il cap. 6, come abbiamo visto (pag. 227), è sviluppo paneziano. Non condivido, perciò, l'opinione dell'Albertini, *op. cit.*, p. 280, che «insensiblement, l'idée se modifie et finit par se renverser».

tivamente portato a seguire la posizione più contenuta di Panezio ⁽¹⁾.

Che Seneca, oltre ad Atenodoro, conoscesse direttamente anche Panezio si può affermarlo con sufficiente sicurezza: perchè, se è possibile pensare che qui Seneca, avuta come fonte Atenodoro, se ne staccasse personalmente restringendone la concezione, questo non può assolutamente reggere per il dialogo precedente, in cui la vita ritirata è concepita in modo tale — cioè, si dia alla vita pubblica il meglio, ma non si tengano per sè solo le briciole — come solo Panezio poteva averla concepita, non certo Atenodoro ⁽²⁾. Pensare, insomma, alla sola conoscenza di Atenodoro vorrebbe dire che questi aveva fatto una copia conforme del Περὶ εὐθυμίας, se si tengono presenti tutti gli stretti contatti tra Seneca e Panezio che abbiamo finora riscontrato; ora è pur vero che all'antico importava assai meno che a noi il contenuto originale di un'opera e assai di più la sua impostazione formale, ma nel

⁽¹⁾ Il Philippson, recensendo l'articolo del Fohlenz, *Cicero de officiis III* (NGG, 1934, pp. 1-39) sostiene (*Philol. Wochenschr.*, 1936, 753) che Atenodoro non aveva nessuna tendenza al λάθε βιώσας e si basa appunto su Sen. *tranq. an.* 3,1. La citazione di Atenodoro non s'arresta certo a metà del paragrafo 3, perchè altrimenti non avrebbe significato l'iniziale *optimum erat*; penso piuttosto che il Philippson non abbia fatto caso a questo imperfetto della irrealità, che da solo ci indica come Atenodoro non sia, almeno sotto la costrizione delle circostanze, per la vita attiva. Gratuita mi sembra poi l'affermazione del Philippson che Cic. *off.* 1, 152-160 deriva da Atenodoro (*Philol. Wochenschr.* 1936, p. 740 a proposito dell'*Ant. Führert.* del Pohlenz; p. 753 a proposito del *Cicero de officiis III* ora ricordato): Cicerone stesso cita Posidonio a I, 45, 159; che se poi nel brano atenodoro di Seneca troviamo elementi posidoniani, ciò è logico, se si pensa che Atenodoro di Posidonio era stato allievo: mentre non troviamo in *off.* 1, 152-160 nessuno di quegli elementi (copiosi nel libro III) derivanti da Ecatone da cui dipende strettamente l'ὀπρόμνημα da Atenodoro inviato a Cicerone come trama per *de off.* III.

⁽²⁾ Che Seneca conoscesse direttamente Panezio è opinione anche del Pohlenz, *N. G. G.*, 1941, p. 236. Il passo citato è *brev. vit.* 18, 1.

nostro caso la massa dei paralleli e anche l'aderenza formale è tanta, che nemmeno da questo punto di vista si dovrebbe pensare che Atenodoro avesse avuto una personalità, tale da far cadere nell'oblio l'opera da cui aveva attinto. Può rimanere talvolta il dubbio, del resto sterile, se la forma sotto cui compaiono in Seneca certi spunti paneziani sia passata o meno attraverso Atenodoro; il che, d'altra parte, poco importa alla nostra attuale ricerca. Sarebbe poi assurdo pensare che Atenodoro sia stato indipendente da Panezio: prima di tutto non mi pare personalità così forte da riuscire a creare una nuova fusione tra antico e moderno e tanto meno senza lasciarsi influenzare dal maestro stoico; in secondo luogo vediamo che nel testo da Seneca tramandatici, pur rielaborato formalmente e nei particolari, quale genuina espressione del suo pensiero (*tranq. an.* 3) compaiono elementi di origine paneziana, come l'accento alla *bona conscientia*, gemella della *σύνεσις* di buone azioni ⁽¹⁾, come il legare gli studi con il problema degli *occupati* (*ib.* 3,6), come il *prodesse velit singulis universisque ingenio*, che è il

(1) Per la *conscientia* (= *σύνεσις*), vedi quanto ha esposto lo Zucker, *Synecidesis-Conscientia*, in *Jenaer Akad. Reden*, 6, 1928. Ma, come bene notava già il Pohlenz (*Philo v. Alex.* in *N. G. G.*, 1942, 194, n. 1), la trattazione lascia molto a desiderare (v. anche *Die Stoa*, II, 158); una nuova ricerca sul tema sarebbe desiderabile, tanto più che non ritengo soddisfacenti le attuali conclusioni, nè quelle dello Zucker (*art. cit.*, p. 21), nè quelle del Pohlenz (*Hellen. Mensch*, Göttingen, 1946, p. 343-44) che sono poi ancora quelle cui aderiva già il Bréhier (*Les idées philosoph. et relig. de Philon d'Alex.*, Paris, 1925², p. 301 sgg.). Mi limito ad osservare che nei frammenti degli Stoici, almeno per quello che risulta dall'Adler e dalle mie letture, *σύνεσις* vale « comprensione, capacità a comprendere »; il vocabolo gemello *συνείδησις* compare presso quei filosofi solo nella formula *ἡ τῆς συστάσεως συνείδησις* (*S. V. F.*, III, 178, Crisippo), che è reso da Seneca (*epist.* 121, 5) con *constitutionis suae sensus*; ma certo è da correggere *συναίσθησις*, secondo mostra il Pohlenz (*Grundfragen d. st. Philos.* in *N. G. G.* 1940, p. 7 e *Die Stoa*, II, 65, poggiando su Ierocle, Stobeo e il pap. del *Comm. ad Theact.*).

punto d'accordo tra il θεωρητικὸς βίος e la κοινωνία, come traspare anche da Cicerone nel *de officiis* (I, 6, 19); non mi soffermo al problema degli *occupati* (3,8), perchè vi abbiamo accennato poco inanzi (1).

E i due capitoli precedenti? Il terzo li presuppone, perchè l'esposizione di Atenodoro non avrebbe significato senza una trattazione come quella; ed è facile pensare che Seneca, con artificio retorico felicissimo, abbia scisso la materia in due capitoli, attribuendone una a Sereno che espone i mali della δυσθυμία, uno a se stesso che propone il divino farmaco della εὐθυμία e indaga il male. Anche questi due capitoli hanno, però, elementi paneziani, tra cui particolarmente notevole la definizione dell'εὐθυμία (2), e non ci rimane, di conseguenza, che ammettere l'identità generica tra la trattazione di Panezio e quella di Atenodoro;

(1) Anche il paragone con gli atleti è già paneziano, come ha osservato il Pohlenz, *N. G. G.* 1934, p. 36, n. 2 (cfr. fr. 116 v. Str.); ma si tratta di un motivo anche diatribico assai diffuso, per quanto sia stato particolarmente accentuato da Panezio (cfr. anche Varrone, *Ταφή Μενίππου* IV Büch., citato dal Grimal, *Auguste et Athénodore*, in *Rev. d. Études anc.* 48, (1946), 72: *magis delectatus Stoicorum pancratio quam athletarum*): preferisco perciò non elencarlo tra gli elementi di confronto più probanti. A proposito dell'articolo ora citato del Grimal, trovo illogico sostenere che Atenodoro si distacchi assai da Panezio, specie basandosi sul fatto che, mentre Panezio (v. Cic. *off.* 2, 4, 14) esalta le opere di pubblica utilità, Atenodoro (*tranq. an.* 3,7) le biasima (*art. cit.*, p. 63): faccio notare che Atenodoro non parla affatto di opere pubbliche, ma colpisce un ben determinato vizio, che si lega alla μεμψιμοιρία (cfr. Hor. *carm.* 3, 1, 33-37 e anche 2, 18, 19-22; Pasquali, *Orazio Lirico*, p. 657 sgg.); che anzi Atenodoro è perfettamente d'accordo con Panezio il quale esalta le opere pubbliche come utili alla società (oltre *off.* 2, 4, 14, cfr. anche 2, 17, 60), ma le limita rigidamente (*non probat*) se sono forme viziose di *largitio* (*off. ib.* = fr. 122 v. Str.) come teatri, portici, nuovi templi, propilei. Ancora vorrei osservare che è difficile dire fin dove si può parlare di buona conoscenza della vita romana da parte di Atenodoro (*art. cit.* p. 62), o piuttosto non si debba pensare a una patina formale dovuta a Seneca; confronta al proposito anche L. Castiglioni, *op. cit.*, p. XXIII.

(2) Vedi cap. II, pag. 157.

abbiamo anche visto che Seneca è più cauto nel definire le condizioni sotto le quali il ritiro della vita pubblica deve avvenire e, sopra tutto, non ammette un ritiro definitivo dall'attività, come avviene in Atenodoro (1). Probabile è che Atenodoro, il quale certo non leggeva di nuovo e direttamente Democrito, non abbia sentito forte quello stimolo alla μετριότης e all'equilibrio che Panezio vi aveva attinto, tanto più che i tempi da allora erano mutati in peggio e — come abbiamo osservato — avevano più vivamente acceso il desiderio di ritiro.

È naturale che Seneca, ancora indeciso, ancora legato alla casa imperiale, si sia sentito più attratto dalle idee del filosofo di Rodi; dato tutto questo, non fa meraviglia che di completa *quies*, come sarà quella epicureizzante delle epistole, non si parli ancora: si parla con chiarezza di un'attività privata, attività educatrice, morale, di studio. C'è in più la preoccupazione di considerare l'indole dell'individuo (2) e di assicurare decoro al ritiro stesso: *hoc puto virtuti faciendum studiosoque virtutis: si praevalebit fortuna et praecidet agendi facultatem, non statim aversus inermisque fugiet latebras quaerens, quasi ullus locus sit, quo non possit fortuna persequi, sed parcius se inferat officiis et cum dilectu inveniat aliquid, in quo utilis civitati sit* (3). Bell'esempio di come Seneca sa fondere gli elementi dottrinali e quelli personali; perchè in quel

(1) Athenod. apud Sen. *tranq. an.* 3,2 *a foro quidem et publico recedendum; 17,3 miscenda tamen ista et alternanda sunt, solitudo et frequentia* (già indicato dal Pohlenz, *N. G. G.*, 1941, p. 220).

(2) Sen. *tranq. an.* 7,2 che è profondamente paneziano; cfr. anche 4,1 citato a pag. seg. nota 1.

(3) Sen. *tranq. an.* 4,2. Nota com'è insistente il paragone dell'attività umana con la vita militare, similitudine essenzialmente diatribica. Già un accenno del genere era comparso nel primo capitolo (1,1) là dove Sereno accennava ai vizi che si ripresentano ad intervalli, *ut hostis vagos et ex occasionibus adsilientis*. La vita dell'uomo, e così pure quella del filosofo, è *militia*.

si *praevalebit fortuna* fa capolino la sua personale situazione del momento e le conseguenze che egli ne trae son ben quelle alle quali vorrebbe attenersi egli stesso: un ritiro graduale che non offenda nessuno (4,1), un ritiro saltuario, perchè non c'è mai situazione tale che non permetta un'azione decorosa (4,8).

Le due posizioni caratteristiche della teoria paneziana si sommano e, nella conclusione cui giunge Seneca, bene quadrano al piano spirituale che egli vuol mettere in pratica: *aliquando cedendum, sed s e n s i m relato gradu* (1) e *longe optimum est miscere otium rebus* (2). Si tratta dunque « d'esser partecipi dei due

(1) Che non sia Seneca a mitigare Atenodoro, ma che egli si rifaccia a Panezio ci può dar modo di mostrare anche il *sensim* di 4,1: qualche volta si deve, dunque, *cedere*, ma *sensim relato gradu et salvis signis* (il paragone è con la vita militare), cioè con una particolare lentezza e circospezione, salvado la dignità ed evitando gli strappi; ora Cicerone, proprio trattando dei cambiamenti di tenor di vita, fa la stessa osservazione: *eam mutationem, si tempora adiuvabunt* (ma nel senso di Seneca, come ammette egli stesso, la situazione non aiuta affatto) *facilius commodiusque faciemus; sin minus, s e n s i m erit pedetemptimque facienda* (*off.* 1, 33, 120) e insiste, nel paragone che fa con le amicizie, a contrapporre *sensim dissuere* contro *repente praecidere* (in Seneca può esservi accostato il *nimis cito refugisse*). Seneca stesso torna su questo modo di risolvere le situazioni insostenibili (*epist.* 22,8): il saggio *cum viderit gravia in quibus volutatur, incerta, ancipitia, referet pedem, non vertet terga, sed s e n s i m recedet in tutum*. Il passo coincide con quello in discussione, perchè anche qui si tratta di *ambitiosae res*; non è fuor di luogo perciò quanto sostengo, cioè, che Seneca attinge a Panezio questa moderazione e gradualità del ritiro.

(2) Il tema del *miscendum* ritorna anche più oltre, 17,3, a proposito della vita solitaria (= contemplativa) e di quella tra gli uomini; ma è tema vivo per Seneca che lo sfrutterà notevolmente nel *de otio* (2, 1; 4,2; 5,8) e nelle *epistole* (3,6; 94, 95), oltre che in *form.* 2, 10. Non fa meraviglia di trovar spiegato il principio del *miscendum* con quello della ritirata passo passo: *sed faciendum erit, si in rei publicae tempus minus tractabile incideris, ut plus otio ac litteris vindices, nec aliter quam in periculosa navigatione subinde portum petas* (conclusione, a 5,5, della prima parte, prima dell'importante capitolo 6 per cui vedi subito oltre). In tutt'altro modo sfrutta il tema Epitteto (*diss.* 4, 4,30); mentre dal concetto paneziano deriva Marco Aurelio (4, 3, 3) *Συνεχῶς οὖν διδου σε-*

più grandi beni, d'una vita giovevole alla società umana, partecipando all'attività pubblica, e di una quieta e serena, dedicandosi alla filosofia » (1). Attraverso la stoica affermazione che « con animo grande non ci

αὐτῷ ταύτην τὴν ἀναχώρησιν καὶ ἀνανέου σεαυτὸν <ἐκείνοις, ἐφ'ἃ ἐπ'ἀνέρχῃ> βραχέα δὲ ἔστω καὶ στοιχειώδη, ἃ εὐθύς ἀπαντήσαντα ἀρκέσει εἰς τὸ πάσαν λύπην (Reiske, αὐτὴν coll.) ἀποκλείσαι καὶ ἀποπέμψαι σε μὴ δυσχεραίνοντα [ἐκείνοις ἐφ'ἃ ἐπ'ἀνέρχῃ]. La felice correzione è dovuta al Theiler, cfr. anche pag. 314 della sua ediz.; si noti il contrasto tra ἀναχωρεῖν e ἀποπέμψαι σε, tra ritiro e ritorno alla vita attiva: tutta la sezione 4,1-4,3 è influenzata da teorie paneziane.

(1) Faccio notare che queste parole, che così bene commentano la posizione di Panezio e quella di Seneca del *de tranquillitate animi*, non sono altro che la traduzione di quanto si legge in [Plut.], *lib. educ.* 10,8 A: δὲ εἶν ὄντων μεγίστων ἀγαθῶν ἐπηβόλους ὑπάρχειν ὑπολαμβάνω, τοῦ τε κοινωφελούς βίου πολιτευομένου, τοῦ τ'ἀκύμονος καὶ γαληνοῦ διατρίβοντος περὶ φιλοσοφίας. Lo scritto attribuito a Plutarco (per cui vedi Glaeser, *De Pseudo-Plutarchi libro περὶ παιδῶν ἀγωγῆς*, in *Diss. Philol. Vindob.* 12 [1918]), che si limita però a constatare il confluire di elementi peripatetici e stoici) mi risulta composto sulla base di elementi peripatetico-accademici, sotto il vivo influsso dell'eclettismo di Antioco d'Ascalona. Così a lui risale l'elenco dei valori (πῶς χρηστέον), e così pure l'attribuire alla filosofia la facoltà di far conoscere τί τὸ καλὸν τί τὸ αἰσχρὸν, τί τὸ δίκαιον τί τὸ ἄδικον, τί συλλήβδην αἰρετὸν τί φευκτέον [Plut.], *op. cit.* 7 D-E; cfr. Aug. *civ. dei*, 19,3 e Stob. II, 120,8; vedi Strache, *Der Eklektizismus des Antiochus v. Askalon*, Berlin, 1921, p. 49-51; per lo Stobeo, v. però Pohlenz, *Die Stoa*, I, 253-54, che tra l'epitome di Ario Didimo e Antioco pone come intermediario un peripatetico stoicizzante); il νοῦς ἀρχικός τοῦ λόγου, ὁ δὲ λόγος ὑπηρετικός τοῦ νοῦ πρὸς ἀνὴρ ἰσχυρὸς τῶν ἀρχικῶν e ὑποταταγμένος λόγος, benchè l'opposizione ἀρχικός — ὑπηρετικός sia già aristotelica (detto dell'ἀρετὴ cfr. *Polit.* 1260a 23). In particolare il concetto di μεῖξαι καὶ κερᾶσαι (τελείους δ'ἀνθρώπους ἡγοῦμαι τοὺς δυναμένους τὴν πολιτικὴν δύναμιν μεῖξαι καὶ κερᾶσαι τῷ φιλοσόφῳ, 10, 7 F-8 A), senza coincidere con quello simile di Panezio, ha con esso una evidente affinità. Di Antioco sappiamo che era seguace del βίος σύνθετος (*Cic. fin.* 5, 21, 58; Stob. II, 144, 4 e 15-18; anche Aug. *civ. dei*, 19,2; Strache, *op. cit.*, p. 59) e quindi questa concezione ben gli si addice. In Panezio, però, il μεῖξαι ha un valore un poco diverso (Sen. *tranq. an.* 17, 3; Plut. *tranq. an.* 8, 469 A; *exil.* 3, 600 A) ed evidentemente Antioco ha adattato l'insegnamento paneziano agli insegnamenti dei peripatetici, per cui la μεσότης valeva, come abbiamo visto, anche per i βίοι (μέσον σχῆμα; μέση ἔξις).

siamo chiusi tra le mura di una sola città, ma siamo usciti in contatto con tutto il mondo e abbiamo professato come patria l'universo per dare più vasto campo alla virtù » (4,4), si apre la trattazione diretta del problema con il capitolo 6, dove più ricca si fa la messe di materiale traslato dalla sua fonte. All'inizio di questo capitolo appare l'unica suddivisione della materia che s'incontri nel corso del dialogo: *inspicere autem debemus primum nosmet ipsos, deinde ea quae adgrediemur negotia, deinde eos quorum causa aut cum quibus* (1); è tutt'altro che inverosimile pensare che la maggior coordinazione di questa parte sia dovuta al fatto che essa era essenziale nella trattazione della fonte. Questi tre punti dipendono infatti da un elemento che in Panezio aveva un peso considerevole: essi sono i tre aspetti del *πρέπον τὸ κατὰ τὰς ἐκάστου ἀφορμὰς* (2), cioè dell'aspetto individuale del decoro, che troviamo accanto alla forma generale di *πρέπον* dell'uomo in quanto essere contrapposto ai bruti; quanto Panezio desse importanza a questa parte lo dimostra la cura e l'ampiezza con cui Cicerone tratta l'argomento (3). Non fa del resto meraviglia che dei due *πρόσωπα* principali (secondari sono *τύχη* o *καὶρὸς* e *προαίρεσις*), nell'opera in cui si rivolgeva all'individuo per insegnargli la tranquillità dell'animo Panezio avesse accentuato proprio questo secondo aspetto del *πρέπον*, pur senza aver del tutto dimenticato il primo: l'*εὐροια βίου* nella nuova conce-

(1) Per il problema della partizione che appare nella conclusione (17,12) vedi D'Agostino, *Seneca e il de tranquillitate animi*, in *Athenaeum*, 17 (1929), p. 56, che però non ne trae conclusioni. Spero su questo fatto di poter tornare in altra sede.

(2) Così possiamo rendere il ciceroniano, *off.* 1, 30, 107, *quae propriae singulis est tributa*, accostato alla definizione paneziana del *τέλος*, fr. 96 v. Str.

(3) *Cic. off.* 1, 30, 107-33, 121, esteso poi fino a 125 con considerazioni più generali; Pohlenz, *Ant. Führertum*, p. 68-71.

zione paneziana poteva venire all'uomo solo attraverso un saggio equilibrio tra sè e le cose e una ponderata ὁμολογία, che fosse appunto costanza nella linea di condotta della propria vita morale. Seneca sviluppa il concetto paneziano dell'*inspicere semet ipsos*, che è μέγα πρὸς εὐθυμίαν, col *se ipsum aestimare* e il non accingersi a cose superiori alle nostre forze; aggiunge che dobbiamo sopra tutto seguire la nostra natura personale, perchè *reluctante natura inritus labor est* e perciò ciascuno deve astenersi da quelle attività che sono in disaccordo con le sue disposizioni personali. Da tutto ciò consegue strettamente il punto che riguarda i *negotia*, punto che abbiamo già trattato a proposito del *de ira* (3, cap. 6-7). Terzo punto di notevole importanza è la scelta delle persone, in particolare degli amici; certamente nello scorciare molto questa trattazione, che aveva in verità più attinenza col problema del dialogo sulla brevità della vita, Seneca deve aver tralasciato alcuni elementi della parte negativa: infatti l'esaltazione dell'amico, tesoro prezioso nella vita dell'uomo, ci lascia scorgere le ragioni per cui era necessario l'*hominum dilectus*, cioè l'esclusione di quelle persone che, perchè insaziabili nei desideri, *tristes et omnia deplorantes*, sono cause di δυσθυμία ⁽¹⁾. Solo un perfetto equilibrio in se stesso e

(1) Sen. *tranq. an.* 6, 1-7, 4; accetto (d'accordo col Pohlenz, *N. G. G.*, 1941, p. 91, n. 1) l'inserzione del Gertz di 7,2 *considerandum est... labor* dopo *laborioso pressit officio* (6,2): gli esempi che seguono, introdotti in serie dai *quorundam*, servono appunto a dimostrare che è pericoloso opporsi alle tendenze naturali dell'*ingenium*; si osservi che la stessa disposizione logica è in Cicerone, *off.* 1, 30, 107-09, dove questo secondo πρόσωπον individuale del *decorum* viene esemplificato (dopo aver detto che come le differenti capacità fisiche dell'uomo lo portano a differenti estrinsecazioni, *sic in animi existunt maiores etiam varietates*) coi grandi greci e romani, ognuno grande in quel campo e in quell'atteggiamento che più gli furono consono (per Cicerone cfr. ancora *off.* 1, 32, 115, accennando come dipende dalla προαίρεσις la scelta della *personam* che i singoli vogliono rappresentare). La stessa

tra se stesso e le persone che ci circondano può essere base sicura di una vera serenità dell'animo; in questo capitolo e mezzo è il nucleo sostanziale del dialogo senecano e io credo che il filosofo romano abbia sentito qual era l'essenza intima dello scritto paeziano, molto più e meglio che Plutarco.

Un altro punto necessario alla tranquillità è la misura nel denaro; nel tema, che già appariva in Democrito (B 284, 291, 176, 196, in buona parte già notato dal Hirzel, *art. cit.*, p. 365), risalta il μηδὲν ἄγαν democriteo (B 102, 233; cfr. *Plut. tranq. an.* 16, 474C); ma si tratta di un tema accettato dagli stoici sulla base che le ricchezze sono un male e diffusissimo nelle trattazioni diatribiche. Ecco perchè Seneca divaga con grande

esemplificazione compare in *Plut. tranq. an.* 12, 472 A, dove si rimprovera chi voglia fare ed essere ogni cosa ad un tempo: καίτοι καὶ τῶν θεῶν ἄλλος ἄλλην ἔχων δύναμιν (*Cic. off.* 1, 32, 115 *ipsarumque virtutum in alia alius mavult excellere*) ὁ μὲν ἐνούλιος ὁ δὲ μαντεῖος ὁ δὲ κερδῶος ἐπονομάζεται. Su questo primo punto si può anche ricordare a rincalzo dalla stessa operetta morale (10, 470 A-B) καὶ τοῦτο μέγα πρὸς εὐθυμίαν ἐστί, τὸ μάλιστα μὲν αὐτὸν ἐπισκοπεῖν καὶ τὰ καθ' αὐτόν e (13, 472 C) αὐτὸν καταμαθεῖν, che viene a legarsi a Democr. B 3 per mezzo di quel che segue (εἶτα χρῆσθαι πρὸς ἐν ὁ πέφυκε, καὶ μὴ πρὸς ἄλλον ἄλλοτε βίου ζῆλον ἔλκειν καὶ παραβιάζεσθαι τὴν φύσιν); importanti queste ultime righe che mostrano strettamente legate la necessità di conoscere se stessi e quella di cedere all'indirizzo della propria natura, come in Seneca, se si accetta la trasposizione del Gertz. Lo stesso Plutarco ricalca ancora il concetto (13, 473 A; già il Heinze, *Rhein. Mus.* 45 (1890), 506 aveva riportato il passo a Pantezio) osservando che la natura ha dato agli uomini ποικίλας πρὸς βίον ἀφορμὰς e che δεῖ δὴ τὸ πρόσφορον ἑαυτοῖς ἐλομένους καὶ διαπονοῦντας, εἶν τὰ τῶν ἄλλων; anche qui Cicerone rimane sulla stessa falsariga, con parole molto simili a quelle di Seneca (*off.* 1, 31, 110) *nil decet... adversante et repugnante natura* = Sen. 7,2 *male enim respondent coacta ingenia; reluctantante natura inritus labor est*; 31, 114 *ad quas igitur res aptissimi erimus, in iis potissimum elaboremus* [Siefert, *op. cit.*, p. 47, lo confronta col διαπονοῦντας di 473 A] = Sen. 7,2 *considerandum est utrum natura tua agendis rebus an otioso studio contemplationique aptior sit et eo inclinandum quo te vis ingenii feret* (cfr. anche *Cic.* 1, 32, 115, e, fatto che dimostra la successiva diffusione anonima del concetto, il notare *discrimina ingeniorum et quo quemque natura maxime ferat scire*, espосто

larghezza in questi due capitoli (8-9), saccheggiando raccolte di χρεῖαι e soffermandosi su particolari che sono cari alla sua forma di educatore: ciò non ostante, il cardine dell'argomento non è sua innovazione; lo provano spunti come *vitiosum est ubique, quod nimium est*, che quadra a perfezione coll'ideale di μετριότης e μεσότης, e sopra tutto la strana posizione sulla μετριοπάθεια.

Strana per uno Stoico, per cui i πάθη sono assolutamente da condannare, e combattuta energicamente da Seneca stesso nelle *Lettere*, questa teoria è qui accettata e consigliata: evidentemente essa non può provenire da Seneca, nè da una fonte di rigido stoicismo; ma noi sappiamo che questa è la posizione di Panezio, che ripudiava la apatia, ritenendola disumana (1).

come merito che usualmente si cerca nel maestro, in Quint. *instit. or.* 2, 8, 1 e anche seguenti). Che ognuno deve scegliere ciò cui è adatto è uno dei punti più sviluppati in Plutarco (specie nel senso di non invidiare quello che gli altri possono) e lo troviamo svolto in 12, 471D, 472A; 13, 472B-C. I *negotia* sono toccati di sfuggita da Plutarco (accenno implicito nei μέτριοι πόνοι di 17, 476A), mentre manca in lui, com'è logico — si pensi che sull'amicizia Plutarco ha un opuscolo particolare: così Cicerone, che sull'amicizia si era diffuso nel *Laelius*, nel *de officiis* sarà brevissimo —, la scelta delle persone e degli amici. Fuggevolmente ne tocca Cicerone col dire che tutto è comune nell'amicizia *estque ea iucundissima amicitia, quam similitudo morum coniugavit* (*off.* 1, 17, 58), da avvicinarsi a *tranq. an.* 7, 1 e 3, non tanto per i concetti, che sono comuni (cfr. ad es. *S. V. F.*, III, 112), quanto per l'accoppiamento dell'amicizia e dell'*hominum dilectus*, che è implicito nella *similitudo morum* (v. anche *off.* 1, 17, 56). Quanto al materiale democriteo, i confronti abbondano: a quelli già segnalati dal Hirzel, *art. cit.*, p. 363 (B 149, 244, 264), aggiungo B 184, che spiega il terzo punto (φαύλων ὁμιλίη συνεχῆς ἔστιν κακίης συναύξει), 194, 93 (con *an digni sint etc.* di 7,1), oltre naturalmente a 191. Noto qui per inciso che Cic. *off.* 1, 32, 115 non ha nulla a vedere con Stob. II, 64, 11, come ritengono il Hirzel, *Unters.* II, 434-35 n., e, più decisamente, il Philippson (*Philol. Wochenschr.* 1936, 742), dove invece stan bene le correzioni di Heine e Canter.

(1) Vedi qui *tranq. an.* 9,2 *discamus continentiam augere, luxuriam coercere* (e non succidere!), *gloriam temperare, iracundiam lenire etc.*; 10,7 *et aliquae cupiditates animam aciem et finitae non in immensum incertumque producent*; e invece,

Un'altra affermazione programmatica troviamo all'inizio del capitolo 11: lo scritto si rivolge ai *προκόπτοντες* e anche questo, come abbiamo visto, è uno dei punti cari a Panezio; si guardi con che insistenza in questo dialogo s'accenna ai *proficientes* e alla loro posizione: anche Sereno è tra loro, quando gli vien fatto di dire *nec aegroto, nec valeo* ⁽¹⁾, anche Atenodoro vi accenna (*simul et exercetur et proficit*, 3,1), pure gli amici si devono scegliere secondo questo concetto (7,4) perchè il vero, perfetto saggio è introvabile. E Seneca sulla loro figura si dilunga, mettendo loro di fronte il quadro del saggio ideale che è già ciò cui essi aspirano ⁽²⁾; naturalmente anche qui s'infiltra ricco il materiale diatribico e sarebbe illogico pensare che esso

in polemica coi Peripatetici (*epist.* 85, 3-7), i quali *non his tolerant adfectus, sed temperant*, ma ammettono *sapientem non vinci maerore, ceterum tangi*, recisamente non concede che si possano dare *aliquos affectus sapienti*. Lo stesso principio del dialogo in *epist.* 116, dove, dopo aver affermato *ego non video quomodo salubris esse aut utilis possit ulla mediocritas morbi*, dichiara (§3), *quis negat omnis adfectus a quodam quasi naturali fluere principio* (ἐκ πρώτης οικειώσεως)? *curam nobis nostri natura mandavit* (= φυλακὴν τῆς οικείας συστάσεως, cfr. cap. IV, pag. 337-339). Risulta chiaro di qui che per Panezio, oltre alla *μεσότης* peripatetica, per cui egli sostiene che la *mediocritas morbi* (cioè dell'*affectus*) è *vitium*, esiste un'altra *mediocritas* che nasce dalla *οικειώσις*: cfr. anche Rabbow, *op. cit.*, pp. 181-84. Cfr. Arist. *Eth. Nic B*, 6, 1106a, 24-1107a, 5 (dove c'è molto materiale che Panezio ha sfruttato direttamente o meno, per la sua *mediocritas*). Per Panezio, cfr. Gell., *N. A.* 12, 5, 10 e che il Pohlenz, *Das zweite Buch d. Tusc. in Hermes*, 44, 1899, 23 sgg. e *Die Stoa II*, 101 fa a ragione derivare dal *de dolore patiendo* di Panezio) = Pan. fr. 111 v. Str. (il v. Str. cita solo l'ultimo periodo), Cic. *off.* 1, 25,89 e cap. II, p. 139 e n. 3.

⁽¹⁾ *Tranq. an.* 1,2; lo stesso paragone è ripreso da Seneca (2,1), che vede Sereno simile a quelli *ex longa et gravi valetudine expliciti*; che si tratti di classica similitudine per i *proficientes* ci mostra Seneca stesso, *epist.* 72, 6 *hoc, inquam, interest inter consummatae sapientiae et alium procedentis, quod inter sanum et ex morbo gravi ac diutino emergentem*.

⁽²⁾ *Tranq. an.* 11, 1-7; non ha ragione l'Albertini, *op. cit.*, p. 281, di trovare quasi una digressione i §§ 3 sgg., allacciati per associazione d'idee ai §§ 1-2: non si fa il quadro del saggio altro che per porlo come modello ai *proficientes*.

derivi da qualche fonte: la maestria di Seneca in proposito non aveva bisogno di modelli da seguire. Lo stesso atteggiamento verso gli *imperfecti* cogliamo anche (13,2) nell'esortazione a far poco perchè altrimenti cadremmo nelle mani della fortuna (1).

Vengono ancora oppugmate la *tristitia* (12, 1-2 e 5-7), la misantropia (15), l'ostentazione (17, 1-2). Il dialogo si chiude con un invito a ritirarsi in se stessi (2), ad alternare *solitudo et frequentia* e a riposare la mente nella festosità: si conclude dunque come il Περὶ εὐθυμίας di Plutarco, che invita l'uomo a gioiosamente contemplare il creato — come altrove Seneca invitava Paolino — e a mantenere sereno il proprio animo (3).

Se in tutta la sistematica del ritiro è difficile dire con precisione fin dove Seneca parli in proprio come predicatore che sa curare le anime e fin dove attinga a fonti stoiche, a Panezio, ad Atenodoro o a filoni diatribici, che cosa abbia messo di suo in questo dialogo appare luminosissimamente dal confronto con Plutarco. Non solo gli esempi romani e la scelta di quelli greci ormai classici, non solo la vivacità dello stile che rende gradevole la lettura, ma sopra tutto un'unità spirituale, che tien legato il dialogo, di per sè non più

(1) Vecchio tema già sfruttato in *ir.* 3, 6, 5 e altrove, la lotta contro la fortuna fa parte del patrimonio diatribico; riscontri col nostro passo ha già indicati il Castiglioni, *Motivi diatribici* in *Rendic. Ist. Lomb. Scienze e Lett.*, 44 (1931), p. 549.

(2) *Tranq. an.* 17,3; per la *conversatio dissimulium*, cfr. *Phil. vit. contemp.* 2,20 (citato a pag. 177) e *Cic. off.* I, 17, 56; il motivo risente della diatriba stoico-cinica.

(3) *Sen. tranq. an.* 17, 4-7, 8, 11; *Plut. tranq. an.* 20, 477C-F. Tralascio qui la questione dell'ἐνθουσιασμός (*Sen.* 17, 10-11; *Plut.* 19, 477B), che non ha diretta attinenza col nostro problema: si veda comunque Hirzel, *art. cit.*, p. 371 e 375 e Siefert, *op. cit.*, p. 33. Per l'*animi remissio* e i rapporti con Panezio, vedi Pohlenz, *Antikes Führertum*, p. 66-67; per quelli con Atenodoro, Hense *Rhein. Mus.* 62 (1907), p. 313 e H. v. Arnim, *Quellenstudien zu Philo v. Alex.* (= *Phil. Unters.* XI), p. 130 sg.

unitario degli altri scritti di Seneca; unità spirituale, che è anche filosofica, perchè, mentre lo scritto non è dovuto ad un'improvvisa richiesta d'amico come quello di Plutarco, c'è la sensibilità del problema, che è tale nel vero senso della parola ed è profondamente sentito, meditato da chi scrive, perchè egli stesso cerca quella tranquillità che insegna, anche se essa non gli manca quanto, caso vero o fittizio, a Sereno. È pur sempre il maestro di morale, ma — come ammetterà con ammirabile umiltà nelle *Epistole* ⁽¹⁾ — cerca anch'egli un cammino, non lo addita dall'alto, è anch'egli un *προκόπτων*, un *proficiens* nel più umano significato. Questo spiega il calore del dialogo e spiega pure come vi manchi l'acredine del *de brevitae vitae*; sotto questo punto di vista il nostro dialogo doveva essere più caldo e forse più umano del *Περὶ εὐθυμίας* di Panezio, il quale, pur essendo nobile figura d'uomo e di pensatore, non si era dibattuto nel vivo problema e non poteva averne sentito la necessità allo stesso modo. Calore, ma anche serenità: e questo è il dono della decisione intima, anche se non ancora giunta alla maturazione dell'atto esteriore. Per questo tanto calore mancherà al *de otio*: nel *de tranquillitate* sono esposti personalmente motivi che possono concedere di lasciare le pubbliche attività; in esso ha valore solo il principio di necessità, con la problematica che la sua definizione può suscitare. Gli elementi suggeriti dalla propaganda del *θεωρητικὸς βίος* dal punto contenutistico venano profondamente l'esposizione, ma non ne sono il freddo e assoluto fondo filosofico. Nel *de otio*, invece, è concesso ciò che è là negato e subentra il principio di convenienza; il ritiro, inoltre, è giustificato attraverso la teoria filosofica. « Dal *De tranquillitate* alle *Epistole*,

(1) *Epist.* 27,1: *tamquam in eodem valtudinario iacem, de communi tecum malo conloquor et remedia communico.*

attraverso il *De otio*, esiste una linea di successione nitida e naturale... Il primo scritto prelude al ritiro...; il secondo lo giustifica alla luce della teoria filosofica, le lettere esprimono in atto ciò che è e può dare la solitudine operosa, in cui si affina lo spirito» (1); il *de otio* è il ponte tra il *de tranquillitate animi* e le *Epistole* non solo cronologicamente e come teorie in sè, ma specialmente come situazione psicologica dell'autore. Nella sua giustificazione filosofica egli ci tiene a dichiararsi stoico, ma libero da legami troppo stretti con la scuola; esplicitamente dichiara di seguire il parere della sua scuola, solo perchè esso coincide con la realtà dei fatti, chè altrimenti seguire sempre l'opinione di uno solo *non id curiae, sed iam factionis est* (2).

Il dialogo prende le mosse, per i capitoli che ce ne restano, dalla constatazione che saremo migliori essendo soli, *meliores erimus singuli*, e che solo nell'*otium* è possibile scegliersi un modello secondo il quale dirigere la propria vita (3). È logico che un'affermazione del genere sollevi un'obiezione vivace da parte dell'interlocutore: questi sono principi che scendono per via diretta dalla scuola di Epicuro (4). Seneca, difenden-

(1) Castiglioni, *op. cit.* (1930), p. XVI; cfr. Pohlenz, *N. G. G.*, 1941, p. 228.

(2) La stessa libertà di opinioni Seneca aveva sostenuto nel *de vita beata*, 3, 2 con parole molto simili a quelle del *de otio* (3,1). In realtà non si accontenta di cogliere quegli spunti che gli Stoici gli offrono. Per es. elementi diatribici, che qui prendono un aspetto più vivo, non sempre sono facilmente identificabili, perchè spesso li amplia di sua iniziativa. Anche formalmente frequentissime sono le caratteristiche diatribiche: quali esse siano definisce bene Frontone, riferendosi a Crisippo (*Epist. ad M. Antoninum*, p. 146 Naber); il Hirzel, *Der Dialog*, I, 371, n. 1, osserva giustamente che questi non sono solo precetti della retorica crisippea, ma di tutta quella diatribica.

(3) Sen. *ot.* I, 1.

(4) Seneca stesso ci dà un testo di Epicuro da cui avrebbe potuto derivare la sua affermazione: *Aliquis vir bonus nobis eligendus est ac semper ante oculos habendus, ut sic tamquam illo spectante vivamus et omnia tamquam illo vidente faciamus* e ancora *Sic fac omnia tamquam spectet Epicurus* (fr. 210,

dosi dall'accusa di *proditor* — la stessa da cui si difenderà nelle epistole —, replica che non va dove mandano i maestri della Stoa, ma là dove essi stessi lo conducono con il loro esempio (2,1 *exempla*). Viene qui, dunque, ripresa l'affermazione di Sereno nel dialogo or ora visto, in cui s'imputava agli scolarchi dello Stoicismo di aver prescritto l'attività politica, senza avervi mai preso parte di persona (*tranq. an.* 1,10); affermazione che per la sua recisione stava meglio nello scritto di Atenodoro, che in quello di Panezio. Qui Seneca non solo si rifà ad Atenodoro, ma gli va oltre e giunge a conclusioni che certo superano quelle del filosofo di Tarso: per potersi esprimere così decisamente egli ha dovuto di già compiere il passo che lo separava dalla vita politica (1).

211 Us.). Sereno si scandalizza più per la ferma e aperta dichiarazione dell'*otium* che per questo particolare precetto, noto del resto anche alla diatriba. Interessante è una massima di Marco Aurelio (11, 26): 'Εν τοῖς τῶν Ἐφεσίων γράμμασι παράγγελμα ἔχειτο συνεχῶς ὑπομνησκέσθαι τῶν παλαιῶν τινος τῶν ἀρετῇ χρησαμένων. L'allusione agli Efesii mi rimane oscura e la fine congettura del Gataker Ἐπικουρείων è assai seducente (quanto inetta quella del Puech ἐφηβείων, che non si rende conto dell'ambiente da cui sgorga il pensiero di Marco), ma forse non è necessaria; per conto mio non riesco a staccare questa massima da *brev. vit.* 14,4 e 15,1, dove si parla della *familiaritas* con i grandi spiriti antichi, Zenone (l'eleatico, se vale un certo ordine cronologico), Pitagora, Democrito, Aristotele, Teofrasto. A proposito di questo concetto del « Vorbild » e di quanto pensa il Pohlenz, *Die Stoa*, I, 157 e II, 84, cfr. la mia recens. cit. (*Paideia*, 1952) p. 208. È vero invece che esso compare in Epict. *man.* 33,1 per quanto si tratti qui di un *χαρακτήρα... καὶ τύπον* assai più indefinito. D'altra parte il concetto s'affaccia già in Cic. *Lacl.* 27, 102 *nemo unquam animo aut spe maiora suscipiet, qui sibi non illius* (di Scipione) *numeriam atque imaginem proponendam putet*. Infine vedila in Musonio, p. 61, 15 H. *καὶ ἐσθίειν καὶ πίνειν καὶ καθεύδειν ἐφορώμενον ὑπ'ἀνδρὸς ἀγαθοῦ μέγα ὄφελος*.

(1) Le parole di Sereno (1,4) non possono che confermarcelo. Anche le parole che Seneca pronuncia davanti a Nerone nell'ultimo colloquio coll'imperatore (*Tac. ann.* 14, 53-54) sono un ottimo preludio a quanto è contenuto nel *de otio*: nel dialogo sancisce, in certo modo, il passo che allora aveva compiuto, con l'appoggio della dimostrazione filosofica. La necessità politica si è fatta convinzione al punto da arrivare a giustificare l'*otium* in ogni caso.

È ben comprensibile che, tra la lezione di Panezio e quella di Atenodoro, Seneca abbia scelto quella più vicina al suo nuovo stato d'animo e alle nuove condizioni: ora non gli verrebbe fatto dire che Atenodoro troppo presto si è ritirato di fronte all'incalzare dei tempi; ora egli ha abbracciato appieno quella posizione ed è d'accordo che *a foro quidem et publico recedendum est*. È facile intendere perciò che l'ambiente rimane quello dello stoicismo medio; logicamente Seneca cerca di sfruttare quanto Crisippo colla sua posizione mitigata poteva offrirgli — e vedremo come trarrà conclusioni che non sono perfettamente legittime rispetto ai testi su cui poggiano —, ma il materiale migliore non poteva venirgli offerto che da Panezio o meglio ancora da Atenodoro. Di qui gli giunge l'affermazione decisa delle due *res publicae*, l'una *magnam et vere publicam*, la *μεγαλόπολις* dell'antica Stoa ancora aderente al cinismo, la quale aveva per confini il mondo, non conosceva nè matrimonio, nè templi, nè tributi, nè ginnasi, nè denaro, unica città di dei e uomini (1); l'altra a cui ci ha legato la nascita. Questa seconda, ritorno in mondo romano della vecchia polis greca, non poteva essere penetrata nello stoicismo altro che con Panezio, il quale ne aveva ancora esperienza per la situazione particolare di Rodi; ma subito s'accoppia all'altra, tanto che se l'una esige l'opera attiva

(1) Sen. *ot.* 4,1; D. L. 7, 33; Zeller, *op. cit.* III², 1, 294; Pohlenz, *Die Stoa*, I, 137; *μεγαλόπολις* in S. V. F. III, 323. A *magnam... rem publicam* di Seneca raffronto *μειζονα πολιτείαν* di Epict. *diss.* 3, 22, 84, e al *vere publicam* si può accostare *τὴν ὡς ἀληθῶς μεγαλόπολιν* di Filone (*leg. spec.* I, 34), tanto più che quanto in lui segue è simile a *ot.* 4,2. L'ideale della cosmopolis riprende vigore, dopo Panezio, con Posidonio, che influenza tutta la tradizione successiva. Naturalmente nello stoicismo recente nulla rimane delle idee comunitarie delle origini: per Seneca e per Epitteto (*l. c.*) rimane determinato solo che è la città comune di dei e uomini e che in essa si trattano i problemi del *θεωρεῖν* intesi da ognuno dei due pensatori come lo vuole la loro personale disposizione.

dei suoi cittadini (πρᾶξις), l'altra esige un'operosità ben diversa (θεωρία): *huic maiori rei publicae et in otio deservire possumus* (1). Come si vede, Seneca coglie subito l'occasione per difendere la sua nuova posizione: e trova anzi che la "megalopoli" è meglio servita nell'*otium*, che fuori di esso. Questo, evidentemente, non è più Panezio, è Atenodoro e una prova di più ce la può dare il fatto che le attività elencate qui come proprie del θεωρεῖν nell'*otium* sono le stesse che conosciamo dal *de brevitae vitae*, proprie di Panezio sì, ma là dove si consigliava l'alternanza di attività e di quiete (2), mentre qui si propugna in fondo, l'*otium* completo.

Così pure è dato di pensare che alla diversa posizione di Atenodoro sia dovuta la scomparsa del problema dei *proficientes*, con tanta personalità impostato da Panezio (3). Ma sopra tutto io crederei di cogliere l'influsso del filosofo di Tarso in quella interessante e caratteristica tripartizione dei generi di vita fondamentali che troviamo nel cap. 7 del *de otio*: non è quella di Panezio, che aveva posto come massimi modelli il βίος θεωρητικός, il πρακτικός e il λογικός (4),

(1) Sen. *ot.* 4,2. Non direi che a Panezio manchi totalmente il senso della cosmopoli (Fohlenz, *Die Stoa*, I, 202): in lui si affievolisce tale sensibilità, ma non scompare.

(2) Sen. *ot.* 4,2; *brev. vit.* 19,1; anche *epist.* 94, 56 (epistola ricca di riflessi paneziani). Come confronto, v. anche Phil. *Abrah.* 162-163.

(3) Non è detto, però, che possa essere dovuto a Seneca stesso; certo è che i *proficientes* tornano a comparire più volte nelle *Epistole*.

(4) D. L. 7, 130 (III, 687 Arn.). La citazione è anonima, ma la sicurezza che si tratta di partizione paneziana è data da quello che segue nel Laerzio: τὸν τρίτον φασὶν αἰρετέον γεγονέναι γὰρ ὑπὸ φύσεως ἐπίτηδες τὸ λογικὸν ζῶον πρὸς θεωρίαν καὶ πρᾶξιν. Quest'ultima espressione si fa chiara solo accostandole il fr. 108 v. Str. (= D. L. 7, 92), in cui si dice Παναίτιος μὲν οὖν δύο φησὶν ἀρετάς, θεωρητικὴν καὶ πρακτικὴν. Anche se questo frammento semplifica la concezione di Panezio, il suo valore rimane: ammesso che noi dobbiamo vivere κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμάς (fr. 96 v.

dando il primato al λογικός, in quanto equilibrio tra i due altri generi; non è neppure quella di Posidonio, che aveva posto ἡδονή, ἀσχλησία e λόγος (1). Qui Seneca ci presenta tre generi che aspirano ad essere i migliori e non sono mai disgiunti, più o meno, l'uno dall'altro: *unum voluptati vacat, alterum contemplationi, alterum actioni*; appaiono sì il θεωρητικός βίος e il πρακτικός di Panezio, ma accanto ad essi si trova quello edonistico (2). Senz'altro θεωρία e πράξεις possono essere quelle paneziane, come risulta dalle parole di Seneca: *nec ille cuius vita actionibus destinata est sine contemplatione est* (3): ma paneziano non è l'ammettere alla pari con gli altri ideali di vita anche l'edonismo; tant'è vero che, pur ritenendo coi Peripatetici che la virtù non è autosufficiente, aggiunge ad essa υγεία, χορηγία, ισχύς ma senza far parola di piacere (4). E non mi risulta che mai altrove Panezio abbia sostenuto questa "intercomunicabilità" dei generi di vita, per cui ognuno d'essi è partecipe parzialmente degli altri: a noi risulta solo che Panezio aveva

Str.) e che questi appetiti sono diretti dal λόγος (v. Straaten, *op. cit.*, p. 169-70) non ad altro che alla virtù (pur con quegli elementi che le son compagni necessari per la felicità, cfr. fr. 110 v. Str.), il λόγος ha significato in quanto è equilibratore tra θεωρία e πράξεις, che rappresentano l'atto delle due forme di virtù.

(1) Reinhardt, *Kosmos u. Sympathie*, p. 300-303; Galen. *plac. Hipp. et Plat.* p. 432 Müll.; Sen. *epist.* 92, 6. Per il rapporto tra i due passi, cfr. Modrzejewski, *Zur Ethik u. Psychol. des Poseidonios in Philol.* 87 (1932), 312-13. Comunque la ἡδονή e l'ἀσχλησία sono lo scopo ultimo delle due parti irrazionali del ἡγεμονικόν, il solo λόγος lo è della parte razionale (Sen. *epist.* 92, 1 e 8).

(2) Si badi bene che per *voluptas* non è possibile intendere la χαρὰ stoica, che è un'ἔσλογος ἔπαρσις, perché ne è affermato come assertore Epicuro, cioè quello stesso contro cui si erano mossi Panezio e Posidonio (v. anche Crönert, *Kol. u. Mened.* 123).

(3) Sen. *ot.* 7,1; cfr. *tranq. an.* 17,3; *ot.* 6,2; Cic. *off.* 1,4, 13 (= Panaet. fr. 98 v. Str.).

(4) Panaet. fr. 110 v. Str.; cfr. Arist. *Eth. Eud.* 1178a 24 e b 33; Stob. II, 122, 21 sqq. (= Teofrasto).

visto come ideale il βίος λογικός in quanto affidava alla ragione il discernimento di come alternare *actio* e *contemplatio*. Questo è dunque un ampliamento delle posizioni paneziane: e come Panezio a questa supremazia del βίος λογικός era giunto tratto, probabilmente, dalla scuola peripatetica che trovava ideale realizzare la μεσότης appunto non nella vita attiva, non in quella contemplativa, ma nel βίος σύνθετος (1), così Antioco d'Ascalona, seguace, se non creatore, tra i Peripatetici, della superiorità del βίος σύνθετος e dell'ideale di πράττειν καὶ θεωρεῖν τὰ καλὰ (2) quale realizzatore dell'εὐδαιμονία (*vita beata*), aveva a sua volta seguito e sviluppato Panezio, il quale già aveva realizzato nel suo sistema etico un equilibrio tra πράξις e θεωρία. Ad Antioco risale probabilmente anche un passo della operetta pseudo plutarchea, che abbiamo già ricordato per alcuni suoi significativi contatti con il *de otio*: "Tre sono i generi di vita, attivo, contemplativo, godereccio: ὁ μὲν ἔκλυτος καὶ δοῦλος τῶν ἡδονῶν ζώδης καὶ μικροπρεπῆς ἐστίν, ὁ δὲ πρακτικὸς ἀμοιρήσας φιλοσοφίας ἄμουσος καὶ πλημμελής, ὁ δὲ θεωρητικὸς τοῦ πρακτικοῦ διαμαρτάνων ἀνωφελής. πειρατέον οὖν εἰς δύναμιν καὶ τὰ κοινὰ πράττειν καὶ τῆς φιλοσοφίας ἀντιλαμβάνεσθαι κατὰ τὸ παρεῖχον τῶν καιρῶν" (3). Ma nel testo latino c'è in più qualche cosa,

(1) Stob. II, 144, 16-17; cfr. anche pag. 242, n. 1.

(2) Stob. II, 144, 5; Aug. *civ. dei*, 19,2; Strache, *op. cit.*, p. 59 ed Elrduy, *Die Sozialphilosophie der Stoa*, in *Philol.* Spb. 28, 3 (1935), 230.

(3) [Plut]. *lib. educ.* 10,8 A. Si noti che ἄμουσος καὶ πλημμελής trova una certa corrispondenza già in *ot.* 6,2; ἔκλυτος corrisponde a *inertem* di *ot.* 7,2; infine l'ideale di μεῖξαι καὶ κεράσαι vita politica e quiete filosofica (10, 7F) già è espresso in *ot.* 6,2 *misceri enim ista inter se et conseri debent*. D'altra parte μικροπρεπῆς è caratteristicamente peripatetico e l'equilibrio tra le due vite κατὰ τὸ παρεῖχον τῶν καιρῶν ricorda i πολιτικά πρὸς τοὺς καιροὺς di Teofrasto. Lontani siamo però dalle definizioni dei βίοι secondo Aristotele, che dice (*Eth. Nic.* I, 5, 1095 b 17 sq.) τρεῖς γὰρ εἰσι μάλιστα οἱ προέχοντες

che in quello greco manca: perchè, a ben vedere, in quest'ultimo il problema dei βίοι si risolve eliminando quello edonistico, come esattamente fa lo Stobeo ⁽¹⁾, mentre Seneca sostiene la legittimità della vita edonistica degli Epicurei: questo atteggiamento particolare dipende dalla speciale trattazione del *de otio* ed è dovuta a Seneca o al più ad Atenodoro? O risente di quella maggior comprensione che Panezio aveva avuto per Epicuro ed è la libera espressione di quello stato di animo che Seneca poi rivelerà con tanta maggior sicurezza nelle *Epistole*, là dove difende Epicuro? Con sicurezza posso dire solo che qui non c'è da pensare a Panezio, anche se un influsso delle posizioni da lui assunte è indiscutibile, nè a Posidonio. Pure a questa fusione non è addivenuto Seneca, ma un filosofo che aveva conoscenza delle teorie stoiche precedenti e

(βίοι), ὁ τε νῦν εἰρημένος (= ὁ ἀπολαυστικός) καὶ ὁ πολιτικός καὶ τρίτος ὁ θεωρητικός, senz'accennare affatto alla possibilità di fusione tra l'uno e l'altro. Già nell'*Eth. Eud.* I, 4, 1215a, 35-15b, I compare una tripartizione, che è ancora più simile alla nostra: πολιτικός, φιλόσοφος, ἀπολαυστικός βίος; ma dalle definizioni che vengono di essi date (1215b, 1-5) possiamo vedere che c'è diversità di concezione e di intenzioni; abbiamo infatti τούτων ὁ μὲν φιλόσοφος (che dovrebbe corrispondere al *contemplativum* di Seneca) βούλεται περὶ φρόνησιν εἶναι καὶ θεωρίαν τὴν περὶ τὴν ἀλήθειαν (diverso quindi dal nostro che nasce da un equilibrio tra azione e contemplazione che dal testo aristotelico non appare), ὁ πολιτικός περὶ τὰς πράξεις τὰς καλὰς, ... ὁ δ' ἀπολαυστικός περὶ τὰς ἡδονὰς τὰς σωματικὰς. Tant'è che il problema dell'εὖ ζῆν (I, 1214a, 30-34) si assomma o in φρόνησις (= φιλόσοφος βίος), o in ἀρετὴ (= πολιτικός), o ἡδονή (= ἀπολαυστικός). Il caratteristico equilibrio tra πράττειν e θεωρεῖν in Seneca nasce più o meno mediato dallo stoicismo di Panezio e non c'entra assolutamente il *Protrettico* di Aristotele, come vorrebbe il Bignone (*Annali Pisa*, 1940, p. 241-42); e il motivo del « desiderio di conoscere cose nuove e remote... di conoscere i misteri del mondo e i più meravigliosi spettacoli naturali » non tanto è proprio « appunto degli uomini della sua età » (*ibid.* 242-43), ma è profondo elemento legato alla συμπάθεια posidoniana e già trovava radice in Panezio (Pohlenz, *Die Stoa*, I, 321).

(1) [Plut]. l. c. ζώδης καὶ μικροπρεπής: Stob. II, 144, 17-18 ἤττονα ἢ κατ'ἀνθρώπων.

cercava una via nuova unificando θεωρία e πράξις, ἀοχλησία e ἡδονή sotto l'influsso della triplice partizione di Antioco. Ciò che mi fa pensare di darne la paternità ad Atenodoro non è soltanto la costringimento dei dati cronologici, ma anche il riscontro di un'altra identità fra lo Stoico e il trattato attribuito a Plutarco: noi sappiamo che l'opera di Atenodoro si intitolava Περὶ παιδιᾶς καὶ σπουδῆς, titolo significativo che allude alla *remissio animi* già paneziana e al principio dell'alternare attività e riposo; ma questa dottrina dell'ἄνεσις e della σπουδῆ in nessun altro testo troviamo meglio e più largamente espressa che nell'operetta morale pseudoplutarchea, dove essa sta bene, se la si vede come sviluppo di quei concetti che in forma generica già apparivano in Aristotele (1).

Ma se questo è il materiale che Seneca trovava pronto, certo la luce è sua e quel cercar di comprendere e valutare più equamente la posizione di Epicuro nasce dal suo desiderio di non farsi gregario di nessuno (3,1), ma anche più dalla sua personale situazione (2). La sua è *quies* ormai, non più *contemplatio*, anche se tanto si batte a sostenere che la natura ci ha generato *contemplationi rerum et actioni* (4,2; 5,8) e conclude con una posizione stoica: *nobis haec statio, non portus est* (7,4). Del resto non solo qui troviamo che Seneca si professa stoico: tale si sente e tale vuole essere; parte da genuine affermazioni dei maestri della scuola, difende il loro modo di vivere (3). Ma poi sottilmente

(1) [Plut]. *lib. educ.* 13,9 BC; Arist. *Eth. Nic.* 10, 6, 1176 b 33. Naturalmente questo complesso di insegnamenti parte sempre da quell'ideale peripatetico per cui il più alto βίος è quello che compone contemplazione e attività: come abbiamo già visto (cap. II, pag. 121 n. 3), è sempre una forma di μεσότης.

(2) Per l'influsso che Panezio ha esercitato su Seneca riguardo questa simpatia per Epicuro, vedi più oltre a pag. 262

(3) La difesa (6,4) è tradizionale, come l'accusa: Zenone e Crisippo hanno fatto cose più grandi *quam si duxissent exer-*

trae conclusioni che non erano così implicite nel testo, conclusioni che vanno certamente più in là di quanto le affermazioni da cui partono permettessero. Già l'originario insegnamento stoico che il saggio deve governare, specialmente in quegli stati che mostrano una προκοπή verso la costituzione perfetta ⁽¹⁾ era stato addolcito con una concessione più prossima a quanto dice Seneca: μη πολιτεύεσθαι... μάλιστ' <ἀν> μηδὲν ὠφελεῖν μέλλῃ τὴν πατρίδα ⁽²⁾; Seneca rincalza (ot. 3,3): *si res publica corruptior est quam ut adiuvare possit, si obscurata est malis, non nitetur sapiens in supervacuum nec se nihil profuturus impendet*. Il concetto crisippeo non è tale da non poter essere apparso anche in Panezio, ma certo nell'insistenza su questo stato marcio fino al midollo c'è la personale esperienza di Seneca che sentiva di essere stato impotente a fermare quel male. Dell'uno e dell'altro fatto, cioè che il tratto non sia esente da un influsso di Panezio, ma che risenta della personalità di Seneca, ci convince un passo delle epistole, dove appare la stessa situazione: persino la filosofia deve essere praticata *tranquille modesteque*; a questo mancò Catone, che si buttò a corpo perso nel βίος πολιτικὸς e non seppe vedere che ormai la libertà da tempo *persummata est*, che si lotta solo per la scelta di un tiranno, chiunque vinca non può essere che peggiore di chi soggiace. Tali furono gli ultimi anni della sua vita; *sed ne priores quidem anni fuerunt qui sapientem in illam raffinam*

citatus, gessissent honores, leges tulissent; son proprio le stesse cose di cui li accusa Plutarco, *Stoic. rep.* 2, 1033B-C ἐν δὲ τοῖς βίοις οὐδενὸς ἔστιν εὐρεῖν οὐ στρατηγίαν, οὐ νομοθεσίαν, οὐ πρόσοδον εἰς βουλὴν etc.

⁽¹⁾ Stob. II, 94, 7 W. (III, 611 Arn.): πολιτεύεσθαι τὸν σοφὸν καὶ μάλιστ' ἐν ταῖς τοιαύταις πολιτείαις ταῖς ἐμφανινοῦσαις τινὰ προκοπὴν πρὸς τὰς τελείας πολιτείας.

⁽²⁾ Stob. II, 111, 3 W. (III, 690 Arn.); la citazione è di crisippea, perchè tutto il contesto dello Stobeco, fin da II, 109, 10 lo è: si veda in proposito cap. II, pag. 96.

admitterent (1). Fin qui, però, Seneca e lo stoicismo greco giungono alla stessa conclusione, cioè che se lo stato è in sfacelo e roso da mali insanabili, il saggio non vi prende parte. Ma a quanto diversi risultati giunga il Nostro lo dimostra la conclusione ultima che egli ne trae subito, tale che, a mio parere, è troppo forte per uno stoico, anche se Atenodoro non doveva esser giunto lontano: a buona ragione si può *illibatum otium exigere* anche prima di essere messo alla prova dai tumulti della vita (2). Più completa e bella espressione di *illibatum otium*, intatto e nella sua interezza, quasi ἀθικτος, non si può dare: ma la si vedrebbe più volentieri in bocca ad un Epicureo che a uno Stoico. E che Seneca, torno a dire, voglia essere stoico lo mostra la sua premura nel sostenere il principio stoico — tenuto alto dallo stoicismo antico, come da Panezio, Posidonio, Atenodoro — che dall'uomo si esige che giovi all'umanità (3,5): a più persone può e, se non può, a se stesso (3): L'importanza di questo passo non va trascurata: Seneca qui vuol dimostrare come filosoficamente sia approvabile il ritiro sotto l'aspetto della morale in sè e lo dimostra dal punto di vista stoico. Ma l'ammissione più esplicita che i principi stoici vengono tratti alle

(1) *Epist.* 14,11-13; *tranquillitas* e *moderatio* sono termini paneziani: εὐθυμῶς τε καὶ σωφρόνως avrebbe detto Panezio (cfr. *Cic. off.* I, 27, 93); l'esempio romano di Catone e il dovere di ritirarsi di fronte alla tirannide risentono della posizione reale di Seneca: Panezio infatti non avrebbe mai pensato così espressamente a una simile situazione.

(2) *Sen. ot.* 3,4. Ma in Atenodoro (*tranq. an.* 3,2) siamo sempre nella *θεραπεία παθῶν*: evitare i danni della società attuale, e il turbamento che ne consegue, col ritiro. Qui si vuol prevenire il male con la scusa che potrebbe colpirci.

(3) Ritorna anche, come scopo di questa *contemplatio*, l'ideale del θεωρεῖν scientifico, etico, metafisico (che già abbiamo visto in *brev. vit.* 19,1) caro a Panezio e potenziato da Posidonio colla sua dottrina della "simpatia": quest'ultimo aveva posto come parte del fine supremo τὸ ζῆν θεωροῦντα τῆν τῶν ὄλων ἀλήθειαν καὶ τάξιιν (*Clem. Alex. Strom.* 2, 183, 10 Stäh.).

loro massime conseguenze ci viene dalle parole stesse dall'autore: partendo dall'insegnamento crisippeo che il saggio non parteciperà alla vita politica, se lo stato gli possa causare gravi e grossi pericoli, se esso non è conformato in modo da tendere verso la perfezione, Seneca conclude che, come se uno raccomanda di navigare, ma esclude che si debba navigare in quel mare in cui avvengono naufragi, finisce col proibire di navigare, così poichè non si trova uno stato *quae sapientem aut quam sapiens pati possit*, di conseguenza *incipit omnibus esse otium necessarium, quia quod unum praeferrì poterat otio nusquam est* ⁽¹⁾.

Così rimane sospeso questo dialogo, iniziatosi con la promessa di dimostrare che l'*otium* conviene al giovane, conviene al vecchio e arrestatosi alla più ferma e sostanziale affermazione, che per nessuno è possibile sottrarvisi ⁽²⁾: dialogo particolarmente sensibile alla situazione del momento, come indicano l'insistenza

(1) Sen. *ot.* 8, 1-4; S. V. F., III, 690 e 691 già citati; *epist.* 68, 2 e ora Ganss, *Das Bild des Weisen bei Seneca*, cit. p. 69.

(2) Sen. *ot.* 2, 1-2; mentre il primo punto è molto brevemente ripreso (3,4), del secondo — che pure è argomento svolto dalla diatriba (come mostra il confronto col *Cato maior*, 14, 49, di Cicerone, opera ricca di elementi diatribici) — manca lo svolgimento. Non è detto che questo sia una prova in più dell'incompiutezza del dialogo, perchè si potrebbe dare che la prosa centrifuga di Seneca abbia portato l'autore di argomento in argomento, facendogli dimenticare uno dei due assunti della dimostrazione; credo del resto difficile che, al punto dov'è giunto a 8,4, l'autore possa ritornare su quella divisione. Tanto che mi domando se davvero egli abbia mai avuto l'intenzione di trattare sistematicamente la materia secondo tale divisione e se 3,4 non debba essere calcolato una conseguenza di 3,3 senza nulla a che vedere col secondo capitolo. È piuttosto interessante osservare che l'affermare la validità del filosofare per i giovani e per i vecchi è propria dei protrettici, ma che — mentre Aristotele nel suo *Protrettico* (fr. 2 Walzer) e l'isocrateo *ad Demonium* (§ 4) si rivolgevano ai giovani e così pure Metrodoro epicureo (Körte, p. 571, col. XV) — Epicuro all'inizio della *Lettera a Meneceo*, 122, appunto contro Aristotele (cfr. Bignone, *op. cit.*, I, 121-22) sosteneva che devono filosofare il giovane e il vecchio.

sulle disperate condizioni dello stato (3,3; 8,1-4) e la ferma decisione di attenersi a una quiete estranea all'attività politica. Certe posizioni negative — di positivo c'è solo la necessità dell'uomo di giovare al suo simile — non potevano essere possibili a Seneca altro che quando egli aveva già rotto i ponti col principe; questo serve anche a spiegarci come ora egli sia libero di dare una tonalità più ferma e decisa al suo concetto di ritiro, e, al tempo stesso, di concedersi tanta libertà nei riguardi della stretta ortodossia stoica:

* * *

Una fase nuova del pensiero di Seneca relativo alla vita contemplativa è espressa dalle *Epistole a Lucilio*. Oramai uscito dall'agone politico, incerto del suo domani, ma stoicamente sereno di fronte al pensiero della morte, Seneca assapora le gioie di un *otium* abbellito dallo studio e dal diletto spirituale delle letture e giorno per giorno, si può dire, affida le sue considerazioni a quelle lettere, che del suo animo sono il più alto monumento. Così un gruppo vivace di lettere è quello delle prime trenta: Seneca con calore scrive a Lucilio e vuol persuaderlo della bontà della nuova vita che si è prefisso di vivere. Spesso, più che la dottrina o la corrente da cui possono giungere queste *voces* di vita pacata, si può cogliere l'esperienza personale dell'autore (1); ma Seneca non per nulla conosce a

(1) Bisogna, però, andar cauti nel valutare gli elementi in cui entrano spunti di vita personale come tratti originali di Seneca: come la diatriba greca tendeva a dare precisione ai suoi dati con l'uso delle citazioni di località e di nomi, così Seneca usa rivestire i motivi diatribici della veste della sua personale esperienza. Non, perciò, che questa non sia esperienza sua, ma essa viene a sovrapporsi ad elementi di tradizione.

fondo la retorica e vive di ciò che la sua arte ha saputo cogliere e fare personale nei fioriti giardini altrui.

Nel suo studio si avvicina a Epicuro e lo osserva senza quel partito preso con cui il filosofo era stato giudicato da quasi tutta l'antichità (1): lo trova, qual'egli è, non maestro di piacere, ma di una severa e serena astinenza. Questo interesse per Epicuro gli era stato risvegliato dallo scritto di Panezio, che ad Epicuro aveva attinto diversi spunti nel suo scritto eutimistico (2). Personalmente, dobbiamo pensare, Seneca non era stato favorevole a questa corrente di pensiero, perchè nei dialoghi che non risentono direttamente del Περὶ εὐθυμίας di Panezio gli elementi epicurei sono lasciati cadere; ma la maggior aderenza a Panezio nel *de tranquillitate* si fa anche legame maggiore con le idee del κῆπος. Sono idee, più che teorie, che anzi Seneca in tutta la sua attività di pensatore sarà contrario alla dottrina epicurea del piacere; sono luci nuove che cadono ad illuminare in modo particolare disposizioni d'animo latenti, colori che vengono a tonificare tendenze prima non ben decise o a modificare posizioni già esistenti, sì da spostare l'accento su una maggiore contemplatività. Ad Epicuro Seneca si era avvicinato già al tempo del *de vita beata* e aveva sentito il fascino di quel triste predicatore della *voluptas*, che è in lui *sobria ac sicca*, tanto che i suoi precetti (vogliano o non gli Stoici) sono *sancta et recta et, si pro-*

(1) Cfr. del resto già *vit. beat.* 13, 2-3 e *ot.* 7,1.

(2) Si veda Pohlenz, *Plutarchs Schrift περὶ εὐθυμίας*, già citato, che pur non essendo attendibile quanto allo scopo che si prefiggeva, cioè di ammettere quale fonte dello scritto plutarco un filone epicureo, conserva però importanza per una serie di innegabili rapporti messi in luce; a ragione il Pohlenz notava in calce alla sua edizione dell'opuscolo plutarco (Teubner, 1929, p. 187) «Περὶ εὐθυμίας egerunt imprimis Democritus et Panaetius Stoicus Democritea et Epicurea non aspernatus».

pius accesseris, tristia ⁽¹⁾; d'averne sentito il fascino dichiara egli stesso nel *de otio*, quando si fa accusare di diserzione, di defezione e di parlare in mezzo agli insegnamenti di Zenone con le parole di Epicuro (*ot.* 1,4), quando sostiene che si deve deporre l'odio inesorabile che grava su costui (*ot.* 7,1). Ma il superamento stesso delle posizioni di Panezio e di Atenodoro non gli poteva venire altro che dalla lettura diretta di Epicuro: per quanto ci sia un tentativo di giustificare attraverso concezioni stoiche quelle sue posizioni avanzate, quasi ormai nel campo nemico, tutto il contenuto del *de otio* — titolo compreso — è già un documento del progressivo avvicinarsi al maestro del $\kappa\eta\pi\omicron\varsigma$; ora il suo insegnamento si è fatto comprensibile anche a Seneca, che, in un tempo di così largo sincretismo filosofico, quando ormai la vernice filosofica è di tutti, trova facile avvicinare le due scuole attraverso quegli elementi che esse avevano comuni o simili. Da questa sua matura comprensione nascono le citazioni da Epicuro, scelte tra le massime che di lui erano meno note, anche se il loro contenuto a volte era diventato patrimonio comune e ormai anonimo; a questa maturità di comprensione per Epicuro corrisponde, come è logico, una maturità per il problema della vita contemplativa, che qui è abbracciata con osservazione amorevole e con pratica assidua, fuori ormai dagli schemi stretti della scuola stoica.

Che Seneca abbia letto in questo lasso di tempo Epicuro è cosa certa; se teniamo conto che le massime assai spesso sono delle meno note, dobbiamo pensare

⁽¹⁾ Sen. *vit. beat.* 13, 2-3; non è strano di trovare contatti con massime epicuree già nel *de brev. vit.*: l'aderenza in molti problemi etici tra Democrito ed Epicuro era senz'altro una delle ragioni per cui più facile era divenuto per Panezio accostarsi alle massime di quel caposcuola. Ma tutto ciò non toglie nè in Panezio, nè in Seneca l'avversione decisa alla teoria del piacere (per quest'ultimo, cfr. *vit. beat.* 10,2).

che difficilmente lo leggesse in uno gnomologio o in un antologio del tipo di quelli che ci restano: di lì non avrebbe ricavato sentenze così poco conosciute che Lucilio non ne avesse già notizia, nè di tale importanza da sentire il bisogno di comunicargliele ⁽¹⁾. Dall'insieme delle citazioni si arriva a concludere che di Epicuro egli avesse davanti un epistolario: altrimenti non si spiega che così spesso accenni a lettere di Epicuro e che i frammenti stiano tanto spesso bene in un'epistola e non in un trattato ⁽²⁾. Se si pensa al fascino che Epicuro esercitò sugli amici e discepoli, non solo con la sua conversazione, ma forse più con la sua corrispondenza; se si pensa al significato che ebbe l'amicizia nella sua scuola e all'affettuosità con cui il maestro si rivolgeva ai suoi seguaci, possiamo immaginarci

⁽¹⁾ Seneca stesso dichiara, *epist.* 13, 17, *Non adicerem auctorem huic voci, nisi esset secretior nec inter vulgata Epicuri dicta.*

⁽²⁾ Vedi *epist.* 7, 11 (*cum uni ex consortibus studiorum suorum scriberet*); 9, 18 (*Epicuri epistula*); 18,9 (*in is epistulis... ad Polyænum*); 21,3 (*cum Idomenæo scriberet*); 21,7 (*ad hunc... scripsit*); 22,5 (*Epicuri epistulam*); 18,9 fa pensare ad una raccolta di lettere, tanto più che è indicata la data (*Charino magistratu*). Quasi sicuramente da epistole vengono 7,8; 16,7; 20,9; 24,22 e 23; 25, 5 e 6; ma anche altre citazioni potrebbero stare benissimo in una lettera. Si veda inoltre, a conferma di quanto diciamo, *epist.* 99, 25, dove si legge: *ipsa Metrodori verba subscripsi. Μητροδώρου ἐπιστολῶν πρὸς τὴν ἀδελφὴν.* Il testo che Seneca aveva doveva essere una raccolta di lettere di Epicuro e di suoi diretti discepoli. Si può inoltre dare per sicuro che Seneca conoscesse la *Lettera a Meneceo*, che cita in *epist.* 14, 17 (il fatto che aggiunga *Epicuri est aut Metrodori aut alicuius ex illa officina* non può servire come base — mentre così se ne serve il Mutschmann, *Seneca u. Epikur*, in *Hermes*, 50, 1915, p. 327 — per sostenere una polemica antica sull'autenticità della lettera: è il consueto modo di Seneca, che ama far vedere di non interessarsi di cultura particolare); che conoscesse tale lettera è logico, se si pensa allo spirito che anima l'inizio di quella epistola e quello che troviamo nei primi tre libri dell'epistolario aneano. Non si tratta, perciò, di un'epitome o gnomologio epicureo, come l'Usener ha supposto (*Epicurea*, p. LIV sqq.) e il Bourgery, *Les lettres à Lucile sont-elles des vraies lettres?* in *Rev. de Philol.* 35 (1911), 51-52 ha accettato per certo.

quanta impressione possa aver fatto sull'animo di Seneca la lettura di un suo epistolario. Al punto, direi, da poter essere questa una delle cause determinanti di questo nuovo epistolario; si badi, non è un'illazione gratuita, perchè Seneca spesso ci pensava, per esempio quando scriveva a Lucilio (ricordando esplicitamente la lettera di Epicuro a Idomeneo, cui il filosofo prometteva gloria e memoria solo attraverso le sue lettere) *Quod Epicurus amico suo potuit promittere, hoc tibi promitto, Lucili* (1). Anche qui maestro e discepolo, anche qui una corrispondenza d'elevato fondo morale.

Questo ci spiega come nelle *Lettere* si faccia così forte la concentrazione sull'io, o, come la chiama il Heinemann, "Selbsterkenntnis" (2), tanto da divenire un elemento essenziale dell'eudemonia teoretica: Più ancora che nei dialoghi sentiamo qui ingigantire quel richiamo in se stessi, dove c'è il vero bene, dove è necessario combattere il vero male; appare qua e là il vecchio quietismo stoico, che placa l'animo del saggio in un'aderenza alla divinità fatta di assoluta e spontanea dedizione, e la ritroviamo sia ch'egli citi Cleante (*epist.* 107, 11), o sia che prenda posizione nei confronti della propria vita (3): ma la contemplatività del proprio intimo trionfa in tutto il complesso dell'epistolario. Sarà bene aggiungere che non è una contemplatività dottrinale, ma è una convinzione interiore dell'autore, che ad essa conforma o cerca di conformare

(1) Sen. *epist.* 21,4 e Mutschmann, *art. cit.*, p. 331.

(2) Heinemann, *Poseidonios' metaphysische Schriften*, I, 70; Pohlenz, *Die Stoa*, I, 299, « Die Konzentration auf das Ich », posta come uno dei tre momenti essenziali dell'etica pratica dello Stoicismo imperiale (e ripresa nei riguardi di Seneca più oltre, p. 318). Si noti però, che Seneca dà un accento particolare al problema nelle *Lettere*.

(3) *Epist.* 96,2 *non pareo deo, sed adsentior. Ex animo illum, non quia necesse est, sequor.*

la propria esistenza. Questo è il tema fondamentale, si può dire, di tutte quelle lettere che non hanno un argomento dottrinario particolare che esca dal campo immediato dell'etica pratica; questo è il primo avvertimento con cui s'apre la raccolta: *Ita fac, mi Lucili, vindica te tibi* (1); la prima medicina morale è appunto questa, rivendicarsi a se stessi: *primum argumentum compositae mentis existimo posse consistere et secum morari* (2); bisogna imparare a far di noi cosa nostra, fuori del dominio altrui, *nulla possum tibi ostendere, quae adquisita acceptaque libertatem nobis extorserint: nostri essemus, si ista nostra non essent*, tanto più che *qui se habet, nihil perdidit* (3).

Inaestimabile bonum est suum fieri, perchè ci concede la tranquillità dell'animo, una volta scacciati gli errori, una libertà che non ha altro padrone che noi stessi (4); *quisquis se sibi propitiavit* ha propizi anche gli dei (5). Riprendendo e rinnovando elementi che già apparivano nei dialoghi, Seneca può dire al suo discepolo: *Dissimilem te fieri multis oportet, dum tibi tutum sit ad te recedere. Circumspice singulos: nemo est cui non salius sit cum quolibet esse quam secum. «Tunc in te praecipue in te ipse secede, cum esse cogeris in turba»:*

(1) *Epist.* 1,1. Il Mutschmann, *art. cit.* p. 333, ritiene che i primi due paragrafi di questa epistola siano una variazione sul tema di *S. V.* 14. Ma si tratta di spunti che già tutti appaiono nei tre dialoghi precedentemente studiati e che derivano da quel materiale paneziano di cui Seneca era ormai padrone assoluto. Che poi in particolare il tono di quest'epistola risenta della recente lettura di Epicuro, non sono affatto alieno dal pensarlo.

(2) *Epist.* 2,1.

(3) *Epist.* 42,8 e 10.

(4) *Epist.* 75, 18; si spiega bene, perciò, che Seneca scriva a Lucilio (*epist.* 20,1) *si vales et te dignum putas qui aliquando fias tuus, gaudeo*. Vedi anche *epist.* 58, 32 *iucundissimum est secum esse quam diutissime, cum quis se dignum quo frueretur effecit*. — Per la tranquillitas animi et expulsis erroribus absoluta libertas, cfr. *vit. beat.* 3,4, dove entrambe sono le conseguenze di aver raggiunto la vera vita felice.

(5) *Epist.* 110,1.

si bonus vir es, si quietus, si temperans. Alioquin in turbam tibi a te recedendum est: istic malo viro propius es (1). La massima di Epicuro si incastona perfettamente nel contesto anneano, non vi è la minima stonatura; il filosofo stoico non sente nemmeno il bisogno di correggere o modificare la massima della scuola avversa, tanto il suo animo è compreso di questa nuova contemplazione che ha realizzato e tanto vibra all'unisono con le necessità spirituali che avevano agito in Epicuro.

Tendenza a ritirarsi in se stesso, tendenza ad evitare la folla, che aveva appreso da Panezio, si potenziano qui attraverso la lettura di Epicuro; la contrarietà per la folla appare in un gruppo notevole di passi, la cui origine è varia: molti spunti sono del fondo diatribico o anche di genuino ceppo stoico, molti altri risentono dell'influsso epicureo. Se *primum argumentum compositae mentis* è *secum morari*, ne deriva ovviamente che *quod tibi vitandum existimem* è la turba; *inimica est multorum conversatio*, che solo può dare vizi e non soltanto ad un animo ancor tenero e non ben radicato alla virtù, chè persino Socrate, Catone, Lelio avrebbero potuto subire danno dalla *dissimilis multitudo* (2). Anche l'esperienza personale di Seneca è sfavorevole alla folla: *numquam mores*

(1) *Epist.* 25,7 (i codd. hanno *tutum non sit*: il non è stato espunto da P. Thomas); cfr. *tranq. an.* 17,3; *brev. vit.* 2,5; *Epic. fr.* 209 Us. Aggiungi *epist.* 83,2 *hoc nos pessimos facit, quod nemo vitam suam respicit*. Nelle *Nat. Quaest.* 4a, pr. 20 Seneca giunge ancora più in là: *fugiendum est et in se recedendum; immo etiam a se recedendum*. Ci si guardi bene, però, di dare un senso mistico all'espressione.

(2) *Epist.* 7, 1, 2, 6. Secondo la sua consuetudine, Seneca all'esempio diatribico di Socrate ha aggiunto, non sostituito, quelli romani. Ricordo il passo di Filone, *vit. cont.* 2, 20, citato a pag. 187-88 (dove ἐπιμιξία = *conversatio* e *dissimilis* = ἀνομοίων) e *Sen. tranq. an.* 17,3. Per l'atteggiamento nei confronti della folla vedi già *de mor.* 23 Haase: *nondum es felix, si nondum te turba dimiserit*.

quos extuli refero, qualche cosa di ciò per cui egli ha trovato un equilibrio interiore (*composui*) si sconvolge, torna in lui qualche cosa di cui era riuscito a liberarsi; egli rientra peggiorato, *quia inter homines fui*. Solo consiglio salutare è *recede in te ipse quantum potes*, è *de tuo gaude, de... te ipso* ⁽¹⁾, è *fuge multitudinem, fuge paucitatem, fuge etiam unum*, questa è la ferma convinzione di Seneca: quanta la differenza dal tempo del *de tranquillitate animi*, dove si predicava di mescolare solitudine e vita tra gli uomini, non occorre sottolinearlo ⁽²⁾. Ma questa fuga fuori della società può essere solo quando si possa affidare un individuo a se stesso, quando si è fatto degno di vivere con se stesso, perchè ormai è *bonus vir* e non ha più necessità di un pedagogo spirituale, dato che tra i mali che gravano gli stolti c'è proprio anche la solitudine: *omnia nobis mala solitudo persuadet* ⁽³⁾. Quando costoro si trovano soli non fanno che pensare, preparare il male, che eccitare i propri vizi e perdono il gran bene che al saggio dà la solitudine ⁽⁴⁾. Il saggio invece è retto dalla *bona mens*, che lo fa superiore a tutto e lo isola fuori del frastuono materiale e spirituale del mondo: *Numquid tam turbidum fieri potest quam forum? ibi quoque licet quiete vivere, si necesse sit*. Ma è meglio, se si può disporre di se stessi, fuggire la vista e la vicinanza del foro, per la stessa ragione per cui è bene fuggire la folla:

⁽¹⁾ *Epist.* 7,1 e 3 (con cui si raffronti Philon. *de Abrah.* 4, 22 citato per esteso a pag. 190: ὁ δ' ἄστεϊος ... μόνωσιν ἀγαπᾷ... διὰ τὸ προβεβλήσθαι κακίαν, ἣν ὁ πολὺς ὄχλος ἀσπάζεται); 7,8; 24,6; *de mor.* 27 Haase.

⁽²⁾ *Epist.* 10,1 *Sic est, non muto sententiam: fuge etc.*; cfr. *epist.* 94, 69 *magna pars sanitatis est... ex isto coitu invicem novio procul abisse*.

⁽³⁾ *Epist.* 20,1; 58, 32; 25,7; 10,1; 25,6 e 5; 11,9; cfr. *epist.* 94, 69 *non est per se magistra innocentiae solitudo*.

⁽⁴⁾ *Epist.* 10,2 *Tunc mala consilia agitant, tunc aut aliis aut ipsis futura pericula struunt, tunc cupiditate improbas ordinant*.

la vita in mezzo al tumulto del mondo il saggio sa sopportarla, non la sceglie, non vuole mettere a repentaglio la sua saggezza. Ma d'altra parte *quid prodest nobis totius regionis silentium, si affectus fremunt?...* *Illa tranquillitas vera est, in quam bona mens explicatur* (1). Seneca attinge qui a piene mani alla diatriba cinicizzante: se ce ne fosse bisogno, lo testimoniano due passi di Dione, che corrispondono esattamente a quanto abbiamo ora citato, salvo che nell'atteggiamento diverso delle conseguenze, che in Dione è strettamente cinico. Si veda il retore greco constatare che *ιδεῖν... ἔστιν καὶ ἐν πάνυ πολλῷ θορόβῳ τε καὶ πλήθει οὐ κωλυόμενον πράττειν ἕκαστον τὸ αὐτοῦ ἔργον* e che d'altro canto *ἡ δὲ ῥεμβομένη (ψυχὴ)...οὐδὲν ἂν ὠφελῆθει ἢ οὐδ' ὑπὸ τῆς πάσης ἡσυχίας τε καὶ ἐρημίας* (2). Se poi ai passi sopra citati sulla folle solitudine degli stolti aggiungiamo, dall'epistola 10, l'aneddoto di Cratete su chi se ne sta appartato senza essere dotato di virtù, abbiamo conferma che in questa specie di sincretismo senecano ritroviamo, oltre ai vecchi elementi stoici e paneziani, oltre ai nuovi epicurei, quel fondo diatribico che sempre Seneca aveva sfruttato: non solo Cratete è uno dei personaggi che più di frequente compaiono nelle *χρεῖαι* della diatriba, ma la constatazione che la solitudine è un male per lo stolto vien essa pure di qua, come mostra il fatto che Dione si esprime anche a questo proposito con parole presso che identiche a quelle di Seneca (3).

(1) Sen. *epist.* 28,6-7; 56, 5-6. Si noti la presenza in entrambi i passi della *bona mens*.

(2) Dion. Chrys. *or.* 20,9 e 14.

(3) La *χρεῖα* di Cratete in *epist.* 10,1 citata a pag. 179, n. 1; Dion. Chrys. *or.* 20, 17 ἢ οὐκ ἐν ταῖς ἐρημίαις καὶ ἡσυχίαις, οὐκ ἐνταῦθα μάλιστα ἀνερήκασιν οἱ ἀνόητοι ἄνθρωποι ὅπως μὴδὲν διανοῶνται τῶν δεόντων, ἕτερα, πολλὰ καὶ ἄτοπα διανοήματα, οἷς ἀγαπῶσι ζυνόντες, τυραννίδας τε καὶ πλούτους καὶ ἄλλ' ἅττα θαυμαστὰ ἀναπλάττοντες αὐτοῖς; Vedi anche Castiglioni, *Motivi diatribici* in *Rend. Ist. Lomb. Scienze e Lett.* 64 (1931), 540.

L'avversione per la folla, che è formata di stolti, non è solo epicurea, ma anche stoica, perchè in Crisippo (che verrà in questo seguito da Panezio) troviamo energicamente riprovata la κατήχησις τῶν πολλῶν vista come una delle due fondamentali cause di διαστροφή o *perversio rationis* che avviene appunto διὰ τὴν κατήχησιν τῶν συνόντων: così si spiega come Seneca sia tanto contrario e calcoli come male esiziale il seguire il consiglio dei più, la voce del popolo, che *mittit nos ad longinqua bona et incerta et errantia, cum possimus felicitatem domo promere* (1). Stoico, come in fondo è stoica l'avversione per gli *aliena* (2): ma il chiudere il problema della felicità e della infelicità così decisamente nell'alternativa tra *nostra* e *aliena*, cioè tra le cose che sono in noi e abitano nel ταμιεῖον democriteo e dall'altra parte tutto ciò che ci circonda, questa decisa alternativa è propria dello spirito di Seneca, che, secondo l'insegnamento di Panezio, fonde elementi diversi in una potente crasi personale. Non aver fiducia nelle cose esterne, dunque, poichè *summum bonum extrinsecus instrumenta non quaerit*, ma sempre *sibi fidere*, che è causa e fondamento della vita felice (3).

È così che si affaccia all'uso di Seneca, e solo qui nelle lettere, un vocabolo che ci ricorda assai l'ἔνδον che da Democrito era sceso a Panezio: *domi*; il sommo bene *domi colitur*, la letizia dell'animo, quella vera e immutabile, non può che *domi nasci* (4). Che mera-

(1) S. V. F., III 229a (cfr. 229) Arn.; per Panezio cfr. S. V. F. III, 228 e pag. 117 nota; per Seneca, cfr. *vit. beat.* 1,4 e *ot.* 1,1; *vit. beat.* 2,1 e *ot.* 1,3; *epist.* 7,1; 115, 11; 94, 52 (qui citato) e vedi Pohlenz, N. G. G., 1941, p. 215.

(2) Per Crisippo (fr. 229-229a) la seconda causa di διαστροφή è διὰ τὰς τῶν ἕξωθεν πραγμάτων πιθανότητας.

(3) Sen. *epist.* 9. 15 (cfr. per l'espressione pag. 123 n. 4); 31,3; cfr. *epist.* 23,3 e 6; 59, 18. Tema già apparso in *tranq. an.* 2,2 e 11,1, il *sibi fidere* è elemento dell'αὐτάρχεια.

(4) *Epist.* 9 15; 23. 3; 72, 4 *domestica illi (sapienti)*

viglia, dunque, se a Lucilio rivolge l'esortazione *Introrsus bona tua spectent* (1)? Insomma, *ad summa pervenit... qui felicitatem suam in aliena potestate non posuit* (2). Non solo lo scopo di Seneca, che si sente anch'egli medico d'anime come il saggio di cui parla e a cui aspira, è ricerca di se stesso e acquietamento della irrequietezza umana nel proprio intimo, ma la conquista di questa interiorità spirituale nasce essenzialmente da noi, è uno sforzo nostro di conoscere noi stessi e il risultato dipende dalla nostra volontà e personalità, anche se nel procedere lungo il cammino del nostro miglioramento molto ci può giovare la scelta delle persone che ammettiamo presso di noi. Questo non ci è indicato solo dall'accento che spesso compare sulla conoscenza di sè, come quando si legge *Nunc ipse te consule* ovvero *intus te ipse considera* (3), ma dall'insistenza sulla spontaneità del ritiro: *Recede in te ipse quantum potes*, o ancora *cum secesseris, non est hoc agendum, ut de te homines loquantur, sed ut ipse tecum loquaris* (4).

Per tutte le epistole passa questo caldo entusiasmo per il ritiro in se stessi e l'abbandono delle cose esterne, del mondo esterno: Seneca non esita a mettere a frutto

felicitas; 94, 53, che è tutta epistola ricca di motivi paneziani. Veramente *domi* è già in *rem. fort.* 16,9, scritto probabilmente posteriore al *de tranquillitate animi* (Münscher, *art. cit.*, p. 62).

(1) *Epist.* 7, 12; cfr. 119, 11 *ille quem nos et populo et fortunae subduximus, beatus introrsus est*. Di qui anche come conseguenza dell'antitesi *nostra/aliena*, le contrapposizioni tra *intus, intra, introrsus* e *foris, extra, extrinsecus* (*epist.* 9, 15; 124, 23; 72, 5, oltre i già citati).

(2) *Epist.* 23,2; e ancora (75, 18) uno dei fondamentali dell'*εὐθυμία* è *in se ipsum habere maximam potestatem*.

(3) *Sen. epist.* 54, 19; 80, 10; 42, 9 *haec ergo tecum ipse versa*. Non nego che questa insistenza dell'*ipse* sia anche propria della struttura grammaticale della lingua; ma il ripetersi di tale forma acquista significato per la sua stessa frequenza, cfr. anche 94, 2; 23,3 e 6; 41,7; 75, 18. Del resto nelle lettere non risulta che accentuato l'uso dei dialoghi, v. per es. *vit. beat.* 4,2; *tranq. an.* 5,5.

(4) *Epist.* 7,8; 68,6.

gl'insegnamenti di ogni corrente filosofica, pur di cogliere quanto è più conforme alla sua attuale condizione di spirito. I particolari stoici sono, naturalmente, i meno interessanti, perchè più o meno sono già comparsi nei dialoghi ⁽¹⁾; tornano anche motivi paneziani, essi pure in gran parte già noti ⁽²⁾. Si infiltrano, invece, molto più interessanti i concetti epicurei: tutto il tono acceso con cui Seneca attacca la turba risente di certo della dottrina epicurea, benchè tale posizione non sia propria solo di essa; certe lettere,

⁽¹⁾ Cfr. *epist.* 8, 1-2 e 6 (dove s'intrecciano anche elementi paneziani): *Quod ego tibi videor interim suadere, in hoc (= secedere) me recondidi et fores clusi, ut prodesse pluribus possem. Nullus mihi per otium dies exit: partem noctium studiis vindico; 104, 16 inter studia versandum est et inter auctores sapientiae, ut quaesita discamus, nondum inventa, quaeramus (posidoniano?)*; 68, 2 (da confrontarsi con *tranq. an.* 4,4) *cum sapienti rem publicam ipso dignam dedimus, id est mundum, non est extra rem publicam etiam si secesserit, immo fortasse relicto uno angulo in maiora atque ampliora transit et caelo impositus intellegit, cum sellam aut tribunal ascenderat, quam humili loco sederit.* Ma in quest'ultimo passo c'è da vedere, anche se l'imposta, zione generale potrebbe essere crisippea, un influsso estraneo: perchè Crisippo non sarebbe mai uscito con un'espressione come quella finale (cfr. *Cic. resp.* 6, 19, 20).

⁽²⁾ Cfr. *epist.* 8, 1-2 (*vitare turbam iubet, secedere et conscientia esse contentum*) e 6 (*qui nihil agere videntur maiora agunt, humana divinaque simul tractant*); 33, 7 (negligenza del futuro); 35, 4 (*sibi constare*); 41, 9 (*secundum naturam suam vivere*); 74, 6; 94, 50 (*imbecillioribus ingeniis necessarium est aliquem praevire* (che completa *tranq. an.* 11, 1 *huic [= sapienti] non timide nec pedetemptim ambulandum est*), 53 e 72 (cfr. *brev. vit.* 4, 1); 98, 5-6 (cfr. *tranq. an.* 11, 1, cui s'aggiungono particolari della tradizione diatribica, *brev. vit.* 17, 1 e 9, 1) e 11 (cfr. *Plut.* 473C e la ἀχάριστος λήθη). Altri accenni sono talmente fusi nel contesto che è difficile estrarli a sè. Ma un dato nuovo compare in *epist.* 15, 10 *cum aspexeris quot te antecendant, cogita quot sequantur*, che torna in *Plut. tranq. an.* 10, 470 B τὸ... τοὺς ὑποδεεστέρους ἀποθεωρεῖν καὶ μὴ, καθάπερ οἱ πολλοὶ πρὸς τοὺς ὑπερέχοντα ἀντιπαρεξάγουσιν e in Favorino, π. φυγῆς (P. V. G. 11), c. 23, 41-44: τὸ <v> μὲν δὴ εὐθυμεῖσθαι ἐθέλοντα χρῆ ἐν μὲν τοῖς ἀγαθοῖς ἀφορᾶν ἐς τοὺς ἐλάττω ἀγαθὰ κεκτημένους, ἐν δὲ τοῖς κακοῖς ἐς τοὺς μάλλον δυστυχοῦντας, dove è sintomatico il verbo εὐθυμεῖσθαι. Del resto l'identico precetto compariva anche nel Περὶ εὐθυμίας di Democrito (B 107 D). S'aggiungano infine *Sen. ir.* 3, 31, 1.

in cui c'è una citazione diretta di Epicuro, ci fanno pensare con buona ragione che anche il contesto sia dovuto ad un influsso epicureo. Esempio caratteristico di questo caso è l'epistola 25, intessuta su tre massime epicuree, tutt'e tre citateci proprio da Seneca ⁽¹⁾; un altro passo ci ricorda Epicuro: *Non est ergo quod te gloria publicandi ingenii producat in medium, ut recitare istis velis, aut disputare: quod facere te vellem, si haberes isti populo idoneam mentem*, che può essere messo a confronto con Οὐδὲ ῥητορεύσει καλῶς (ὁ σοφός), con καὶ ἀναγνώσεσθαι, ἀλλ'οὐχ ἐκόντα e infine con Οὐδέποτε ὠρέχθην τοῖς πολλοῖς ἀρέσκειν. ἃ μὲν γὰρ ἐκείνοις ἤρεσκεν, οὐκ ἔμαθον· ἃ δ' ἦδειν ἐγώ, μακρὰν ἦν τῆς ἐκείνων διαθέσεως ⁽²⁾. Una sfumatura del Λάθε βιώσας compare là dove Seneca accetta il ritiro e per giunta l'oscurità nel ritiro: *neque ego suaserim tibi nomen ex otio*, subito moderato da quanto segue, *quod nec iactare debes nec abscondere*; o meglio ancora quando ammette con Lucilio: *Consilio tuo accedo, abscondete in otio; sed et ipsum otium absconde*, perchè gloriarsi del ritiro è ambizione inetta ⁽³⁾. Un ultimo attacco alla vita in mezzo alla folla e

(1) *Hoc quidem longe magnificentius est, sic vivere tamquam sub alicuius boni viri ac semper praesentis oculis; sed ego etiam hoc contentus sum, ut sic facias quaecumque facies tamquam spectet aliquis... Cum hoc effeceris et aliqua coeperit apud te tui esse dignatio, incipiam tibi permittere quod idem suadet Epicurus: "Tunc praecipue in te ipse secede etc.* Abbiamo già visto come la lettera si concluda con una sicura affermazione del ritiro. Le massime di Epicuro sono fr. 210 (Sen. *epist.* 11,8) e fr. 211 (Sen. *epist.* 25,5) citati a p. 250; la terza (fr. 209) è quella citata col primo testo di Seneca in questa nota.

(2) Sen. *epist.* 7,9; Epic. fr. 565, 564 e 187 Us. (questo ultimo vedilo in Seneca, *epist.* 29,10). Si osservi come in *idonea mens* si fondano il concetto epicureo della διάθεσις e quello paneziano della *natura proprie singulis tributa*.

(3) *Epist.* 19,2; 113, 5 *ipsam autem philosophiam non debebis iactare*; 68,1: qui il concetto viene retoricamente sviluppato con il colorito esteriore particolarmente proprio della diatriba come Seneca la coglie (per numerosi riscontri, ma piuttosto generici, su concetti e tratti stilistici più propria-

in particolare tra le vane occupazioni del mondo è lanciato nell'epistola 19: *Ita fac, oro atque obsecro:... si potes, subduc te istis occupationibus; si minus, eripe. Satis multum temporis sparsimus, incipiamus vasa in senectute colligere* ⁽¹⁾. *Numquid invidiosum est? in freto viximus, moriamur in portu.... Aliquid et pro otio audendum est, aut in ista sollicitudine procurationum et deinde urbanorum officiorum senescendum, in tumultu ac semper novis fluctibus, quos effugere nulla modestia, nulla vitae quiete contigit* ⁽²⁾. L'esortazione al ritiro è decisa e corona bene tante lettere in cui l'*otium* è stato predicato: un *otium* che è anche *secum loqui* per cercare ciò che in sè dev'essere corretto e migliorato, per potenziare quei germi di bene che sono in noi e certo non ci possono giungere dalla folla mutevole; *nihil tamen aequè proderit quam quiescere et minimum cum aliis loqui, plurimum secum* ⁽³⁾. Il precetto che già metteva in pratica Scipione, continua ad essere vivo e attivo.

Fermo resta quanto è stato acquisito nel *de otio*,

mente diatribici, si vedano Weber, *De Senecae philosophi dicendi genere* Bioneo, 1895, tenendo presente, però, che ciò che il Weber dichiara bioneo è proprio di tutta la diatriba, e A. Oltramare, *op. cit.*, p. 259-90). — Infine un ultimo passo in cui è forse riconoscibile un influsso epicureo è 104, 16 *Sic eximendus animus ex miserrima servitute in libertatem adseritur*, cui corrisponde la massima di Epicuro (fr. 199 Us., *Sen. epist.* 8,7) *Philosophiae servitias oportet, ut tibi contingat vera libertas*: ma il concetto che solo il saggio è libero è anche stoico e diatribico; qui inoltre il concetto che la vita umana è *servitus* va accostato a *tranq. an.* 10,3, in cui si dice che *omnis vita servitium est*. Ma pensare che il concetto, per quanto non diatribico, sia filtrato attraverso Panezio è azzardato.

⁽¹⁾ Cfr. *Sen. brev. vit.* 9,1.

⁽²⁾ *Epist.* 19, 1-2 e 8. Le stesse parole, che sono poi ancora quelle che intessono tutto il *de brevitate vitae*, ricompaiono in *epist.* 62,1: *Mentiantur qui sibi obstare ad liberalia studia turbam negotiorum videri volunt: simulant occupationes et agent et ipsi se occupant.*

⁽³⁾ *Epist.* 105, 6; per la cura di se stessi, cfr. *epist.* 68, 6-7, in particolare *quid in otio facio? ulcus meum curo.*

cioè l'abbandono della vita politica, e quanto aveva già preso rilievo nei dialoghi più strettamente paneziani, cioè il rivolgersi in se stessi: e di questa concezione, che rappresenta il fattore positivo di fronte a quello negativo del sottrarsi all'attività pubblica, abbiamo trattato. D'altra parte, per quanto rielaborate, le lettere devono certamente essere uno scambio reale di corrispondenza tra Seneca e Lucilio: pretendere perciò che il loro tono sia sempre eguale, che la stessa concezione di un ideale così sensibile alla situazione contingente e all'umor spirituale di chi scrive, com'è l'ideale dell'*otium*, permanga perfettamente identica da un capo all'altro della raccolta, è assurdo. Sfumature, che mutano più l'apparenza che la sostanza, ne troviamo molte: nelle epistole che citano Epicuro, come ad esempio 22,6 (che non abbiamo fin qui ricordato), appare un'inclinazione maggiore alla *γαλήνη* epicurea, tanto che Seneca stesso a un certo punto si fa rivolgere l'obiezione, che nel *de otio* era già apparsa, « *Otium, inquis, Seneca, commendas mihi? Ad Epicureas voces delaberis* » (1). Sono sfumature, perchè Seneca, pur ammirando Epicuro, rimane sempre stoico e risponde con parole che già conosciamo e che erano state scritte nella scia del pensiero di uno stoico eminente: *Otium tibi commendo, in quo maiora agas et pulchriora quam quae reliquisti* (2). Nè può accettare apertamente e senza notevoli riserve il *λάθρε βιώσας* come lo intende il volgo: non è vera l'esclamazione « *O Vatia, solus scis vivere* », che pure è così sintomatico segno dei tempi, perchè *ille latere sciebat, non vivere*. La vita ignava è morte in vita; è il volgo che calcola *otiosum... et securum et se contentum, sibi viventem* l'uomo che vive appartato (*seductum*), ma soltanto il saggio sa vivere

(1) *Epist.* 68, 10; cfr. *ot.* 1,4.

(2) *Epist.* 68, 10; *brev. vit.* 19,1; *tranq. an.* 3,2 (Atenodoro).

per se stesso e per Vazia il ritiro è come la morte: è come dire *Vatia hic situs est*. Per questo Seneca affermerà altrove che *qui latitant et torpent sic in domo sunt quomodo in conditivo* e, riprendendo il gioco di parole che gli piace, che *multum interest inter otium et conditivum* (1). Ma, nonostante l'avversione per questo secludersi che non conosce il vero vivere secondo i principi di una retta filosofia, Seneca non può non trovarsi d'accordo con Epicuro, che di altro ritiro era stato assertore, nel condannare gli estremi: *utraque res detestabilis est, et contractio et torpor*, tanto *λυττᾶν* quanto *ναρχᾶν* (2).

Ancora lo vediamo in questa medesima epistola rivestire posizioni stoicizzanti, come l'*otium litteris traditum*, di un ammanto diatribico (3). Resti ben

(1) *Epist.* 55, 3-4; 60,4; 82,2; cfr. anche 122,3. Gioco di parole che parte da una tradizione polemica anti epicurea, di cui troviamo traccia in *Plut. lat. viv.* 6, 1130B *κενοταφῶν τὸν βίον* (e 2, 1128C *αὐτὸ δὲ τὸ πρᾶγμα πῶς οὐ πονηρόν, λάθε βιώσας; ὡς τυμβωρυχῆσας;*); gioco passato poi nella tradizione retorica. Non si scordi del resto, anche il gioco *σῶμα / σῆμα* (*Plat. Gorg.* 493a), ripreso da Posidonio (cfr. *Phil. leg. alleg.* 1, 108) anche se i motivi filosofici sono diversi dai nostri.

(2) *Epist.* 82,3; *Epic. S. V.* 11; interessante è riscontrare l'aderenza verbale, chè, quanto alla condanna degli estremi, già abbiamo visto come la *μετρίοτης* democritea fosse stata scelta qual cardine del suo pensiero da Panezio e di qui fosse ben nota a Seneca.

(3) *Epist.* 82,3 *otium sine litteris mors est et hominis vivi sepultura*; 94, 72 *otium ipse suspiciat traditum litteris*; 82, 5 *philosophia circumdanda est, inexpugnabilis murus, quem fortuna nullis machinis lacessitum non transit. In insuperabili loco stat animus qui externa deseruit, et arce se sua vindicat; infra illum omne telum cadet*. Quest'ultimo passo, che rientra nel τόπος diatribico per cui la vita è *militia*, trova riscontro in due *χρεῖαι* ciniche; la prima, riportando parole di Antistene, dice (*D. L.* 6, 13): *τείχη ἀσφαλέστατον φρόνησιν: μήτε γάρ καταρρεῖν μήτε προδίδοσθαι. τείχη κατασκευαστέον ἐν τοῖς αὐτῶν ἀναλώτοις λογισμοῖς*. La seconda, riportata da Dione Crisostomo (*or.* 64, 18), riguarda Diogene: *Διογένης δὲ ὁ κύων ἀγροίκως καὶ τέλειον οὐ πολιτικῶς ἡῦχει κατὰ τῆς τύχης, <ὡς> πολλὰ μὲν βέλη ἐφείσης αὐτῷ ὡς σκοπῷ, τυχεῖν δὲ μὴ δυναμένης* (cfr. anche *Sen. const. sap.* 1,1). Come si vede, manca nella *χρεῖα* l'accenno agli *externa*; interessante

inteso che con *litterae* s'intende lo studio filosofico e che *philosophia* altro non è ormai che *otium*, come dimostra l'avvicinamento di due distanti lettere: quando a Lucilio si dice *quantum potes autem, in philosophiam recede* e lo si esorta a non *iacitare* questa stessa filosofia, non c'è differenza assolutamente da quando gli si raccomanda che non deve *iacitare* il suo *otium* (1). Il pensiero di Seneca è giunto al punto che più d'una volta la filosofia si è per lui ristretta alla pura contemplatività.

Tra tutte queste posizioni che mutano di volta in volta non sostanzialmente, ma almeno quel tanto da poterne cogliere la variazione, c'è però sempre un filo che dà loro unità; Seneca non si rivolge mai a Lucilio parlando del saggio assoluto dello stoicismo antico,

consonanza formale (e non solo formale) c'è tra *arce se sua vindicat* e *vindica te tibi* di *epist.* I, I. La filosofia (o saggezza filosofica) vista come saldo muro contro i mali che angustiano la vita umana ha una notevole diffusione: fin Marco Aurelio (8, 48, 3) ἀκρόπολις ἐστὶν ἡ ἐλευθέρα παθῶν διάνοια si trova in un contesto non esente da influsso delle posizioni paneziane e posidoniane (ἀκαταμάχητον γίνεται τὸ ἡγεμονικόν, ὅταν εἰς αὐτὸ συστραφῆν ἄρκεσθῆ ἑαυτῶ μὴ ποιοῦντι δὲ μὴ θέλει, 48, I). Il riferimento al cinismo non ammette l'origine paneziana del passo; *Sen. epist.* II 3, 27 ci convince che chi l'ha introdotta è Posidonio (vedi anche Theiler a *M. Ant.* 8, 48, p. 332). Forse sotto questo influsso è l'autore del *de liberis educandis* (8, 5E), mentre Boezio (*cons. phil.* I, pr. 3, 45 P.) *eoque vallo muniti quo grassanti stultitiae adspicere fas non sit* deriva da Seneca. Come del motivo si sia impadronita anche la retorica può mostrare *Aen. Gaz. epist.* 5 (p. 25 H.) dove, se ci si rivolge a scienza e saggezza non occorre più οὐ τείχους, οὐχ ὄπλων, οὐ φυλαττόντων φάλαγγος, perchè si tratta di un possesso sicuro e imprendibile. — L'espressione *hominis vivi sepultura* è nella tradizione retorica del gioco tra *otium* e *conditium*; per le parole in sè cfr. *Soph. Ant.* 888. ζῶσα τυμβεύειν.

(1) *Epist.* 103, 4-5 (*M. Ant.* 6, 12, 2 πολλάκις ἐπάνιθι); 19, 2. (col solito materiale, cfr. *moriatur in portu*). Per il valore di *litterae*, vedi *epist.* 14, 11 *Ad philosophiam ergo confugiendum est; hae litterae, non dico apud bonos, sed apud mediocriter malos infularum loco sunt* (cfr. 103, 4 in *huius sacrario*). Non diverso significato avrà perciò, *inter studia versandum est et inter auctores sapientiae* (104, 16).

ma discutendo, sia che tratti dell'amico, sia che parli di sè, sul προκόπτων: *mihì et tibi, qui adhuc a sapiente longe absumus*, come aveva detto Panezio, citato proprio da Seneca ⁽¹⁾. Perciò tanto spesso si accenna a un *otium* vigilato da se stessi, o da un uomo di spettabile saggezza, o dalla guida dei grandi maestri del pensiero. Un *otium* perfetto solo *perfecti viri est ac summam consecuti felicitatis humanae*, per servirsi delle parole stesse di Seneca ⁽²⁾. Ciò non toglie nulla alla convinzione di Seneca, che ben sa di non esser pervenuto alla perfetta saggezza, nè alla sua gioia di ritrovarsi in se stesso; quella gioia intima, che trabocca in un'esclamazione, di cui nessuno potrà mai negare la profonda sincerità: *Vaco, Lucili, vaco et ubicumque sum, ibi meus sum* ⁽³⁾.

* * *

La concezione della vita del saggio nello stoicismo antico dipendeva dall'asserzione che il saggio era perfetto, era l'essere più idoneo ad ogni attività: quindi anche a quella politica e persino a quella regia. Già Crisippo aveva addolcito questo principio rivolgendo la vita del saggio verso un indirizzo maggiormente meditativo; Panezio, infine, aveva segnato una svolta capitale nell'impostazione del problema della contem-

(1) *Epist.* 116, 5; accenni ai προκόπτοντες non mancano: per es. 5,1; 7,1 (cfr. *tranq. an.* 2,1); 20,1; 25,6; 71, 30 (il Heinemann, *op. cit.* 1, 3, raffronta Strabon. 787), 31 e 36; 75,8; 94,50. Anche per Aristotele e Teofrasto il θεωρητικὸς βίος era per l'uomo perfetto; per i Peripatetici il μέσος, quello che dava *beatam vitam*, non *beatissimam* era quello proprio dell'uomo saggio nella normalità dei casi (Stob. 11, 144,21 + Cic. *fin.* 5, 27, 81). Questa umana filosofia che s'accosta all'individuo e per questo rinuncia alla perfezione, lascia, però — sia essa stoica, peripatetica, o di Antioco — una certa malinconia per il crollo di quella umanità.

(2) *Epist.* 94, 50.

(3) *Epist.* 62,1.

platività con la sua εὐθυμία. Vita contemplativa non in un senso più mistico, ma certo in uno meno materialmente umano di quello cui aspira la γαλήνη epicurea, specialmente se si pensa al modo notevolmente più vivo in cui gli Stoici conservavano il senso del problema morale.

Tutto questo è rivissuto da Seneca nel corso della sua vita e nello sviluppo del suo pensiero. Di natura contrario alla vita raccolta in sè, gli eventi fortunati e fortunosi della sua carriera politica gli fanno comprendere per esperienza personale quanto siano precari i fastigi della gloria del mondo, quando si viva in una società come quella di cui Nerone era l'αὐτοκράτωρ. E il suo pensiero che nel *de tranquillitate animi* era ancora piuttosto riottoso ad accondiscendervi, si rivolge gradatamente al ritiro in se stesso. Una preparazione spirituale progressiva lo convince alla *quies*, come più tardi un'altra preparazione spirituale disporrà il suo animo alla morte. Solo quando ogni ponte con il passato è interrotto, nelle *Epistole*, Seneca è umanamente completo e sentiamo davvero in lui il maestro d'anime, perchè la sua vita è l'esempio delle sue parole.

In una delle ultime epistole Seneca racchiude così, in una breve frase, il suo concetto di vita contemplativa: *Quid est vita beata? Secura et perpetua tranquillitas* (1). Anch'egli, uscito dalle tempeste della vita, è giunto al λιμήν, dove la vita si conduce serena e tranquilla; con il conforto della lettura e della meditazione. Così anche quest'uomo, che non era riuscito in gioventù a tener fede ai propositi di vita ascetica che gli aveva insegnato Attalo, conchiude la sua travagliata esistenza nell'*otium* che non aveva compreso prima e che ora egli, fatto il passo decisivo, nell'attesa della morte

(1) *Epist.* 92,2.

che sapeva impendergli inesorabile sul capo, ha trovato unico conforto dei suoi ultimi giorni, vissuti con una serenità veramente degna del saggio cui aveva aspirato.

PARTE QUARTA

IV

Abbiamo visto in Seneca, specialmente nelle lettere, che tutti gli elementi di differente origine che portano al βίος θεωρητικός confluiscono nel pensiero e nella concezione di vita del filosofo romano. Seneca è un esempio: perchè lo stesso fenomeno avviene ormai in tutti gli scrittori dal II sec. in avanti; in tutti c'è questo fondersi di varie correnti o, meglio, digià il risultato di quella fusione, in un'unità di cultura filosofica che però filosofia non è. Non starò qui a ripetere quello che ho già citato o ricordato: ma solo accennerò come sia la poesia sia la prosa fino al VI sec. siano sensibili, dove più dove meno, a questo atteggiamento ⁽¹⁾. Anche un imperatore, che assume aspetti di filosofo e che è l'ultimo grande difensore degli ideali pagani con l'azione e con gli scritti, Giuliano, dichiara solennemente che c'ingannà chi vuol convincere che la vita filosofica non è superiore ad ogni altra cosa: εἴ τις ὑμᾶς πέπεικεν ὅτι τοῦ φιλοσοφεῖν ἐπὶ σχολῆς ἀπραγμόνως ἐστὶν ἥδιον ἢ λυσιτελέστερόν τι τοῖς ἀνθρώποις, ἠπατημένος ἐξαπατᾷ· εἰ δὲ μένει παρ' ὑμῶν ἡ πάλαι προθυμία καὶ μὴ καθάπερ φλόξ λαμπρὰ ταχέως ἀπέσβη, μακαρίους ἔγωγε ὑμᾶς ὑπολαμβάνω ⁽²⁾.

⁽¹⁾ Ricordo, come i più tardi citati nel corso della ricerca, Mariano (ca. III, pag. 183) ed Enea di Gaza (cap. III, pag. 185 n.2 e 277 n.).

⁽²⁾ Iul. imp. *epist.* 54,1, p. 373 Herch.

Non è necessario sottolineare che il filosofare (già in Seneca equivalente alla vita contemplativa) ormai non è concepito che come una condizione determinata e stabile della vita individuale; anzi, se il suo ideale traversa la nostra vita come una fiamma luminosa, ma effimera, non può darci la beata felicità.

A questo complesso di condizioni cui non si sottraggono nemmeno i cristiani, si sottrae almeno in gran parte il neoplatonismo. Questa scuola, che è viva profondamente solo in Plotino, partendo da Platone — di cui ritiene di dare la genuina interpretazione — ha assunto una posizione tale che investe (pur in uno sforzo mirabile di "ellenicità") di profonde, intime tonalità mistiche il corpo del pensiero. Plotino risente notevolmente dell'insegnamento di Ammonio Sacca e, forse ancor più, di quell'impalpabile pulviscolo mistico che, diffusosi dall'Oriente e rielaborato in quel gigantesco crogiuolo di religioni e di pensiero che fu l'Egitto, aveva penetrato tutto l'ambiente della scuola di Alessandria. Plotino è, però, tale figura che dà la sua impronta personale a tutto questo mondo mistico come pure a quel mondo tradizionale che giunge fino a lui. Vedere com'egli s'atteggia in questo problema esce dai limiti del quadro che mi sono delineato, per le medesime ragioni per cui ho escluso Platone e il primo Aristotele, e per qualche altra in più. Ma vorrei qui solo brevemente accennare ad alcuni dati che possono mostrare la continuità dell'ideale contemplativo che abbiamo fin qui seguito.

Anche Plotino ammette l'apatia del saggio e non è improbabile che essa, possesso originale dell'essenza dell'anima, derivi dall'apatia stoica; c'è per altro ben espressa in Plotino l'intenzione che questa apatia serva a sgombrare dall'influsso delle affezioni del corpo il nostro giudizio e la nostra rappresentazione, sì da portarci, come ultimo grado di una vita secondo lo

spirito, al ὁμοιωθῆναι τῷ θεῷ (1). Torniamo al vecchio ideale platonico del *Teeteto*, le cui belle pagine riecheggiano spesso nel pensiero di Plotino l'immagine di quel saggio che fugge di quaggiù: Φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα... Πατρὶς δὴ ἡμῶν, ὅθεν παρήλθομεν, καὶ πατὴρ ἐκεῖ, cioè fuori del mondo. A questa fuga non ci serviranno nè piedi, nè carro tirato da cavalli, nè nave, ma tutto questo dev'esser gettato e non bisogna guardare (βλέπειν), ma, come uno che chiuda gli occhi, risvegliare un'altra vista, che tutti abbiamo, ma così pochi usiamo: ἀλλ'οἷον μύσαντα ὄψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγεῖραι, ἣν ἔχει μὲν πᾶς, χρωῶνται δὲ ὀλίγοι (2). La contemplazione deve giungere ad essere "visione", ἐνδον ὄψις, ὄραν (3): ma allora è estasi e come tale è inammissibile per il pensiero ellenistico che, da Aristotele in poi, aveva dato corpo al θεωρητικὸς βίος. Così pure il concetto di una gerarchia di contemplazioni — ognuna modello all'inferiore, che è sempre più debole della superiore, fino a giungere alla più bassa, le cose sensibili — e l'ascesa dalla più bassa contemplazione alla più perfetta, fino all'identità del contemplante col contemplato (4), sono cose che nella concezione contemplativa fin qui seguita non han senso. Significa qualche cosa — e qualche cosa di divinamente grande — solo in un mondo mistico.

Tutta la posizione di Plotino riflette questo atteggiamento mistico, che non è affatto consono nemmeno a Platone, il quale — mistico nell'animo — lasciava questo mondo per strappare al divino, all'immutabile il modello e giungere ad un'azione perfetta che direttamente derivasse dall'immediata contemplazione del Bene e delle idee: un agire quaggiù, per così dire,

(1) Porph. *abst.* 2, 43, 34.

(2) Plot. *enn.* I, 6, 8, 16-17 e 21-27 Henry-Schwizer.

(3) Plot. *enn.* I, 6, 41, 1 (e tutto 42); 3, 8, 9, 32 H.-Sch.

(4) Plot. *enn.* 3, 8.

con gli occhi fissi lassù. Ora questo agire quaggiù, il πολιτεύεσθαι, è del tutto ignoto al supremo ideale del neoplatonismo; troppo corrotto trova questo mondo e il suo idealismo è troppo elevato per accogliere contatti con un organismo senza valore come il suo mondo contemporaneo. Per questo chi s'occupa di affari pubblici vien meno ai precetti della scuola ⁽¹⁾, che definiscono il potere e tutto ciò che ad esso si connette come fatti indifferenti: ἀρχὰς δὲ ἀποθήσεται (ὁ σοφός), come tutto ciò che riguarda il corpo ⁽²⁾, perchè nel nostro corpo, in quanto materia, è il male e la catarsi è appunto cercare di separarsi dal corpo quanto più si può ⁽³⁾. Appunto per il raggiungimento di questa catarsi Plotino dà valore alle virtù pratiche, tant'è vero che ἡ ἄρα πρᾶξις ἔνεκα θεωρίας καὶ θεωρήματος, « è a causa della contemplazione e del suo oggetto » e chi si dà alla vita attiva vuole raggiungere lo stesso τέλος della contemplazione, ma per incapacità di dirigersi per la via retta (ἐξ εὐθείας) cerca di giungervi per un ben più lungo cammino ⁽⁴⁾.

Esempio caratteristico di questa concezione è Rogaziano, un ^{senatore} amico di Plotino, il quale per disgusto di questa vita tutto lasciò, beni, schiavi, onori; con sapore di aneddoto Porfirio aggiunge che, mentre come pretore stava per muovere in testa ad una processione, lasciò tutto a mezzo ⁽⁵⁾. È interessante

⁽¹⁾ Porph. *abst.* 2, 43 (e 33); Ἀφορμ. 32; Bidez, *Vie de Porphyre*, pag. 48 e 68, n. 1.

⁽²⁾ Plot. *enn.* 1, 4, 7, 18-20; 14, 20 H.-Sch.

⁽³⁾ Plot. *enn.* 1, 2, 5, 1-5 H. Sch.: τοῦτο (ἡ κάθαρσις) δὲ ἐστὶ μάλιστα ζητεῖν... τὸ χωρίζειν ἀπὸ σώματος ἐπὶ πόσον δυνατόν.

⁽⁴⁾ Plot. *enn.* 3, 8, 6, 1-3 H.-Sch.; Pohlenz, *Die Stoa*, I, 396. Il Cilento traduce θεωρίας καὶ θεωρήματος con « per amore di una contemplazione e di una visione », che permette d'esser inteso ambiguamente; forse meglio il Bréhier « pour contempler et pour avoir l'objet à contempler ».

⁽⁵⁾ Porph. *Vit. Plot.* 7, 31-37 H.-Sch.; Porfirio aggiunge che Plotino con molte lodi lo propose come esempio a coloro che si dedicavano alla filosofia.

osservare lo squilibrio interiore che appare in questa decisione repentina, che tutta la tradizione sia epicurea, sia eutimistica non avrebbe mai ammesso: ma che invece concorda così bene con l'ideale cristiano espresso dalle parole di Gesù: ἀκολουθεῖ μοι καὶ ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκροὺς (1). La conclusione di Plotino, la sua « fuga da solo a solo », con tutto l'ardore di una ascesa, μόνος ἀναβεβηκῶς verso τὸ καθ'αὐτὸ μονοειδέες, verso l'Uno, è che questa è la vita degli dei, degli uomini divini e felici: ἀπαλλαγὴ τῶν ἄλλων τῶν τῆδε, βίος ἀνήδονος τῶν τῆδε, φυγὴ μόνου πρὸς μόνον (2).

Quest'ascesa per cui l'anima umana raggiunge grado per grado l'Uno ricorda da vicino quella di Agostino, che sul far dell'alba sale dalla contemplazione delle cose terrene fino a quella del perfettissimo eterno (3): ma l'una e l'altra non hanno rapporto con quella serenità dell'anima che l'uomo dei secoli passati aveva raggiunto raccogliendosi intimamente in se stesso, distaccandosi dal mondo attivo che travolgeva ogni calma, senza però uscirne, cercando anzi i rimedi nell'ambito stesso delle sue forze umane. Apatia, serenità del saggio, superiorità al mondo materiale; anche la sua intima pace sono elementi che provengono dalla Stoa e il saggio di Plotino è quello stoico, con

(1) Mt. 8, 22; cfr. Mc. 1, 17-18 (καὶ εὐθέως ἀφέντες τὰ δίκτυα, ἀκολούθησαν αὐτῷ di Pietro e Andrea); 2, 14 (di Matteo).

(2) Plot. *enn.* 6, 9, 11, 48-51; 9, 4, 22-23; 9, 3, 43 Bréh.: di quest'ultimo passo già il preannuncio in 6, 9, 4, 16 (cfr. inoltre Numenio d'Apamea, *apud* Euseb. *praep. evang.* 11, 22, ὁμιλεῖσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον); per l'espressione cfr. alcune interessanti osservazioni di E. Peterson, *Herkunft und Bedeutung der MONOS ΠΡΟΣ ΜΟΝΟΝ Formel bei Plotin*, in *Philol.* 88 (1933), p. 30 sgg. (spec. p. 34-35).

(3) Aur. August. *conf.* 9, 10.

alcuni tocchi diatribici ⁽¹⁾: ma la innovazione che nell'uso e nel significato questi vocaboli e questi concetti subiscono presso i neoplatonici, muta profondamente il rapporto con lo stoicismo, perchè tutt'altro è questo spirito di asceti.

* * *

A maggior ragione è mia intenzione non entrare espressamente in una trattazione metodica ed esauriente delle posizioni che il Cristianesimo ha avuto nei riguardi della vita contemplativa. La profonda differenza che separa il mondo pagano da quello cristiano dipende dalle origini e dalle fonti che quest'ultimo ha dinanzi ai suoi occhi: un poderoso complesso di libri sacri si offre agli scrittori cristiani e il primo cibo, quello essenziale, viene attinto di qui. Questo non va scordato neppure per quelli tra di loro che accettano e sfruttano la cultura retorico-filosofica, in cui il più delle volte si sono formati. Mi limiterò, dunque, scorrendo qua e là e cogliendo a caso, a mettere in luce alcuni elementi che sono la continuazione di quella cultura e che con un lavoro d'intarsio, quasi sempre abile assai, appaiono frammisti alle citazioni dei testi sacri o alle derivazioni da essi.

Già i *Vangeli* offrivano spunti che permettevano il fiorire di pensieri contemplativi, quando il Cristianesimo prese a rivolgersi al βίος θεωρητικός senza disdegnarne i motivi pagani. Dice Gesù nella parabola del seminatore: coloro che seminano tra le spine, οὗτοι εἰσιν οἱ τὸν λόγον ἀκούσαντες, καὶ αἱ μέριμναι τοῦ αἰῶνος καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ

(1) Cfr. Pohlenz, *Die Stoa*, I, 396; Plot. *enn.* I, 4, 12, 7-10; II, 3 e 7-10 H.-Sch. (per cui il Bréhier cita Epict. 3, 22, 38 a proposito di εἰς ἔσω e 3,3; 3, 20 a proposito di τὰ ἔξω, ma altri esempi si potrebbero aggiungere).

ἐπιθυμῖαι εἰσπορευόμεναι συνπνίγουσιν τὸν λόγον καὶ ἄκαρπος γίνεται (1). Termini che dovevano apparire consueti alle orecchie dei Gentili (come μέριμνα πλοῦτος, ἐπιθυμῖα) si accompagnano ad espressioni che il mondo non cristiano non aveva mai conosciuto, come αἰὼν nel senso di "vita di questo mondo" (e nello stesso senso βίος in Luca); ma il concetto dei mali che penetrano nell'uomo e soffocano il verbo non doveva suonar loro nuovo, perchè s'adattava bene agli atteggiamenti che tutta la predicazione stoica aveva preso di fronte alle cose esteriori (τὰ ἔξωθεν). Del resto, dove, si poteva meglio innestare il concetto del ταμιεῖον di beni e di mali, che da Democrito era sceso per tutta la tradizione? ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας προφέρει τὸ ἀγαθὸν καὶ ὁ πονηρὸς ἐκ τοῦ πονηροῦ προφέρει τὸ πονηρὸν (2). Il vangelo di Marco ci testimonia ancor più decisamente questa affermazione di Gesù: οὐδέν ἐστιν ἔξωθεν τοῦ ἀνθρώπου εἰσπορευόμενον εἰς ἑαυτὸν ὃ δύναται κοινῶσαι αὐτόν· ἀλλὰ τὰ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενά ἐστιν τὰ κοινοῦντα τὸν ἄνθρωπον; lo contamina infatti perchè ἔσωθεν γὰρ ἐκ τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων escono i cattivi pensieri, gli adulteri, i furti, gli omicidi, gl'inganni, l'impudicizia, la superbia, la stoltezza e tutti gli altri mali (3). Se sostituiamo al cuore l'anima, vediamo che il concetto di ἔνδον si può perfettamente sovrapporre alle parole del Messia.

Su questo tema il vangelo di Marco non ci offre

(1) Mc. 4, 18-19; cfr. Mt. 13,22; Lc. 8, 14 (dove τοῦ αἰῶνος è sostituito da τοῦ βίου).

(2) Lc. 6, 45; cfr. Mt. 12, 34 ἐκ τοῦ περισσεύματος τῆς καρδίας τὸ στόμα λαλεῖ, cui segue il testo di Luca.

(3) Mc. 7, 15-27; cfr. Mt. 15 e 16-20. La polemica del Cristo parte qui dall'usanza farisaica di lavarsi le mani prima del pasto, per non restare contaminati, ma la parte che i pagani potevano meglio afferrare è l'affermazione in sé: e realmente è questa che ha valore nella predica di Gesù.

altri spunti, ma in Luca leggiamo di nuovo qualche cosa che molto ci interessa: Νῦν ὑμεῖς Φαρισαῖοι τὸ ἐξῶθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τοῦ πίνακος καθαρίζετε, τὸ δὲ ἔσωθεν ὑμῶν γέμει ἀρπαγῆς καὶ πονηρίας. Ma tutto il passo è un violento attacco contro l'apprezzamento dei beni esterni, che non valgono nulla in confronto all'amor di Dio (1). Non si pensi, però, che tra questi passi, quello in cui il bene vero è dentro di noi e quello secondo cui i beni esterni entrando dall'esterno soffocano il verbo, ci sia contrasto: in Mc. 7,15 Gesù fa aperto riferimento all'usanza ebraica di evitare i cibi impuri e così si spiega la dichiarazione che ciò che vien dall'esterno non ci contamina. Aggiungo, anzi, che anche nel mondo stoico, precisamente in Panezio, appare la medesima discordanza verbale: τὰ ἐξῶθεν anche là sono causa di male, eppure in noi è la fonte dei beni e dei mali; in entrambe le concezioni vale il principio che il contatto con i mali esterni irrita quanto di male c'è in noi, tema che verrà poi largamente trattato dai Padri della Chiesa. Come pure sarà sviluppato più tardi il tema dell'abbandono delle persone che ci sono legate da vincoli terreni: seguire il Cristo vuol dire odiare il padre e la madre, la sposa e i figli; i fratelli e le sorelle, vuol dire — e questo è il punto più alto — rinnegare se stessi (2). Per questo tra gli scrittori cristiani non potrà più apparire il vecchio tema del *sibi fidere*, perchè ormai diverrà *Deo fidere* (3). E nel senso che il bene sovrano del nostro intimo è appunto Dio intenderà la successiva cristianità il passo di Luca: ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς

(1) Lc. 11, 39-43; del resto già in Mc. 4, 19 era apparso il ripudio dei beni esterni.

(2) Lc. 14, 26: ἔτι τε καὶ τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ (μισεῖ); Mc. 8, 34 ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν. Si ricordi, come pura e fortuita coincidenza di concetti che hanno un'origine del tutto indipendente, Sen. nat. quaest. 4a, pr. 20 *immo etiam a se recedendum est*.

(3) Cfr. Paul. 2 Cor. 1,9; Wendland, *op. cit.*, p. 235.

ὕμῶν ἐστὶν (1): già in questo senso l'intende uno degli apocrifi, quando afferma καὶ ἡ βασιλευία τῶν οὐρανῶν ἐντὸς ὑμῶν [ἐ]στὶν [καὶ ὅστις ἂν ἑαυτὸν] γνῶ, ταύτην εὐρή[σει] (2).

Ora tutto questo porta a un dispregio dei beni terreni che è reso più evidente e più intenso dal fatto che non qui è la vera vita, ma è quella che ci attende oltre la morte del corpo, presso il Padre celeste: a questa vita tende l'uomo buono, colui che nel Cristo ha riconosciuto Dio e vuole vivere secondo il suo insegnamento. Appare chiaro che dispregio dei beni terreni vuol dire ricerca di qualche cosa che di essi non si serve, anzi li getta lungi da sé, come materia satanica che solo può portarci al peccato e invescarci in lacci che non ci permettono di mirare alla vera vita. Nasce di qui un nuovo θεωρητικὸς βίος, che nei *Vangeli* non trova un'esplicita espressione; ma un chiaro modello la nuova fede ve lo trova: come il mondo pagano aveva trovato in due fratelli, Zeto e Anfione, i campioni dei due βίοι, così il mondo cristiano ritrova i modelli in due sorelle, Marta e Maria. Tutta la cristianità può far sue le parole di Gesù: Μάρθα, Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλά, ὀλίγων δέ ἐστι χρεία ἢ ἐνός· Μαριὰμ γὰρ τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο, ἣτις οὐκ ἀφαιρήσεται αὐτῆς (3): di una sola cosa abbiamo bisogno e questa l'ha colta Maria contemplando la verità seduta ai piedi del Salvatore.

Ma quando questi non è più tra noi a farci luce, a darci forza e fede colla sua parola e la sua presenza? Come allora ritrovare la via per raggiungere la con-

(1) Lc. 17, 21; a conforto del senso concreto ("tra di voi") si confronti Io. 1, 14; 1, 26; 12, 35; Paul. 2 Cor. 1, 19.

(2) Pap. Oxyr. 654, l. 15-17; τῶν οὐρανῶν, non τοῦ Θεοῦ è richiesto dalla lacuna; ma l'espressione non è peregrina. L'ultimo supplemento è reso sicuro da quanto segue nel papiro (l. 18-20): ἑαυτοὺς γνῶσεσθε e γνῶ<σε>σθε ἑαυτοὺς.

(3) Lc. 10, 41-42.

templazione di Dio? Ancora una volta l'esempio di Gesù: καὶ πρῶτ' ἔννυχα λίαν ἀναστὰς ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν εἰς ἔρημον τόπον κάκεῖ προσεύχεται (1). Come quest'esempio della preghiera nella solitudine incontrerà successo nel Cristianesimo dal IV sec. in poi, lo dimostra il monachesimo.

La predicazione di Gesù non ha rapporti con l'ellenismo, nasce anzi da premesse che trovano la loro giustificazione nel mondo e nella concezione del giudaismo; ma, se pure Gesù è « ein Kind seiner Zeit und ein Sohn seines Volkes », è anche vero che la luce di cui risplende è tutta sua propria (2). Eppure le sue parole hanno in loro qualche cosa di tanto sublime e tanto umano, che parlano anche fuori della sfera del giudaismo: anzi in esse il mondo stanco che cerca una parola nuova la trova e in essa ha fede. Parola nuova, ma che ha sufficienti addentellati con i bisogni del tempo perchè, una volta superato l'antagonismo tra cultura pagana e fede cristiana, si possa giungere ad una feconda fusione delle due concezioni. Come abbiám visto, questi addentellati esistevano anche per un rinnovamento del βίος θεωρητικός.

* * *

Altra fonte sacra per il Cristianesimo sono gli altri scritti neotestamentari; tra di essi, gli *Atti* sono totalmente privi di spunti che ci possano servire per la nostra ricerca e la cosa non ci meraviglia, perchè il tema della contemplatività non era certo di quelli che preoccupavano un apostolo che mirava solo a diffondere la sua fede. E siccome problemi del genere possono venire a galla durante la conferma- zione dei

(1) Mc. 1, 35. La solitudine come ἀνάπαυσις anche in Mc. 6, 31: ma in senso concreto.

(2) Wendland, *op. cit.*, p. 213.

convertiti nella nuova fede, è pure logico che esso appaia invece nelle *Epistole* di Paolo; veramente il grande apostolo non arriva mai a contrapporre l'attività politica ad un ritiro nella quiete di se stessi, ma alla vita generale di questo mondo contrappone quella celeste che ci attende dopo morte. Perciò il tema dell'abbandono dei beni terreni ha tutto un altro tono e anche la terminologia, come già nei *Vangeli*, è — almeno in parte — mutata da quella propria della contemplatività terrena: τὰ τοῦ κόσμου, ovvero ὁ αἰὼν οὗτος, τὰ τοῦ βίου, τὰ κατὰ σάρκα (1), che si sostituiscono negli scrittori cristiani del III e specie del IV sec. ai termini pagani, o pure vivono accanto ad essi, indicano i beni e i mali di questa vita, che è morte in confronto alla vera vita.

L'affermazione più generale è che il Regno di Dio è superiore ad ogni potere umano (2): dico generale, perchè non ha diretta attinenza colla vita contemplativa, ma pone nettamente distinti e differenziati due piani di valori; è logica conseguenza perciò che ἡμῶν τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει (3). Sgorgano di qui le appassionante esortazioni dell'Apostolo: τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, fino ad affermare Νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς (4); o ancora, con uno spunto nettamente diatribico, οὐδεὶς στρατευ-

(1) Cfr. rispettivamente 2 *Cor.* 7, 10; 1 *Tim.* 6,7; *Tit.* 2, 12; *Eph.* 2,2 dove appare anche αἰὼν (κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου), che è già in *Mc.* 4, 18, *Lc.* 20, 34, *Mt.* 13, 22; in Paolo ricordo di aver trovato βίος in questo senso solo in 2 *Tim.* 2,4 (vedilo, però in *Lc.* 8, 14), ma c'è anche βιωτικά in 1 *Cor.* 6,3 e 4; infine non solo κατὰ σάρκα (2 *Cor.* 1, 17; 5, 16; 10, 3; 11, 18; *Phil.* 3,3 etc.), ma anche σαρκικοί gli uomini che s'attaccano a questo mondo (1 *Cor.* 33) o la saggezza terrena (2 *Cor.* 1, 12). Per gli altri testi apostolici, v. per es. *Iac.* 4,4; 1 *Io.* 2, 15 e 16. Si confrontino infine i termini latini *saculum* e *mundus* nei Padri latini.

(2) *Eph.* 1, 20-21.

(3) *Phil.* 3, 20.

(4) *Col.* 3,2 e 5.

όμενος ἐμπλέκεται ταῖς τοῦ βίου πραγματίαις, ἵνα τῷ στρατολογήσαντι ἀρέσῃ ⁽¹⁾. Infine l'incalzante domanda: εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου, τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε; Perchè dovremmo curare questi beni? e l'Apostolo riprende un motivo biblico che avrà infinita fortuna in tutta la patristica e poi scorrerà per tutta la letteratura ascetica medievale latina: οὐδὲν εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, ὅτι οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι δυνάμεθα ⁽²⁾. Nel distacco delle cure terrene, nel rivolgere animo e pensiero a Dio, nell'agire prendendo come modello Gesù Cristo ⁽³⁾ consiste il rinnovamento dell'uomo, che non è uniformarsi a questo mondo, ma trasformarsi attraverso il rinnovamento della propria mente ⁽⁴⁾: proprio rinnovamento è, perchè bisogna, ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον, ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ Θεὸν κτισθέντα ⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ 2 *Tim.* 2,4; è la *militia Christi*, trasformazione del tema diatribico che la vita è tutta come un servizio militare (v. ciò che si è detto a 240 nota 3): per tale tema cristianizzato, che avrà poi larga fortuna, cfr. anche 2 *Cor.* 10, 3-5 ed *Eph.* 6, 11-17. Quest'ultimo passo è essenziale, perchè ci indica come al tema Paolo giungesse attraverso gli spunti giudaici, che pressochè nulla avevano a vedere con il concetto diatribico, impregnati come sono di spirito ebraico (cfr. *Is.* 59, 17 e, meno aderente, 11, 15). Anche l'immagine che segue in Paolo è diatribica (l'ἀγὼν e lo στέφανος, cfr. anche 1 *Cor.* 9, 24-25; 2 *Tim.* 4,7) e può essere avvicinato a *Luc. Anach.* 13; altri spunti più oltre. Per la diatriba e il pensiero cristiano, cfr. *Wendland, op. cit.* p. 95; p. 356-58 e *Norden, Kunstprosa*, p. 506, n. 1. Aggiungerei che non va dimenticato l'apporto di Filone, che ha uno stile notevolmente diatribizzato.

⁽²⁾ *Col.* 2, 20; 1 *Tim.* 6,7; *Iob.* 1, 21; *Eccl.* 5, 14. A dargli grande diffusione in Occidente ha certo contribuito il *de contemptu mundi* di papa Innocenzo III.

⁽³⁾ *Eph.* 5,1 γίνεσθε ὡς μιμηταὶ τοῦ Θεοῦ (Altrove consiglia di non imitare lui ma Cristo). Non ritengo che si possa creare un parallelo tra l'insegnamento paolino e il "modello" stoico, in Seneca, per esempio.

⁽⁴⁾ *Rom.* 12,2 καὶ μὴ συνσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς.

⁽⁵⁾ *Col.* 3,9 + *Eph.* 4, 24 (dove al v. 23 si trova un significativo ἀνανεοῦσθαι). La questione dell'autenticità o meno delle singole epistole non ha a che vedere con la nostra ricerca.

Da questo rinnovamento derivano considerazioni che ci possono interessare; sommamente importante la distinzione tra l'uomo esteriore e quello interiore: εἰ καὶ ὁ ἕξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ' ὁ ἕσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρα καὶ ἡμέρα (1). Certo di qui si è ispirato Agostino quando, fondendo Paolo con un concetto che da Panezio si era ormai diffuso fino a farsi comune nella cultura occidentale, poneva *in interiore homine* la verità (2). Quest'uomo di dentro che solo ha valore porta a un'insistenza che, pur differendo notevolmente dall'εἰς ἑαυτὸν paneziano (e non solo per la opposta concezione da cui traggono origine Paolo e il filosofo stoico), può ben prestarsi in seguito a creare un ponte tra i due mondi. L'Apostolo precisa e distingue: quando dice μὴ τὰ ἑαυτῶν σκοποῦντες, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐτέρων ἕκαστοι vuol mettere in guardia contro l'egoismo (3); ma un vero raccoglimento in se stessi raccomanda a Timoteo: ἔπεχε σεαυτῷ καὶ τῇ διδασκαλίᾳ, ἐπίμενε αὐτοῖς τοῦτο γὰρ ποιῶν καὶ σεαυτὸν σώσεις καὶ τοὺς ἀκούοντάς σου (4).

Se teniamo presente che il fine ultimo dell'insegnamento sacro è ἀγάπη ἐκ καθαρᾶς καρδίας καὶ συνειδήσεως ἀγαθῆς καὶ πίστεως ἀνυποκρίτου (5), abbiamo colto lo spirito più intimo e più umanamente vivo del grande apostolo: sopra tutto amore, Dio stesso è amore; ma amore che nasce da purezza di cuore, da buona

dato che è certo che gli scrittori cristiani le reputarono autentiche. Sulla questione, vedi Wendland, *Die urchristliche Literaturformen*, p. 358-67.

(1) 2 Cor. 4, 16; εἰς τὸν ἕσω ἄνθρωπον in Eph. 3, 16.

(2) Aur. August. *ver. relig.* 72.

(3) Phil. 2,4; in senso consimile Phil. 2, 21 οἱ πάντες γὰρ τὰ ἑαυτῶν ζητοῦσιν, οὐ τὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ e allo stesso modo μὴ ἑαυτοῖς ἀρέσκειν (Rom. 15,1) non ha nulla di accostabile al *sibi placere* stoico.

(4) 1 Tim. 4, 16.

(5) 1 Tim. 1,5.

coscienza di sè, da fede schietta. Amore e fede sono due elementi profondamente cristiani e non trovano un corrispondente nel mondo del pensiero filosofico pagano; ma al cuore (che già ha un notevole peso nei *Vangeli*, e proprio nel senso cui ora accenniamo) risponde la ψυχή dei Greci, o meglio spesso quell'intimo di cui abbiamo così a lungo parlato a proposito degli stoici: basti come esempio quando Paolo dice che τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας αὐτοῦ φανερὰ γίνεται (1). La συνείδησις, su cui l'accento cade con una intensità e insistenza forse pari all'amore e alla fede, è la stessa che appare in Filone e in Seneca; che anzi nei *Vangeli* non appare mai ed è forse dovuta proprio ai contatti con un mondo diverso da quello strettamente giudaico. Direi che di tutti gli elementi che gli scritti neotestamentari hanno in sè (originali o rielaborati), tali da permettere un accostamento al paganesimo, questo è forse il più fortunato, perchè anche Filone e non solo la tradizione greca lo portano in sè (2).

Non mi resta oramai che indicare alcuni altri spunti, che hanno dei contatti con temi diatribici o eutimistici, che ci sono già noti attraverso la tradizione greca e latina. Abbiamo già notato la presenza insistente del paragone tra la vita cristiana e la vita militare (3);

(1) 1 Cor. 14, 25; l'espressione è già biblica, cfr. Deut. 2, 47; si possono aggiungere, per es., 2 Cor. 1, 22 ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν; 4, 6; 5, 12; Col. 4, 7. S'aggiunga pure 1 Petr. 3, 4, dove ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος è coincidente con ὁ ἔσω ἄνθρωπος di Paolo.

(2) I passi in cui compare la συνείδησις sono numerosissimi: segnalò Rom. 2, 15 e 9, 1 (συνμαρτυρούσης τῆς συνειδήσεως); 1 Cor. 8, 7 e 10; 2 Cor. 5, 11; 1 Tim. 3, 9; Tit. 1, 15 (μεμύνηται καὶ ὁ νοῦς καὶ ἡ συνείδησις). Anche 1 Petr. 3, 16 e 21.

(3) Poco più sopra a pag. 294; notare 1 Tim. 1, 18 dove due motivi diatribici si sommano, dato l'apparire del paragone vita = navigazione: ἵνα στρατεύῃ ἐν αὐταῖς τὴν καλὴν στρατείαν, ἔχων πίστιν καὶ ἀγαθὴν συνείδησιν, ἣν τινες ἀπώσαμενοι περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν. Per i motivi diatribici cfr. Bultmann, *Der Stil der paulinische Predigt u. d. kynisch-stoische Diatribe in Forsch. zu Rel. u. Lit. d. Alten u. Neuen Test.* 1910.

altrettanto logico è trovare cenni ed espressioni che deprezzino il corpo: ὀστράκινον σκεῦος ο σκῆνος (1). Non può essere accostato altro che in parte ad elementi diatribici, invece, ἐν πᾶσιν ἀναλαβόντες τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως, ἐν ᾧ δυνήσεσθε πάντα τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ τὰ πεπυρωμένα σβέσαι, che ricorda una χρεῖα di Diogene, ma trova i suoi elementi anche nella tradizione biblica (2). Una larga eco nel mondo diatribico ed eutimistico aveva il paragone tra l'anima presa dalle passioni e le tempeste del mare; Paolo lo riprende, come pure Giacomo, il più diatribico tra gli scrittori del Nuovo Testamento, e di qui trova diritto di cittadinanza nella letteratura cristiana, che lo svilupperà ampiamente con un continuo trapasso dall'uno all'altro mondo. Raccomanda Paolo: μηκέτι ὤμεν νήπιοι, κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας ἐν τῇ κυβία τῶν ἀνθρώπων e Giacomo rincalza ὁ γὰρ διακρινόμενος ἔοικεν κλύδωνι θαλάσσης ἀνεμιζομένῳ καὶ ῥιπιζομένῳ (3). Sempre in questo ambiente siamo — ma ammettere un diretto influsso in questo caso è problematico — quando l'Apostolo sostiene che φθειροῦσιν ἡθῆ χρηστὰ ὀμιλῖαι κακαί: del valore negativo della *conversatio malorum* o *dissimilium* avevano già parlato Seneca e Filone più di tutti (4). Invece troppo laterali rimangono gli accenni alla tranquillità della vita, perchè valga la pena di ricordarli, salvo uno, in cui può essere intravista una concezione che starà

(1) 2 Cor. 4,7: Ἔχομεν δὲ τὸν θησαυρὸν τοῦτον ἐν ὀστράκινοις σκεύουσιν e ancora 1 Thess. 4,4; 1 Petr. 3,7; Barnab. epist. 21,8 (σκεῦος); σκῆνος (2 Cor. 5,1 e 4) è già in Democrito e nell'Assioco 366 A.

(2) Eph. 6,16 (per l'immagine anche 6, 13; 1 Thess. 5,8; 1 Petr. 5,9); per la χρεῖα di Diogene cfr. cap. III, p. 276 e n.3; v. Is. 59, 17; θυρεὸν in Is. 31,5 (secondo Aquila).

(3) Eph. 4, 14; Iac. 1,6. Sui rapporti tra Giacomo e la diatriba, v. Geffcken, *Kynika u. Verwandtes*, p. 45 sgg. e Wendland, *Die urchrist. Literaturformen*, p. 370-71.

(4) 1 Cor 15, 33; Sen. *tranq. an.* 17,3; Phil. *vit. contempl.* 2, 20.

poi alla base della vita monastica: l'esortazione a φιλοτιμεῖσθαι ἡσυχάζειν καὶ πράσσειν τὰ ἴδια καὶ ἐργάζεσθαι ταῖς χερσὶν ὑμῶν (1). Su un altro punto gli scrittori cristiani si atterrano alla parola di Paolo, riguardo cioè al matrimonio; implicitamente i *Vangeli* lo avevano abbassato ad un livello inferiore, quando in essi si leggeva che gli uomini al momento della resurrezione dei morti οὐτε γαμοῦσιν οὐτε γαμίζονται, ma sono come gli angeli nei cieli (2), ed ora Paolo si mantiene nella stessa posizione riconoscendo il privilegio di un'assoluta superiorità alla verginità: arriva anzi ad aggiungere, a proposito del matrimonio, con massima circospezione « questo vi dico per indulgenza, non per comando » e conclude che « chi dà in isposa la propria figlia fa bene; che non la dà in sposa fa meglio » (3). Anche Giovanni Crisostomo, da poco tornato dal suo ritiro nella solitudine e ancor tutto ardente di spirito ascetico, non oserà andare più oltre e si limiterà a trovare migliore lo stato di verginità che il matrimonio (4).

A concludere questa rapida scorsa degli scritti del Nuovo Testamento, si potrebbe scegliere un passo della *Epistola prima* di Giovanni che riassume in sè molti degli elementi che servono da anello tra il mondo pagano e il mondo cristiano: Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ. ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐν αὐτῷ· ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν

(1) *I Thess.* 4, 11 (per il terzo dato aggiungi *2 Thess.* 3, 10 ὅτι εἴ τις οὐ θέλει ἐργάζεσθαι, μηδὲ ἐσθιέτω). In *I Tim.* 2,2 consiglia di pregare per tutti i potenti ἵνα ἡμερον καὶ ἡσυχιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι.

(2) *Mt.* 12, 25; *Mt.* 22, 30; *Lc.* 20,34.

(3) *I Cor.* 7, 6-11 e 38.

(4) Lo scritto sulla verginità, che non ha data sicura, è probabilmente databile prima dell'inizio del presbitero di Giovanni (Puech, *Histoire de la Littér. grecque chrét.*, 1930, III, 480 e 482-83).

ὄφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονία τοῦ βίου, οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ Πατρὸς, ἀλλὰ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν (1).

* * *

Si è visto da quanto abbiamo fin qui preso in esame della tradizione cristiana più antica che i riferimenti alla diatriba o comunque alla tradizione pagana non offrono più di tanto: alcuni temi certo nascono dalla identità di situazione in un mondo che è il medesimo per Greci e Cristiani, altri sono elementi formali che vengono attinti da un linguaggio che si è ormai diffuso per tutto il mondo civile dell'epoca (2). Una differenza netta c'è — e l'abbiamo messa in rilievo —, dovuta all'ideale nuovo del Cristianesimo, consistente in una rivelazione e in una vita oltremondana, in una fede insomma; c'è un misticismo ardente, che manca nei più mistici tra i Greci e Romani, c'è un bisogno di purificazione che non aveva mai raggiunto tale livello nel mondo pagano (3), c'è il concetto, inconcepibile per il mondo greco, che è Dio a indicare all'uomo che cosa è da fare e che cosa no (4). Un primo passo aveva certamente fatto Paolo nato a Tarso, dove era nato pure Atenodoro (che giusto in quel tempo

(1) 1 Io. 2, 15-16.

(2) Cfr. Wendland, *Die urchristl. Literaturformen*, p. 225-26.

(3) Valga come esempio Giacomo: ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου (Iac. 1, 27), dove c'è un concetto di contaminazione che manca nella tradizione greca ed è espressamente giudaizzante o cristiano; ἄσπιλος ritorna per es. in 1 Tim. 6, 14; 1 Petr. 1, 19.

(4) Cfr. Pohlenz, *Die Stoa*, I, 401, dove illumina in una chiara ed efficace sintesi non solo questo punto, ma anche tutto il panorama dei contatti e dei contrasti tra i due mondi. Per tutto ciò, vedi anche Wendland, *op. cit.* p. 230-33 e alcune belle osservazioni sulla differenza tra posizioni di cristiani e greci (ma a proposito di apatie) in Rütger, *Die sittl. Forderung der Apathia in den beiden ersten Jahrh. u. bei Klem. v. Alex.*, Freiburg, 1949, p. 25-26.

doveva essere la gloria ben nota della città) e prima di lui anche Zenone, Antipatro, Eraclide, Archedemo, per non ricordare che anche il padre di Crisippo era di Tarso ⁽¹⁾. Il pensiero stoico non gli doveva essere rimasto ignoto durante la sua gioventù, come pure la cultura di quell'età; è assai verosimile che una conoscenza particolare dovesse avere degli scritti di Filone, che era suo contemporaneo e il cui pensiero doveva venire rapidamente diffondendosi negli ambienti giudaici ⁽²⁾. Paolo è quello che più di tutti sente questo influsso, che in fine risale allo stoicismo: gli altri scritti neotestamentari, eccetto la lettera di Giacomo, non sono altrettanto presi di questo pensiero;

⁽¹⁾ Del resto Soli stessa era su una delle due principali linee di comunicazione che per via di terra passavano attraverso Tarso e non distava gran che da questa città. Per la cultura della città nei primi anni dopo Cristo, v. Strab. 14, 673-74 e Böhlig, *Die Geisteskultur v. Tarsos im augusteischen Zeitalter* in *Forsch. z. Rel. u. Lit. d. Alten u. Neuen Test.*, 1913, p. 113 sgg., che tratta anche dell'influsso che lo stoicismo ebbe su Tarso.

⁽²⁾ Per la conoscenza che Paolo ha della cultura retorica della sua età, cfr. il discorso dell'Areopago (*Act.* 17, 22-31): se l'opinione di W. Schmid, *Die Rede des Apostels Paulus vor den Philosophen u. Areopagiten in Athen*, in *Philol.* 95 (1942), 79-120 è esagerata in un senso, direi che lo è nel senso opposto quella del Dibelius, *Paulus auf den Areopag*, in *Heidelb. Sitz. ber.*, 1938, 2 e del Pohlenz, *Die Stoa*, I, 404; "Luca" può aver certo dato una patina più diatribica al testo (cfr. per questo elemento diatribico, Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig, 1913, p. 1-27), ma non mi pare che egli sia scrittore che tiene nel resto della sua narrazione un tono diverso solo per desiderio di semplicità. Così sono scritti gli *Atti*, perchè chi li scriveva meglio non sapeva: e il discorso dell'Areopago è più fiorito di espressioni colte, perchè Paolo lo aveva tenuto con un tono particolare, essendo l'unico discorso "ufficiale" che pronunciava. — Quanto invece all'influsso del giudaismo ellenizzante, non sarei alieno dal pensare che, per es., lo sviluppo che Paolo dà alla *συνέδησις* (che lo Steinmann, *Das Gewissen bei Paulus* in *Bibl. Zeit- u. Streitfragen*, 1911, p. 3 fa risalire alla « griechischen Bildung » di Paolo) dipende in buona parte dal pensiero stoico e stoico giudaizzante di quell'età. Per la cultura di Paolo, si vede Böhlig, *op. cit.*, p. 119 sgg. dove si fa un'interessante confronto tra Paolo e Atenodoro di Tarso, anche se non in tutto concordo; p. 154 sgg.; Bultmann, *op. cit.*, passim.

ma, come dicevo, questo influsso rimane sull'Apostolo assai esteriore, perchè il suo spirito era pervaso dalla ἀγάπη, che è schiettamente cristiana e non trova nessun corrispondente nel mondo pagano, che non si era spinto più in là di un'altissima φιλανθρωπία.

La saggezza del mondo intesa come pazzia, concetto che con tanta grandiosa insistenza Paolo presenta ai Corinzi, è una delle forze del cristianesimo durante i primi secoli e giunge fino quasi all'età, e in qualche caso anche più oltre dell'età in cui la Chiesa si è fatta ormai una potenza culturale: i Cristiani si sentono in contrasto con il mondo che hanno intorno, chiusi come sono in una fede che è rapporto dell'anima con Dio e che non ha nulla di paragonabile per intensità con quanto Seneca, Epitteto, Marco Aurelio ci possono offrire; anche il concetto della prossima fine del mondo e più tardi del millenarismo non possono che creare un distacco dal mondo in mezzo al quale essi vivevano. È legittimo dire che, non ostante questo, l'apologetica greca segna un regresso: in nessuno degli apologeti compare un tema che si possa definire contemplativo; sono i tempi della lotta e delle persecuzioni, in cui il mondo pagano è sentito come il nemico, a cui si deve evangelicamente perdonare, ma da cui ci si deve attentamente guardare, perchè non ne rimanga corrotta e indebolita la fede. La posizione può essere sintetizzata da quello che dice Giustino dei suoi compagni di fede: τὸν τε κόσμον ὑπερορῶσι πάντες καὶ θανάτου καταφρονοῦσι ⁽¹⁾.

Differente è la posizione degli apologeti occidentali che, mentre da un lato rinnovano l'apologetica greca, dall'altro vivono in un mondo in cui il cristianesimo

⁽¹⁾ Justin. *ad Diogn.* 1; cfr. *Apol.* 1, 14 lo spicchio per χρημάτων καὶ κτημάτων πόρους. Per l'apologetica, vedasi Geffcken, *Zwei griech. Apologeten*, Leipzig, 1907 e Puech, *Les apologistes grecs du II siècle de notre ère*, Paris, 1912.

diventa sempre più una forza insopprimibile. Un esempio assai interessante del modo in cui questi scrittori lavoravano ci è offerto dal *de pallio* di Tertulliano. Lo scritto è stato esaminato dal punto di vista della diatriba cinicizzante dal Geffcken in modo ampio e documentato ⁽¹⁾, e do, quindi, per acquisiti i risultati che quello ha raggiunto. Ebbene la prosopopea del pallio si apre con queste parole: « *Ego — inquit — nihil foro, nihil campo, nihil curiae debeo, nihil officio advigilo; nulla rostra praeoccupo, nulla praetoria observo; canales non odor, cancellos non adoro; subsellia non contundo, iura non conturbo; causas non elatro, non iudico, non milito, non regno; secessi de populo. In me unicum negotium mihi est; nisi aliud non curo quam ne curem. Vita meliore magis in secessu fruire, quam in promptu... nemo alii nascitur moriturus sibi. Certe cum ad Epicuros et Zenonas ventum est, sapientes vocas totum quietis magisterium, qui eam summae atque unice voluptatis nomine consecraverunt* » ⁽²⁾. Osserva il Geffcken che "ist hier alles kynisch": lo è anche il *non milito*, che a lui pare cristiano ⁽³⁾, perchè ci troviamo di fronte a una serie i cui ultimi due termini corrispondono al greco οὐ στρατηγῶν, οὐ βασιλεύων, espressioni che sono ben note alla diatriba greca ⁽⁴⁾. Naturalmente il vecchio motivo cinicizzante prende un nuovo significato: non è più un astenersi dalla vita attuosa per un disgusto

⁽¹⁾ Geffcken, *Kynika u. Verwandtes*, 1909, p. 58-138. (Per il passo che c'interessa cfr. in particolare p. 125 sgg.). La polemica della Zappalà in *Ricerche religiose*, I (1925), pp. 132-149 e 327-344 mostra sostanzialmente scarsa conoscenza del mondo diatribico e, salvo poche osservazioni intelligenti, molta incompetenza nei problemi dei rapporti tra mondo pagano e mondo cristiano.

⁽²⁾ Tert. *pall.* 5,3.

⁽³⁾ Geffcken, *op. cit.*, p. 126 e n. 2; p. 87.

⁽⁴⁾ Vedi, del resto, anche Sen. *ot.* 6,4 e Plut. *Stoic. repugn.* 2, 1033C: lo stesso Geffcken cita il passo di Seneca, ma per altri scopi e perciò gli sfugge il *duxissent exercitus*. Quanto poi al tema diatribico, che esprime di solito l'inanità di queste cose,

generale della tumultuarietà di passioni, di azioni; della malvagità degli uomini, della durezza dei tempi; per i Cristiani c'è un motivo ben più forte, perchè separazione dalla vita politica (sia essa *cursus honorum* o servizio militare), avversione per l'attività forense, a maggior ragione necessità di schivare le cerimonie religiose nascevano dall'impossibilità per loro di sacrificare al genio dell'imperatore e agli dei pagani. Anche contro l'accusa che essi siano cattivi cittadini e misantropi si leva questa pagina del *de pallio*, che non è soltanto una esaltazione di una vita diversa spiritualmente, e anche diversa praticamente, da quella dei pagani e di quei cristiani che debolmente difendevano la loro propensione a partecipare alla vita dei pagani.

Se anche, dal punto di vista formale, il nostro testo è schiettamente cinico, nel contenuto si presenta influenzato da quegli elementi stoici che si erano infiltrati in tutta la cultura dalla fine del primo secolo avanti Cristo. A noi sopra tutto interessa di mettere in rilievo il *secessi de populo*, che pare eco di tante affermazioni di Seneca, e l'*in me unicum negotium mihi est*, che ricorda assai da vicino certe esortazioni di Seneca a Paolino o a Sereno; anche se in ultima analisi possono essere riportati al *ἑαυτῷ ὁμιλεῖν* di Antistene. Mi pare perciò evidente che non si deve pensare solo a una diatriba esclusivamente cinica, ma anche all'influenza esercitata dal mondo culturale, in cui tanti elementi vivevano, in modo da modificare l'atteggiamento e l'espressione di Tertulliano o della sua fonte.

Siamo, comunque, in un caso in cui, più che altro, si deve osservare la derivazione dal greco, una deriva-

cfr. Telet. *rel.* p. 50 H. (Stob. V, 849 W.) στρατεύεται καὶ πρεσβεύει ὑπὲρ τῆς πόλεως, πολιτεύεται, στρατηγεῖ, ma tutto questo non gli permette di σχολάσαι (cfr. Stob. V, 815-16 W.). La scelta di *milito* è dovuta anche alla necessità retorica del parallelismo dei *ζῶλα*.

zione un po' greve, un po' di peso, su cui si è impostata la forma dello scrittore. Ma è già molto perchè di solito gli apologisti non si interessano di tali questioni. L'Occidente è in questo sempre meno interessante dell'Oriente: la stessa cosa che abbiamo or ora osservato per Tertulliano, può esser detta di tutta la patristica latina; salvo che la cultura pagana, non più avversata, dà i suoi frutti e lo studio dei pensatori classici lascia nell'animo di questi cristiani, che sono tutti dei convertiti, un riflesso molto caldo, quand'anche non diventi una fonte o un modello per gli scritti loro.

Come ha già detto, a me non interessa sviluppare questa parte, ma solo dare alcuni esempi, che valgono a indicare il modo, il sistema con cui questo lavoro veniva portato e termine. Così scelgo di Agostino il *de beata vita* non perchè esso sia il più importante scritto, o quello in cui meglio appare questa crasi di elementi diversi, ma perchè — non ostante esuli da quel campo di vita contemplativa non mistica a cui ci siamo limitati — ci offre alcuni spunti di indubbio interesse. Vi trovano posto perciò l'immagine del λιμὴν, della navigazione, che avevano già una grave e antica tradizione, cui si aggiungono sviluppi retorici, che avranno fortuna in seguito ⁽¹⁾; così tra retorica e filosofia rimangono espressioni come *optatae tranquillitati vel quasatam navem fessamque perducerem* ⁽²⁾. Quello che a noi interessa è l'ideale che Agostino si pone come vita beata: essa consiste nell'aver Dio, cioè la *Dei sapientia*, che è la sola; e siccome è stato detto *Ego sum veritas*, questa sapienza di Dio è la verità ⁽³⁾. Il bisogno che abbiamo in noi di cercare Dio, di ricordarlo, *ut eum*

⁽¹⁾ Aur. August. *beat. vit.* I, 1-3; vedi il nuovo particolare pell'*unus inmanissimus mons ante ipsum portum constitutus* che rappresenta il *superbum studium inanissimae gloriae*.

⁽²⁾ *ibid.* I, 4.

⁽³⁾ *ibid.* 4, 34.

pulso omni fastidio sitiaraus, de ipso ad nos fonte veritatis emanat (1). Anche se Agostino non lo dichiara apertamente, questo bisogno, dalla cui sazietà sola dipende la nostra felicità, è bisogno contemplativo, non attivo e ad esso il nostro autore giunge attraverso l'*Hortensius* di Cicerone, sommando cioè elementi che nascono dal *Protrettico* di Aristotele e da dottrine stoiche, come l'*omnis sapiens fortis*, e più particolarmente paneziane come — attraverso la citazione terenziana — *hoc primum in vita esse utile, ut ne quid nimis* ovvero *il modus animi, hoc est quo sese animus librat, ut neque excurrat in nimium neque infra quam plenum est coarctetur* (2), somma dunque questi elementi ad altri cristiani che gli servono (e questa è la convinzione di tutti gli scrittori cristiani) a completare l'imperfetta verità dei pagani (3).

Classico esempio di come venga sfruttata un'opera pagana è il *de officiis ministrorum* d'Ambrogio; ma non solo a Cicerone deve molto il vescovo di Milano, deve anche a Filone e ai Padri della chiesa orientale. Questo debito alla patristica greca, si ritrova a un certo momento in tutti i principali scrittori latini, non ultimo Gerolamo, che tanti contatti ha avuto con quel mondo e là in mezzo ha passato i molti anni

(1) *ibid.* 4, 35.

(2) 4, 25; 4, 32; 4, 33; non è detto che la fusione di tali elementi non fosse già nell'*Hortensius*; per certi particolari ci si può chiedere se Agostino non abbia attinto direttamente ad insegnamenti accademico-peripatetici. Ad ogni modo, per il *μηδὲν ἄγαν* cfr. pag. 138 n. 3; 227 n. 1; 246; per il *modus*, tutta la trattazione su Panezio e su Seneca. Quanto all'uso di *infra quam plenum est*, si tenga presente il valore che ha *plenitudo* nel nostro dialogo, 4, 30-31. Infine per il paragone con la bilancia, si veda D. L. 8,18 τὸ δὲ ζυγὸν μὴ ὑπερβαίνειν, cioè τὸ ἴσον καὶ δίκαιον μὴ ὑπερβαίνειν, motto di Pitagora, che è poi defluito lungo una tradizione sua propria.

(3) Citazioni dirette solo 1 *Cor.* 1, 24 e Io. 14,8; notevolmente cristianizzate sono solo alcune parti (2, 12; 3, 18; 4, 34-35).

della sua vita ascetica (1). Qui mi limito a ricordare quanto abbiamo riportato dallo scritto ieronimiano *adversum Iovinianum*, in cui si raccoglievano elementi epicurei e teofrastei contro il matrimonio, elementi tutti che, con altri molti, risalgono al *de matrimonio* di Seneca, come ha largamente dimostrato per ultimo il Bickel (2).

Un mondo ricchissimo di interessi e di ardore per la cultura 'antica' è tutto quello greco del IV sec.: in occidente forse solo Gerolamo può esser messo a paragone. Un grande maestro (grande nonostante quei difetti e quei torti che gli si possono imputare) è Libanio: alla sua scuola crescono Giovanni Crisostomo e Basilio e ne sentono l'influsso immediato altri, come i due Gregori e Nilo. Entro questo ambiente voglio restringere le mie osservazioni e anche in tale cerchia d'autori mi limito a cogliere da qualche scritto, che serva più di saggio, di quanto non sia vera ed esauriente ricerca. Il fatto che molto spesso la patristica è stata legata al mondo cristiano medievale ha forse in parte ridotto sia il numero delle ricerche, sia i loro risultati in questo campo, quando lo si voglia collegare alla let-

(1) Per Ambrogio e Filone, cfr. Ihm, *Philon u. Ambrosius*, in *Fleck. Jahrbüch.* 1890, 141; un nuovo esempio di dipendenza da originali greci ha messo in luce I. Cazzaniga, *La tradizione manoscritta del «De lapsu Susannae»*, Torino, 1950, p. 24-31, a proposito di tale scritto e alcune omelia di Giovanni Crisostomo. Si veda inoltre Bickel, *Das asketische Ideal bei Ambr., Hieron., August.*, in *N. Jahrb.* 1916.

(2) Bickel, *Diatribae in Senecae philosophi fragmenta: I de matrimonio*, Leipzig, 1915; si notino, tra gli spunti che ci possono interessare, la massima dell'*Eccli.* 16,4 *utile est mori sine filiis, quam relinquere filios impios* (p. 5), che è assai vicina alla formulazione sintetica (di origine diatribica) che Lattanzio fa in *div. instit.* 3, 17, 24 del principio epicureo; la citazione dell'*εὐ γαμητέον τῷ σοφῷ* di Filone di Larissa (p. 216); e infine alcune citazioni cristiane, che derivano da Cicerone (ma non come crede il Bickel, da *resp.* 1, 27, bensì da *off.* 3, 1, 1) tra cui Hieron. *adv. Iovin.* 47, 315 C *numquam minus solus erit quam cum solus fuerit*; Ambr. *de virg.* 2, 2, 10, *Maria... utn sibi minus sola videbatur, cum sola esset*.

teratura e al pensiero pagani; ciò significa che voler completare una ricerca, se pur limitata agli interessi contemplativi, nella patristica greca, equivarrebbe a iniziarne una di ben vasto respiro, chi pensi alla fecondità di quegli scrittori e oratori, alla notevole differenza da ambiente a ambiente culturale, alla disparità di influssi a cui essi sono stati esposti. Questo non è il luogo per tale approfondimento, chè risulterebbe svisato lo scopo e rotto l'equilibrio della ricerca. Ma se si pensi come quell'età sia ritornata alla lettura di testi che per secoli, forse, nessuno aveva letto più direttamente, e come la cultura non si fosse ancora, almeno nei suoi centri migliori, irreparabilmente avviata sulla china dei compendi e delle epitomi, non si potrà totalmente trascurarla. Un esempio oltremodo significativo ci è offerto da Giamblico: i risultati delle ricerche del Bywater, del Jaeger, del Bignone hanno portato alla luce in modo inaspettato una larga serie di brani del *Protreptico* di Aristotele, che certo non era più letto stato da tempo, anche se indirettamente continuava a far sentire il suo indiscutibile fascino su tutta la letteratura delle due lingue (1). Un altro esempio, questa volta molto meno importante, ma non meno interessante, ci verrà offerto da Basilio e dai suoi stretti rapporti con le teorie eutimistiche; c'è in lui e in Giovanni Cri-

(1) Di questa mia affermazione non è qui il luogo di render ragione: ma certo nè Seneca, nè Marco Aurelio, nè Boezio, nè il Pseudoplatarco, *de liberis educ.* (autori per i quali si veda Bignone, *Aristotele perduto*, II, 196-197; I, 239 n.; *Annali Pisa*, 1940, p. 241-249; *Studi sul pensiero antico*, p. 280-87) avevano letto il *Protreptico*. Sull'argomento è mio desiderio ritornare, esaminando nella questione anche l'*Hortensius* ciceroniano e altri scritti: mi limito qui a notare come i passi raccolti dal Bignone (e in cui è quasi sempre indiscutibile un ricordo più o meno lontano di quello scritto) contengono per lo più esempi ormai divenuti classici per quei temi. Altri poi, come quello della contemplazione delle bellezze del cosmo e di tutta la natura che ci circonda, sono, se non altro, passati attraverso l'intepretazione paneziana e posidoniana.

sostomo un risveglio dell'ideale dell'εὐθουμία, veramente significativo: non è possibile affermare che la lettura degli scritti di Panezio, o di qualche scrittore che abbia seguito molto da vicino le orme di lui, sia dovuta alla scuola da cui i due insigni padri della Chiesa provengono, è piuttosto certo che l'ideale della tranquillità dell'animo e della contenuta letizia interiore non poteva non esercitare una forte attrazione su quegli scrittori cristiani che avessero avuto occasione o modo di raggiungere gli scritti che ne trattarono.

Un altro motivo particolare del mondo cristiano è quello del monachesimo; ho già accennato come alcuni punti dei *Vangeli* e delle epistole paoline potessero offrire materia a una meditazione del ritiro assoluto dalla vita comune ⁽¹⁾: a questo si dovevano aggiungere la speranza di una prossima fine del mondo, l'effetto della letteratura apocalittica e, non ultima, l'osservazione pessimistica del peggiorare dei costumi degli stessi cristiani, man mano che i seguaci della nuova fede si moltiplicavano ⁽²⁾. Era un ritorno al mondo chiuso e separato in cui si eran tenuti — e in parte erano stati tenuti — i cristiani nei primissimi secoli, prima che la Chiesa divenisse una potenza ufficialmente riconosciuta dallo stato: di nuovo i più ferventi e i più mistici tra i fedeli vedevano nel mondo esteriore il regno di Satana. Quando la Chiesa decide alla metà del II sec. — prendendo così un'importanza mondiale — di riconoscere le differenze sociali fra i suoi membri, appaiono i primi che prendono a raccomandare ai vescovi e al gregge dei fedeli di astenersi dalla progressiva mondanizzazione ⁽³⁾: le proteste contro questa

⁽¹⁾ Cfr. pag. 292 e 298.

⁽²⁾ Acuta e vera l'osservazione del Harnack, *Das Mönchtum*, Giessen, 1901⁵, p. 13: « Sie waren zu stark vom Christentum berührt, um es zu lassen und zu wenig zu Christen zu sein ».

⁽³⁾ Harnack, *op. cit.*, p. 14.

posizione della Chiesa portano verso la metà del III sec. ai primi esempi di vita monastica, che vuol rifarsi al rigido modello della vita predicata dai *Vangeli*, per quanto Gesù non sia stato nella sua vita terrena un esempio di ascesi, nè come l'intendeva il mondo antico, nè come lo intendono questi anacoreti.

Ma anche su questi nuovi solitari aveva agito il mondo pagano con la sua cultura e perfino con la sua nomenclatura: ἀσκησις è questa nuova come quella cinica, φιλοσοφία è la loro, come quella degli Esseni e dei Terapeuti di cui ci parla Filone; e anche per loro è un ἀναχωρεῖν dal mondo in se stessi, onde essi prendono il nome di ἀναχωρηταί. Il paragone posto dal Hatch tra il filosofo profano che si ritira disgustato dal mondo e il filosofo cristiano che abbandona questa nostra società per contemplare nella solitudine, ha il suo pieno valore (1). Solo più tardi l'ἀσκητήριον ο φροντιστήριον prenderà il nome di μοναστήριον, solo quando agli anacoreti verrà dato, dalla loro vita solitaria, il nome di μοναχοί (2). Certamente quando noi prendiamo la vita ascetica di Antonio monaco nella Tebaide, non vi troveremo nulla di questo pensiero; anzi l'Egitto dei Copti ignoranti e talora fanatici di misticismo non è il campo più atto a ricevere e ad assorbire quei contatti col mondo greco. Ma subito il grande vescovo di Alessandria, Atanasio, interviene a regolare e al tempo stesso a ricollegare con la cultura (che era ancora cultura profana) questa tendenza monastica; se la sua *Vita di sant'Antonio* è ricolma di leggende miracolistiche, contiene però anche una prima

(1) Hatch, *Griechentum u. Christentum*, Freiburg, 1882, p. 122.

(2) Il Hatch, *op. cit.* in nota a p. 122 osserva che c'è differenza, sia pur lieve, tra questi termini e cita per es. *Enagr. hist. eccl.* I, 21, dove ἀσκητήριον ha valore meno esteso di φροντιστήριον.

disciplina dei monaci, i cui elementi di equilibrio non mancano di risentire dell'influsso del pensiero ellenico. Quando nei decenni successivi la vita monastica attrarrà a sè con un ritmo sempre crescente un sorprendente numero di persone, stanche di lottare e anelanti a una più immediata comunicazione con Dio, questi *μύσται* ⁽¹⁾ si rinchiudono in se stessi e trovano in questa loro vita il rinnegamento delle cose di questo mondo, sì che essa diventa davvero un fine, in quanto, macerando la carne ed esaltando lo spirito, è una preparazione e quasi un'anticipazione della vera vita ultraterrena. La parola che comunemente concentra in sè l'ideale del monaco è *ἀπάθεια*: ma la vecchia apatia stoica, che distaccava l'uomo da ogni allettamento dei sensi intesi come male, qui si tinge di una tonalità dualistica che nei suoi precedenti era impossibile ⁽²⁾; e anche se i cristiani sfrutteranno l'apatia della diatriba stoico-cinica, anche qui molta differenza corre tra il vecchio e il nuovo concetto.

Tanto ho detto perchè il trattato di Giovanni Crisostomo in difesa della vita monastica si possa trovar meglio ambientato e non ci facciano meraviglia espressioni come *τοὺς εἰς φιλοσοφίαν ἄγοντας* ovvero *τοῖς φιλοσοφεῖν αἰρουμένοις*, dove filosofia equivale a *βίος θεωρητικός*, come già presso gli scrittori profani dei secoli precedenti, ma questa vita contemplativa altro

⁽¹⁾ Il Pohlenz, *Die Stoa*, I, 433 (II, 212) ricorda il *μύειν τοὺς ὀφθαλμοὺς* e mette fianco a fianco Greg. Naz. *carm.* II, 2, 1, 47 sgg. e Plot. *enm.* I, 6, 8, 21 (citato qui a pag. 285).

⁽²⁾ Cfr. Pohlenz, *op. cit.* I, 433-34; II, 212-13. Da lui riporto l'esempio più interessante: *ὁ μὲν θεωρητικός ἀπαθής ἔσται παντάπασιν...*, *ὁ δὲ σπουδαῖος μετριοπαθής* (Nemes. 19; *θεωρητικός* = monaco, secondo cap. 41, p. 328). Noterò che la distinzione tra *θεωρητικός* o simili per indicare il monaco e *σπουδαῖος* per indicare l'uomo dabbene (*vir bonus* avrebbe detto il Cicerone del *de officiis* o Seneca) compare anche altrove negli scritti patristici. Sull'apatia come ideale per il monaco ricordo in particular modo tutto il *serm. ascet.* I di Basilio (P. G. XXXI, 872 sqq. Migne).

non è che monachesimo (1). Lo scritto del Crisostomo è ricco di elementi diatribici, senza che per questo si debba pensare a uno speciale amore per la diatriba: il linguaggio dell'ascesi cinica trapassa qui, perchè è diffuso nel mondo della cultura, come diffuso vi si è l'ideale del saggio al di sopra di ogni passione; non siamo di fronte a un caso specifico, come quello di Gregorio Nazianzeno messo in luce dal Geffcken (2); a differenza che nelle omelie, nel trattato in questione appaiono i riferimenti all'antica tradizione: Socrate, Diogene, Anacarsi, Cratete (3). Ma quello che ci interessa più di questi esempi è il contenuto, sono i temi: oltre al ricorrere al modello dell'assetato, del febbricitante, del malato d'amore, della febbre di ricchezze (4), vediamo il saggio cinico ed il *μονάζων* posti sullo stesso piano, nelle stesse condizioni, dotati delle stesse virtù e degli stessi privilegi; naturalmente, data l'evoluzione che la diatriba ha subito attraverso i secoli, non solo ci sono concezioni cinicizzanti, ma compaiono anche elementi di origine stoica.

Se il vedere l'*ἀναχώρησις* come un *τῶν ὀρῶν τὰς κορυφὰς οἰκίζειν* è dovuto alla mentalità essenziale del monachesimo cristiano, il vedere la necessità dei monasteri nella mancanza di *εὐνομία*, onde la ricerca di rifugio nella solitudine (*εἰς τὴν ἔρημον καταφυγή*), combina con la realtà pratica il tema stoico, già ap-

(1) Io. Chrys. *adv. opp. vit. mon.* 1,2, p. 2, 33 Dübner; 2,1, p. 14, 21.

(2) Geffcken, *op. cit.*, p. 21 sgg.; su tardi echi della tradizione cinica e stoica raccolti intorno alla figura di Ulisse esemplare di virtù, cfr. anche Castiglioni, *Decisa forficibus V*, in *Acme*, 1 (1948), p. 31-43.

(3) Socrate: 2,1, p. 14, 41 sgg.; 3,11, p. 54, 9-23 (cfr. Geffcken, *Sokrates u. das alte Christentum*, Heidelberg, 1908, pp. 32-34); Diogene: p. 20, 49 sgg.; p. 22, 34 sgg. in un insieme tutto diatribico; p. 54,7 sgg.; anche *de s. Babyla* 8, p. 225, 46 sgg. Anacarsi e Cratete: p. 54,7 sgg.

(4) Io. Chrys. *ibid.*, p. 18, 16-19, 33.

sono anche in Nilo, ma il suo scritto sull'ascesi monastica è assai più scolastico e precettistico: anche in lui, accanto al τῶν θορύβων ἀπαλλάττειν e al ἡσυχίαν ἔχειν, compare la γαλήνη ⁽¹⁾, ma essa è diventato un vocabolo senza rilievo che in uno scrittore dotto è solo rimasto come parola attinta distrattamente dalla tradizione. Lo troviamo invece con ben altra vitalità nel suo maestro, Basilio, in cui non compare una precettistica formata da nuda dottrina, ma c'è sempre un appassionato calore.

Ma, tornando a Giovanni Crisostomo e a quanto dicevamo a proposito dell'eguaglianza tra saggio cinico-stoico e monaco cristiano, interessa notare come ἐκεῖνος δὲ διὰ πάσης τῆς αὐτοῦ πορεύεται γῆς e tutta la terra gli offre bevanda e cibo: Democrito aveva detto che tutta la terra è accessibile al saggio, i Cinici che di nulla ha bisogno il saggio, perchè la natura tutto gli porge ciò che è indispensabile; il Crisostomo fonde e adatta i due motivi intendendoli validi anche per il monaco ⁽²⁾. Quasi trascinato dalle parole di Democrito, che proseguono dicendo « Patria d'uno spirito elevato è tutto il mondo », egli si lascia prendere la mano dalla concezione stoica del filosofo κόσμου πολίτης al punto di doversi correggere: Mai si scaccerà il vero monaco dalla sua patria, ἕως ἂν μὴ ἐξαγάγῃς τῆς γῆς ἀπάσης· τέως γὰρ οὕτως εἰρήσθω, ἐπεὶ κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον τότε μάλιστα αὐτὸν εἰς πατρίδα ἀποπέμψεις, ὅταν ἀπὸ τῆς γῆς ἐξαγάγῃς. Anche Seneca si era servito del fatto che il saggio

καὶ πόλεως καὶ ἀγορᾶς καὶ τῶν ἐκεῖθεν ἀπηλλαγμένοι θορύβων καὶ διαπαντὸς γαλήνης καὶ λιμένος. Per *epist. ad Olymp.* 3, 1A, v. più oltre.

⁽¹⁾ Nil. *mon. exercit.* 45, P. G. LXXIX, p. 776 B Migne; 48, p. 777 C.

⁽²⁾ Io. Chrys. *adv. opp. vitae mon.* p. 21, 18 D.; cfr. Democr. B 247 D.; il tema cinico compare frequentemente in Dione Crisostom.o.

è cittadino del mondo — della *μεγαλόπολις* —, per sostenerne la contemplatività; ma, naturalmente, solo un cristiano può giungere a pensare come vera patria la vita ultraterrena (1). È nella vita contemplativa che esistono adiaforia e apatia: nessuno può nuocere al monaco, che è superiore ad ogni cosa, a ricchezze, alla patria, alla gloria; nulla può toccarne l'anima, nè le offese portate contro il suo corpo, nè le passioni che non riescono a farlo loro vittima: egli è ἀχείρωτον και ἀνάλωτον. Πόσης ἀλουργίδος τοῦτο τὸ κτῆμα, πόσης ἀρχῆς, πόσης δόξης οὐ τιμιώτερον; (2). Vicino a Plutarco e ad Epicuro è il Crisostomo, quando afferma, con parole che simili si trovano in Basilio e in Nilo, che οὐ γὰρ ἐν τόποις τὰ τῆς λαμπρότητος και περιφανείας, οὐδὲ ἐν ἱματίοις οὐδὲ ἐν δυναστείᾳ, ἀλλ' ἐν ἀρετῇ ψυχῆς και φιλοσοφίας μόνον: e rincalza il concetto quando asserisce che i padri stessi male consigliano i figli, se li esortano agli studi letterari dicendo « Il tale era di modesta origine ed, essendosi acquistato potere con l'oratoria, ha coperto le più alte cariche, si è procurato molte ricchezze, ha preso una moglie facoltosa, si è fatto una splendida casa, incute gran rispetto a tutti ed è circondato da chiara fama »; questo per lui è ispirare due cattive passioni,

(1) Io. Chrys., *op. cit.* p. 21, 28 sqq.; cfr. Sen., *ot.* 4, 1-2

(2) *Ibid.* p. 25, 1-3 e 51 (χρήματα οὐκ ἔστι παρ' αὐτῶ... πατρίδα οὐκ ἔχει... δόξης οὐκ ἐφίεται). Muta naturalmente la posizione del timore della morte, perchè — per via della ἑτέρα ζωή — essa è ora ἀπαλλαγῆ πόνων e ἰδρώτων λῦσις και ἀνάπαυλα (26,5; cfr. *de Laz.* 5, 2, p. 1019); p. 26,8, dove vien mutato il paradosso epicureo e stoico κἂν στρεβλωθῆ ὁ σοφός etc.: κἂν γὰρ μυρία τις αὐτὸν ἐργάσῃται δεινά. κἂν μαστίξῃ, κἂν δέσῃ, τὸ μὲν σῶμα πλήττεται διὰ τὴν φύσιν, ἡ δὲ ψυχὴ ἀπληκτος διὰ τὴν φιλοσοφίαν μένει. Il tema sotto questa forma appare frequentemente in Epitteto; è interessante trovarlo ancor più ampiamente in Bas. *hom. grat. act.* 2, P. G. XXXI, 220 C Migne. Infine vedi p. 26, 18 e 25, ove sono tem largamente sviluppati dalla diatriba, come la παρρησία verso i potenti (p. 26, 41).

quella per la ricchezza e quella per la fama vacua e vana (1).

L'elogio della vita monastica è introdotto in un modo che ci ricorda Platone e Lucrezio: ἀλλὰ (ἐν τοῖς μοναστηρίοις), καίτοι χειμῶνος ἡρμένου τοσοῦτου, μόνοι κάθηνται ἐν γαλήνῃ καὶ λιμένι καὶ ἀσφαλείᾳ πολλῇ, καθάπερ ἐξ οὐρανοῦ τὰ τῶν ἄλλων ἐπισκοποῦντες ναύαγια, «ma nei monasteri, quantunque si sia levata così grande tempesta, soli se ne stanno in calma, in porto sicuro e in gran sicurezza, osservando come dal cielo i naufragi degli altri» (2). Ma è interessante osservare come, nel prendere l'immagine che aveva certo una sua larga vita al lucreziano *e terra* si sia sostituito un cristiano ἐξ οὐρανοῦ. Elogi di monaci e del monachismo compaiono — com'è logico — lungo tutto il corso del dialogo, spesso con un sapore del tutto dovuto a vecchie tradizioni del pensiero profano, come nel dire οὔτε ἡ ἐρημία ἄτιμον ποιεῖ, οὔτε λαμπρὸν καὶ περιφανῆ τὰ βασιλεία ο nell'asserire che i monaci, avendo scelto la vita solitaria e quieta da faccende (τὸν ιδιωτικὸν ἐλόμενοι βίον καὶ ἀπράγμονα), non avendo neppure voluto avvicinarsi all'attività politica, sono stati più illustri dei re e dei loro seguaci (3). La nuova parola che indica la σχολή cristiana, questa nuova ἡσυχία, che è solo una sosta lungo il cammino

(1) Io. Chrys. *op. cit.*, p. 23,37 sqq., che va con *Plut tranq. an.* 19, 477 A; p. 42, 3-47, dove sono notevoli le espressioni τὴν ἀπὸ τῶν λόγων κτησάμενος δύναμιν e alla fine δόξης κενῆς καὶ ματαιίας.

(2) *Ibid.* p. 52, 10; Plat. in *Gnom. Vat.* (*Wiener Studien*, II, 199); Lucr. 2, 1-2. Non sarà superfluo notare il raffronto tra Lucr. 2, 29-33 che abbiamo già citato a pagg. 68 e 187, col nostro p. 22, 3-14, raffronto non così superficiale, perchè compaiono elementi sufficientemente significativi e che possono autorizzarci a pensare (v. anche Lucr. 2, 19 e qui p. 22, 14) ad una vicinanza dei due testi maggiore di quella che nasce dall'attingere semplicemente a un particolare tradizionale.

Ἐπισκοπεῖν è proprio del cinico.

(3) *Ibid.*, p. 22, 30 e 23, 22.

per raggiungere Dio di queste ἀρμοσθείσας τῷ Θεῷ ψυχάς, Giovanni Crisostomo la deriva dal *Vangelo*: καὶ εὐρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν: anche se non manca forse l'influsso delle ἀνάπαυλαι e ἀναπαύσεις platoniche, per indicare ben altro cammino e soste ben diverse, se pure egualmente elevate, della anima umana alla ricerca del divino (1). Perciò πολλῶ γὰρ βέλτιον ἀπὸ πόνων προσκαίρων ἀρξάμενον πρὸς ἀνάπαυσιν ἄπειρον τελευτᾶν, requie che è la gioia dell'aldilà, ma non va distaccata da quella καθαρὰν δέ τινα εὐφροσύνην καὶ εὐκρινῆ καὶ ἔνδοξον καὶ τέλος οὐκ ἔχουσαν, che è il piacere di chi si è staccato dalle cose di questo mondo (ἢ παρ' ἡμῶν ἡδονή), nè dalla bella e rinnovata immagine — simile e pur tanto diversa dal γέρων βεβιωκῶς καλῶς di Epicuro — del vecchio monaco, il quale τότε ἀναπαύσεται μάλιστα, ὅταν γεράσῃ, ἄτε εἰς λιμένα ἐπειγόμενος ἐλθεῖν (2). Tutto questo senso di quiete non contrasta affatto con la definizione della vita monastica, che lo stesso scrittore ci dà in un altro suo trattato: essa è τὸ μένειν ἐφ' ἑαυτῷ καὶ τὰς τῶν πολλῶν ὁμιλίας ἐκτρέπεσθαι, «esser soddisfatti e contenti di sè e rifuggire la compagnia della folla»; affermazione che ci riporta alla mente reminiscenze diatribiche, paneziane e filonee (3).

(1) I. 11, 19, espressamente citato in Giovanni, *op. cit.* p. 61, 38; in Platone, *Legg.* 2, 653 (e 1, 625; 4, 722C, cfr. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p. 457). Il termine manca negli stoici antichi, almeno secondo l'indice dell'Adler, e in Epicuro, salvo un ἀνάπαυσιν τῶν ἐν τῷ ζῆν κακῶν (*epist. Men.* 126), che a mio parere è solamente reminiscenza polemica di Theogn. 343-44; ma si trova ἡ ἀνάπαυσις τῶν πόνων in [Plut]. *lib. educ.* 13, 9C. e in Polib. 39, 1, 6. Nei cristiani il termine appare già in Clem. Alex. *strom.* 7, 10, 57, 1 e 11, 68, 4-5 (ἀνάπαυσις), e 6, 16, 138, 3 (ἀναπαύσασθαι).

(2) Io. Chrys., *op. cit.* p. 32, 3; p. 31, 16 (che è in contrasto al piacere volgare, p. 30, 24, che si spegne nel giro di un giorno, o meglio non in un giorno, nè in un'ora, ἀλλὰ καὶ ἐν μικρῶ καὶ ἀκαριαίᾳ ῥοπῇ); p. 30, 17 a cui corrisponde Epic. *S.* 1. 17. ὁ γέρων καθάπερ ἐν λιμένι τῷ γήρα καθώρμικε.

(3) Io. Chrys. *sacerd.* 6, 8, p. 320, 15 D; lo stesso si dica

A Filone appunto ci porta Nilo, con il suo scritto dotto, ma assai spesso greve ⁽¹⁾; non saprei dire fin dove la sua cultura sia diretta, ma è certo che conosceva di prima mano Filone e senz'altro doveva conoscere gli Stoici, tanto più se è a lui che dobbiamo la cristianizzazione del *Manuale* di Epitteto. È indiscutibile che il suo trattato sull'ascesi monastica è un mosaico di notizie attinte a fonti diverse; forse è appunto questa disparità di materiali, a mano leggera suturati, spesso senz'altro mezzo che una citazione biblica, o accostati semplicemente, lasciando sentire un certo disagio al lettore che percepisce l'iato tra parte e parte, forse è appunto tutto questo che rende grigia la sua opera, o forse anche il fatto di non aver esercitato l'oratoria sacra quanto Giovanni Crisostomo o Basilio, quando non sia la sua stessa statura, inferiore a quella di quei due grandi Padri.

Scritto curioso, in cui di ritiro vero e proprio non si parla quasi mai in forma decisa; in cui il tema a questo proposito capitale è appunto il tenersi lontano dalla folla; in cui tanti consigli in forma non difficile, ma relativamente estranei all'argomento vengono dati con larghezza e ampiezza: tanto da far pensare che sia lo scritto d'un uomo distaccato dal mondo e chiuso nel suo monastero, il quale si rivolge ai προκόπτοντες della nuova filosofia e parla loro non con l'esperienza della vita, ma con l'esperienza dei libri. Comunque sia, è interessante vedere come l'autore attinga alle sue fonti a man salva, senza lo scrupolo di mutare: tanto più da Filone, che offriva meno punti in cui le sue posizioni fossero in netto dissidio con la fede cristiana.

Se è necessario togliere il dubbio della derivazione

di quanto leggiamo poco più oltre (p. 320, 33) τὴν ἀγορὰν φεύγοντες ἡμεῖς καὶ τὰς τῶν πολλῶν συνουσίας.

⁽¹⁾ Il *de monastica exercitatione* sta nel vol. LXXIX della *Patrologia Graeca* del Migne.

da Filone e della spregiudicatezza, con cui Nilo prende ciò che gli torna utile, senza preoccuparsi di nascondere il suo plagio (ed è plagio anche per un antico, perchè l'identità è anche formale), credo che sarà più che sufficiente l'esempio che qui porto:

Nil. mon. exerc. 45, col. 776 B] Εἰ γὰρ αὐτοὺς ἐκνίψασθαι πρόκειται τὴν ψυχὴν καὶ θεραπεύειν πάντων τῶν μολυνόντων, ἀναχωρεῖν πάντων τῶν πραγμάτων ὀφείλουσι, δι' ὧν ὁ ῥύπος ⁽¹⁾ αὖξεται, καὶ μακρὰν τῶν ἐρεθιζόντων γενέσθαι καὶ τῶν εἰκαιότερων ⁽²⁾ φεύγειν συνδιαίτησεις, μόνωσιν ἀσπαζόμενοι, τὴν τῆς φιλοσοφίας μητέρα. [46, col. 776C] Ἔστι δὲ εὐχερὲς τοῖς αὐτοῖς πάλιν περιπεσεῖν δικτύοις, ὧν ἀπηλλάχθαι ἐνόμισαν, ὅταν ἀδεῶς τοὺς πεφυρμένους ὄχλους συνδιαιτᾶσθαι σπουδάσωσιν. Ἀλυσιτελὲς γὰρ τῷ μετοικισαμένῳ πρὸς ἀρετὴν τὸ τοῖς αὐτοῖς χαίρειν πράγμασιν, ὧν κατα-

Philon. *praem. et poen.* ed. Cohn-Wendland

3,21 [V, 340, 14-15] ἐκ τῆς τῶν εἰκαιότερων συνδιαίτησεως ἀνερεθίζεσθαι. — 3,20 [V, 340, 5-6] τοὺς τῶν πολλῶν θιάσους ἐκτρεπέσθω μόνωσιν ἀσπαζόμενος ⁽³⁾.

3,20 [V, 340, 6-10] πέφυκε γὰρ καὶ ἐπὶ τῆς ἀλλοδαπῆς ὁμοία τοῖς οἴκοι δίκτυα, οἷς ἀνάγκη περιπεῖρεσθαι τοῖς ἀπροοράτως ἔχοντας καὶ ταῖς τῶν πολλῶν χαίροντας ὁμιλίαις ὅτι γὰρ ἄτακτον ἄκοσμον πλημμελὲς ὑπαίτιον τοῦτο ὄχλος ἐστὶ, μεθ' οὗ

⁽¹⁾ Per l'uso del vocabolo, cfr. M. Ant. 7, 47.

⁽²⁾ Il Migne ha *οικειότερων*; ma, oltre al testo di Filone, fa decidere in favore di *εἰκαιότερων* il fatto che in Nilo stesso leggiamo, 72, col. 805 B e in *epist.*, 3, 238, ἡ μετὰ τῶν εἰκαιότερων συνδιαίτησις.

⁽³⁾ Il termine θιάσος che qui non compare, si ritrova in contesto filoneo, che esamineremo più oltre (72, 805 B).

γνοῦς ἀπέδρα (1).

ὀλκὸν γὰρ ἡ συνήθεια, ὡς δέος εἶναι μὴ τὴν ἐκ πολλῆς σπουδῆς ἐγγινομένην ἡσυχίαν τῶν ἀισχυρῶν ἐπιτηδευμάτων πάλιν ἀνακαινίσωσι καὶ μνήμας τῶν ἐπιλελησμένων κακῶν ἐργάσωνται.

Ἔοικε γὰρ ὁ νοῦς τῶν ἑναγχοῦς τῆς κακίας ἀναχωρησάντων σώματι ἐκ μακρᾶς ἀρρωστίας ἀναλαμβάνειν ἀρξαμένῳ, ᾧ καὶ ἡ τυχοῦσα πρόφασις τῆς ἐπὶ τὸν νόσον ἀναλύσεως αἰτία γίνεται μήπω πρὸς ἰσχὺν παγέντι κραταιοτέραν. Πλαδῶσι γὰρ οἱ τούτων νοεροὶ τόνοι καὶ κραδαίνονται, ὡς δέος εἶναι μὴ παλινδρομήσῃ τὸ πάθος, πεφυκὸς ἐκ τῆς ἐν τοῖς ὄχλοις ἀναχύσεως διερεθίζεσθαι (3).

φέρεσθαι τῷ νῦν πρῶτον μετοικισαμένῳ πρὸς ἀρετὴν ἀλυσιτελέστατον. 3,18 [V, 339,22 - 340,1] ὀλκὸν γὰρ ἡ συνήθεια, ὡς δέος εἶναι μὴ καταμείνας ἀλῶ τοσοῦτοις ἐν κύκλῳ φίλτροις ἀποληφθεῖς, ὧν αἱ φαντασίαι τὴν ἐγγενομένην (2) ἡσυχίαν τῶν ἀισχυρῶν ἐπιτηδευμάτων πάλιν ἀκαινήσουσι καὶ μνήμας ἐναύλους, ὧν ἐπιλελῆσθαι καλὸν ἦν, ἐνεργάσονται. 3,21 [V, 340 10-15] ὡς γὰρ τοῖς ἐκ νόσου μακρᾶς ἀναλαμβάνειν εὐάλωτά πῶς ἐστὶ τὰ σώματα μήπω πρὸς ἰσχὺν παγέντα κραταιοτέραν οὕτως καὶ οἷς ἡ ψυχὴ νῦν πρῶτον ὑγιάζεται πλαδῶσι οἱ νοεροὶ τόνοι καὶ κραδαίνονται, ὡς δέος εἶναι, μὴ πάλιν ἐξορμήσῃ τὸ πάθος, ὃ πέφυκε ἐκ τῆς τῶν εἰκαιοτέρων συνδαιτήσεως ἀναρεθίζεσθαι.

(1) In Nilo manca qui il νῦν πρῶτον di Filone, perchè tutto il contesto (come quasi tutto lo scritto) si riferisce al neoconvertito al nuovo genere di vita.

(2) Solo A porta ἐγγινομένην come Nilo; F ha γενομένην gli altri mss. ἐγγενομένην.

(3) Nemmeno la differenza tra διερεθίζεσθαι e ἀναρεθί-

Il testo di Nilo che abbiamo dato qui presenta delle identità così complete con quello di Filone, che non è ammissibile altra soluzione, che quella di una derivazione diretta ⁽¹⁾. Tanto più se a questo passo un altro se ne aggiunge, che proviene dalla medesima opera: quasi alla fine del suo scritto, Nilo raccomanda: Φύγωμεν τοὺς τῶν ἀνωφελῶν ἀνθρώπων θιάσους μόνωσιν ἀσπαζόμενοι· ἐπιβλαβῆς γὰρ καὶ εἰρηνικῆς καταστάσεως φθοροποιὸς ἢ μετὰ τῶν εἰκαιότερων συνδιαίτησις, che altro non è se non un leggero ampliamento di quanto abbiamo citato di Filone (3,20 [V, 340, 5-6]+3, 21 [340,14, 15]). Il testo di Nilo prosegue: Ὡς γὰρ οἱ ἐν ἀέρι λοιμικῶ γινόμενοι πάντως νοσοῦσιν, οὕτως οἱ ἐν ἀνθρώποις διαφόροις διάγοντες, μεταλαμβάνουσι τῆς ἐκείνων κακίας ⁽²⁾. Il passo è assai interessante, perchè, mentre ricorda da vicino Filone, che trova τὰς ἐκ τῶν ἀνομοίων τὸ ἦθος ἐπιμιξίας ἀλυσιτελεῖς καὶ βλαβεράς ⁽³⁾, d'altra parte presenta contatti con Seneca, non solo per questo stesso particolare, ma anche per l'accenno al contagio e per quello del consorzio degli uomini

ζεσθαι è completamente indipendente da Filone, che poche righe più sopra (3, 19, p. 340,4) ha usato διερεθισθήσεται. Tutto questo ultimo passo ricompare in un'epistola di Nilo (2, p. 67), con poche varianti nell'ordine delle parole e qualche lieve differenza di vocaboli. È pensabile che Nilo qui e là abbia imitato un passo di Filone, che gli era particolarmente garbato.

⁽¹⁾ Il parallelo tra Nilo e Sen. *tranq. an.*, 2,1, che il Pohlenz fa rilevare in *N. G. G.*, 1941, p. 219, n. 1, non sussiste, dunque: ma si presenta il nuovo problema del parallelo tra Filone e Seneca, parallelo tutt'altro che unico tra i due autori e tale da sollecitare una ricerca in proposito.

⁽²⁾ Nil. *mon. exercit.* 72, col. 805 B = *epist.* 3, 238; il fatto che anche qui un passo del nostro scritto si ripeta in un'epistola senza significativi mutamenti mi ha fatto sospettare di avere un'altra citazione di Filone: ma per quel ch'io conosco di Filone non mi è stato possibile rintracciarla; ma essa potrebbe realmente esistere, come potrebbe essere un caso in cui Nilo cita se stesso (ma vedi subito sotto).

⁽³⁾ Philon. *vit. contempl.* 2, 20. Il *de vita contempl.* di Filone è stato il modello di tutte le apologie cristiane (Geffcken, *Die altchristl. Apologetik* in *N. Jahrb. cl. Alt.* 15, 632).

dannosi (1). Un doppione di questo passo pare, in parte, ciò che possiamo leggere una decina di capitoli prima: Διὰ τοῦτο τὰς πόλεις ἔφυγον οἱ ἄγιοι καὶ τὰς συντυχίας ἐξετράποντο τῶν πολλῶν, μᾶλλον δὲ λοιμικῆς νόσου φθοροποιὸν εἰδότες τὴν τῶν διεφθερμένων ἀνθρώπων συνδιαίτησιν· διὰ τοῦτο μὴδὲν λαβόντες μηλοβότους τὰς κτήσεις ἠφίεσαν τὸν ἐκ τούτων περισπασμὸν παραιτούμενοι, « Per questo i santi fuggono le città ed evitano i contatti con la folla, sapendo corrompitrice più di un contagio la convivenza con uomini corrotti; per questo, senza prender nulla, abbandonano in pascolo ai greggi i loro beni, rigettando le distrazioni che da quelli provengono ». Ma la stessa osservazione fa Filone, dicendo che Anassagora e Democrito μηλοβότους εἶασαν γενέσθαι τὰς οὐσίας: anche Nilo porta i suoi esempi, ma con un procedimento frequente tra gli autori cristiani, per esempio in Basilio, ai due saggi greci sostituisce Elia, Eliseo, Giovanni Battista, per proseguire poi dicendo — con un motivo del tutto cristiano — che i santi fuggirono la terra abitata errando nel deserto e sui monti e nelle caverne, per sfuggire τὰ κατὰ τὰς πόλεις πλημμυρούντων ἀλλοκότων πραγμάτων...χαίροντες δὲ τῇ μετὰ τῶν θηρίων διαγωγῇ καὶ τὴν ἐκ τούτων βλάβην ἐλάττονα τῆς ἐκ τῶν ἀνθρώπων κρίνοντες (2). È ancora Filone che ci dà un passo di raffronto assai aderente: πλημμυρούντων κατὰ πόλεις ἀλλοκότων πραγμάτων e subito dopo ἵνα τεθηριωμένον τὸν βίον προσελθόντες ἐξημερώσωσιν (3).

(1) Sen., *tranq. an.* 17,3 *conversatio enim dissimilium bene composita disturbat; 7,4 itaque, ut in pestilentia, curandum est ne etc.; epist.* 94, 68 *magna pars sanitatis est... ex isto coitu invicem noxio procul abisse.*

(2) Nil. *op. cit.* 60-61, col. 792D-93A = *monach. praest.* 12, 1073D; il passo in cui Filone cita Democrito e Anassagora è *v. cont.* 2, 14.

(3) Philon. *quod omnis prob.*, 10, 63-64. La prima citazione di Filone è un riscontro in cui l'identità è addirittura verbale; ma anche il concetto del secondo è aderentissimo

Se per questa serie di passi il portato della cultura non cristiana in Nilo è stato chiaro e sicuramente determinato, molto meno facile è per altri punti arrivare a stabilire di dove e come al nostro autore siano giunti certi temi e certi spunti. Mi limito qui a due casi, per amore di brevità. Quasi a conclusione di un suo lungo ragionamento, Nilo osserva: Δεῖ γὰρ τὸν μὲν τέλειον αὐτοκελεύστω προθυμῖα πρὸς τὰς κατ'ἀρετὴν κινεῖσθαι πράξεις, τὸν δὲ προκόπτοντα παραινέσει τοῦ ὑψηγομένου πειθόμενον. Ora, abbiám visto quanta importanza avesse avuto per Panezio la distinzione tra il saggio perfetto e il *proficiens*: qui essa appare ben dichiarata e nell'identico modo in cui l'abbiamo trovata in Seneca, il quale dice che al primo *non timide nec pedemptim ambulandum est*, mentre *imbecillioribus ingeniis necessarium est aliquem praeire: hoc vitabis, hoc facies* (1). Altrove lo vediamo consigliare a chi da poco ha abbandonato i tumulti della vita (τῶν θορύβων) di ἡσυχίαν ἄγειν καὶ μῆτε συνεχέσι προόδοις τὰ διὰ τῶν αἰσθήσεων ἐγγινόμενα τραύματα τῇ διανοίᾳ ἀναξάινειν, μηδὲ τοῖς παλαιοῖς τῶν ἀμαρτημάτων εἰδώλοις ἐπιφέρειν ἑτέρας μορφάς, ἀλλ'ἐκκλίνειν τῶν νεαρῶν προσβολήν, ἔχειν δὲ πᾶσαν τὴν σπουδὴν πρὸς τὸ ἐξαλεῖψαι τὰς παλαιὰς φαντασίας (2). Se la teoria degli εἰδῶλα e delle μορφαὶ

a Nilo. A completare il quadro presente al monaco cristiano, è bene ricordare che anche Paolo sosteneva che le cattive compagnie rovinano (φθειροσιν) i buoni costumi (1 Cor. 15,33). Qui, poi, Paolo entra direttamente in questione, perchè i luoghi di ritiro di Nilo (ἐν ἐρημίαις πλανώμενοι καὶ ὄρεσιν καὶ σπηλαίοις καὶ ταῖς ὁπαῖς τῆς γῆς) sono citazione testuale di Paolo, *Hebr.* II, 38.

(1) Nil. *op. cit.* 57, p. 789 B; Sen. *tranq. an.*, II,1 ed *epist.* 94, 50: il testo cristiano conferma quanto dicevamo a cap. III, pag. 272, n. 2, cioè che i due testi di Seneca si integrano a vicenda. Αὐτοκελεύστω προθυμῖα è espressione cara a Filone (per es. *spec. legg.*, I, 144 [V, 35, 10]; *v. Mos.* 2, 137 e I, 63 [IV, 232, 8; 134, 16]), ma non compare mai, ch'io sappia, in un contesto simile al nostro.

(2) Nil. *ibid.* 45, 776A = *epist.* 3, 223, col. 486 C (cfr. in parte 48, 777 C-D). Con ogni probabilità si dovrà leggere τῶν νεαρῶν <τῆν> προσβ.

può essergli venuta da Filone, il passo risveglia una serie di ricordi di autori stoici: così Seneca, là dove parla delle piaghe che *nocituras manus adpetunt*, piaghe ulcerose che si trovano anche nella mente di chi è schiavo dei desideri; o là dove dice che *quicquid imbecillum in animo nec percuratum est exulcerat*: per quanto questa necessità di curare il ricordo dei desideri passati e di prevenire i nuovi sia presente assai di frequente nell'epistolario di Seneca (1); così anche Marco Aurelio raccomanda ἐξάλειφε τὰς φαντασίας συνεχῶς (2). C'è insomma la possibilità di una serie di riscontri che ci danno netta l'impressione che Nilo attingesse al materiale profano con una certa larghezza in modo da assorbire per la cultura e l'edificazione cristiana quanto di meglio e più adattabile trovava nel patrimonio del mondo pagano: seguendo in questo i principi che già il suo maestro aveva esposto nel suo scritto rivolto ai giovani sul modo di utilizzare la letteratura greca non cristiana. Basilio, infatti, è stato uno dei Padri che più largamente ha saputo far tesoro delle immense ricchezze che tutto il pensiero pagano offriva alla nuova religione ed anche si è dimostrato uno degli artefici più capaci e più alti di quella rinascenza, breve, ma luminosa, in cui i due mondi parevano fusi in modo che l'uno venisse a completare l'altro e nell'altro si continuasse.

In Basilio particolarmente, ma anche in Giovanni Crisostomo, presenta una notevole continuità la tradizione eutimistica: non credo che essi attingano sostanzialmente al *περὶ εὐθυμίας* di Plutarco, benché non escluda che quello scritto fosse loro noto (3);

(1) Sen. *tranq. an.* 2, 11-12; 17,3; aggiungi anche *tranq. an.* 1,8 a proposito del male che fa a chi è pieno di buoni proponimenti il vedersi davanti nuovi esempi dei suoi passati difetti; *tranq. an.* 6,3, sulle occupazioni che vanno evitate, perché ci causano maggiori e più gravi mali.

(2) M. Ant. 8, 29; cfr. anche 11, 16, 2 e 8, 47.

(3) Una diretta derivazione da Plutarco sostiene il Poh-

ma devono avere anche una fonte molto più fedele, se pur non si ha da pensare che conoscano l'opera di Panezio, che, per quanto non più letta, perchè uccisa dalla sua stessa notevolissima diffusione, poteva ancora esistere nelle migliori biblioteche filosofiche di quell'età⁽¹⁾. È anche interessante notare come Giovanni si lasci largamente andare nelle omelie e nelle lettere (scelgo come esempio quelle ad Olimpiade) a espressamente parlare di εὐθymία ed ἀθυμία⁽¹¹⁷⁾, mentre Basilio, i cui obblighi verso le idee paneziane sono infinitamente maggiori, usa raramente il termine e lo sostituisce con altri che dovevano essere vivi a quel tempo, se si deve tener conto di quanto largamente appaiano negli altri scrittori ecclesiastici del tempo.

Il Crisostomo non giunge a questa sua conoscenza dell'εὐθymία solo nella tarda età, come farebbero pensare le lettere ad Olimpiade, che sono degli anni del secondo esilio da Costantinopoli, quello a Cucuso, che si concluderà con la morte; a bella posta ho scelto tra le omelie di Antiochia un gruppo di passi che servono al nostro scopo. In particolare cito un'omelia tenuta, a quanto pare, al primo di gennaio del 387, quando

lenz sia nel suo articolo *Philosophische Nachklänge in altchrist. Predigten*, in *Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie*, 48 (1905), 72-95, sia in apparato all'edizione teubneriana dello scritto plutarceo (vol. III, pag. 187: «Plutarchi ipsius libello Christiani usi sunt, velut Basilius in sermone περὶ εὐχαριστίας et sequenti et Joh. Chrysostomus»): ma ritengo di poter dimostrare perchè dissento dal Pohlenz su questo punto.

(1) Si ricordi quanto si è detto sulla sorte dello scritto di Panezio (cap. III, pag. 203) e, a proposito del *Protrettico* di Aristotele (cap. IV, pag. 307). È bene pensare che Libanio ha tenuto scuola ad Atene e a Costantinopoli, due centri notevoli di materiale librario e per giunta — almeno il primo — capitale di una «scuola» filosofica erudita. Basilio e Gregorio di Nazianzo furono tutt'e due ad Atene per completare i loro studi alle lezioni di Libanio e di Imerio; Giovanni ebbe lezioni da Libanio in Antiochia.

(2) Qui non sarebbe il caso di parlare di δυσθυμία, perchè sono scritti, come quelli a Stagirol, in cui si oppugna l'ἀθυμία.

ciò era appena stato ordinato prete e aveva ricevuto dal vescovo Flaviano l'incarico di predicare in sua vece. Rivolgendosi ai fedeli in occasione della festa di Capodanno, che anche in Oriente era festeggiato alle calende di Gennaio, Giovanni viene a dire: Οὐδὲν γὰρ οὕτως εὐθυμίαν καὶ εὐφροσύνην ποιεῖν εἴωθεν, ὡς τὰ περὶ φιλοσοφίας δόγματα, τὸ τῶν παρόντων ὑπερορᾶν πραγμάτων, τὸ πρὸς τὰ μέλλοντα κεχηνέναι, τὸ μηδὲν τῶν ἀνθρωπίνων βέβαιον εἶναι νομίζειν, μὴ πλοῦτον, μὴ δυνάστηαν, μὴ τιμάς, μὴ θεραπείας, «Perchè nulla procura a tal punto tranquillità d'animo e letizia, quanto i precetti della filosofia, cioè il trascurare i fatti presenti, il tendere con grande attesa a quelli venturi, il ritenere che nulla delle cose umane è certo, nè ricchezza, nè potere sovrano, nè onori, nè clientele». Chi sappia filosofare a questo modo, non è attanagliato dall'invidia, se vede qualcuno ricco, nè si umilia fino a mendicare, se cade nel bisogno: così può continuamente essere in festa (διαπαντὸς ἐορτάζειν δύνασαι). Bisogna infatti che il Cristiano non sia in festa soltanto alle calende, ai noviluni, alle domeniche, ma che faccia, durante tutta la sua vita, festa in quel modo che per lui è decoroso (ἀλλὰ διὰ παντὸς τοῦ βίου τὴν αὐτῷ πρέπουσαν ἐορτὴν ἄγειν). Questo è il modo che l'Apostolo Paolo ha raccomandato. Ἄν τοίνυν καθαρὸν ἔχῃς τὸ συνειδός, ἐορτὴν ἔχεις διαπαντὸς χρησταῖς συντρεφόμενος ἐλπίσι καὶ ἐντροφῶν τῇ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν προσδοκίᾳ, «Se hai dunque pura la coscienza, sei in continua festa, vivendo tra buone speranze e gioendo dell'attesa dei beni venturi». E ancora prosegue: Che vantaggio ho d'una bella giornata, se per causa della coscienza la mia anima è ottenebrata? Se vuoi far bene, alla fine dell'anno κατάνυξόν σου τὴν καρδίαν, ἀναρίθμησαί σου τὸν χρόνον τῆς ζωῆς, εἰπέ πρὸς ἑαυτόν· Αἱ ἡμέραι τρέχουσι καὶ παρέχονται, οἱ ἐνιαυτοὶ πληροῦνται,

πολύ τῆς ὁδοῦ προεκόψαμεν· ἄρα τί ἡμῖν εἴργασται καλόν; ἄρα μὴ κενοὶ καὶ ἔρημοι δικαιοσύνης ἀπάσης ἐντεῦθεν ἀπελευσόμεθα, τὸ δικαστήριον ἐπὶ θύραις, πρὸς γῆρας ἡμῶν ἐπείγεται λοιπὸν ἢ ζωῆ, « pun- gi il tuo cuore, fa il computo del tempo della tua vita, di' a te stesso: Scorrono e se ne vanno i giorni, gli anni si compiono, molto del cammino già lo si è fatto; ebbene, che si è fatto di buono? Non ce ne andremo di qui vuoti e deserti d'ogni giustizia? Il giudizio è alle porte; la nostra vita, per quel che ne resta, s'affretta verso la vecchiaia » (1).

Lungo brano che dall'esaltazione della festa continua che è nell'animo del buon cristiano, festa che nasce dalla tranquillità della propria coscienza, giunge fino all'esame di coscienza. Vediamone ora un poco i temi, uno per uno; anche se si tratta di un particolare, non manca d'interesse il notare l'espressione iniziale: οὐδὲν γὰρ οὕτως εὐθυμίαν ποιεῖν εἶωθεν ricorda curiosamente la formulazione epicurea sull'εὐθυμία, che appunto incomincia con οὐδὲν οὕτως εὐθυμίας ποιη- τικόν (2); ma assai più interessante è il primo tema in cui vediamo invertita la posizione consueta nei confronti dell'εὐθυμία: qui infatti non è affermato che *praecipitat quisque vitam suam et futuri desiderio laborat, praesentium taedio* (3), ma il rovescio, perchè per il cristiano esiste un'altra vita e in quella consistono τὰ μέλλοντα. Ma al predicatore è sfuggito quel *κεχηνέναι* che è così poco adatto all'aspettazione del regno di Dio ed è un residuo di quella stupida attesa degli stolti, propria degli scritti che già conosciamo; è infatti Democrito che l'afferma e abbiam visto che ci raffigura gli stolti che *παρόντα τὰ χρηστά παρορῶσι καὶ ἀμε-*

(1) Io. Chrys. *hom. in kal.* 2, P. G. XLVIII, col. 955-56.

(2) Epic. *apud*. Diog. Oenoand. fr. 56 Will.

(3) Sen. *brev. vit.* 7,8.

λοῦσιν ὑπὸ τοῦ συντετάσθαι πρὸς τὸ μέλλον ἀεὶ ταῖς φροντίσιν (1). La polemica contro i beni esterni ci è già nota dallo scritto in difesa della vita monastica: praticamente non ci sono differenze tra i due testi, e nemmeno col passo di Basilio che a questo corrisponde; ormai il tema è fisso e difficile è dire se esso è stato attinto al patrimonio generale, o se dipende direttamente dalla fonte eutimistica che qui vediamo ormeggiata. Tanto più che questo è uno di quei motivi destinati ad essere di volta in volta ridotti o ampliati a seconda delle immediate esigenze di chi se ne serve (2). Un passo di Seneca ci dice che dalla *δυσθυμία* nasce *alienis incrementis inimicissima invidia* e parla di *aversatione alienorum processuum et suorum desperatione* (3): ora il Crisostomo dice al buon cristiano che, se vedrà qualcuno ricco, οὐ δηχθήσῃ φθόνῳ ε, se verrà in povertà, οὐ ταπεινωθήσῃ τῇ πτωχείᾳ (4). La situazione spi-

(1) Dem. B 202 e 158 D.; Plut. *tranq. an.* 14, 473 BC; cfr. cap. II, pag. 147; III, p. 234.

(2) Cfr. Io. Chrys. *adv. opp. vit. mon.* p. 23, 37 Dübn. (e qui a pag. 314); Bas. *hom. πρόσ. σεαυτῷ*, 3, P. G. XXXI, p. 204 A Migne; vedi ancora Io. Chrys. *in epist. ad Rom. hom.* I, P. G. LX, c. 400 Migne: Εὐθυμίαν γὰρ καὶ χαρὰν οὐκ ἀρχῆς μέγεθος, οὐ χρημάτων πλήθος, οὐ δυναστείας ὄγκος, οὐκ ἰσχὺς σώματος, οὐ πολυτέλεια τραπέζης, οὐχ ἱματίων κόσμος, οὐκ ἄλλο τι τῶν ἀνθρωπίνων ποιεῖν εἴωθεν, ἀλλ' ἢ κατόρθωμα μόνον πνευματικὸν καὶ συνειδὸς ἀγαθόν, che il Pohlenz fa risalire a Plutarco *tranq. an.* 19, 477 A. I contatti sono realmente considerevoli, ma il problema della derivazione o meno da Plutarco di queste elencazioni di τὰ ἐξωθεν può essere risolto solo attraverso l'esame degli interi contesti. Tanto più se si tenga presente quanto leggiamo in Epicuro, dove si parla di χρημάτων πλήθος οὐδὲ πραγμάτων ὄγκος (fr. 548 Us.); e in un frammento che il Diano a ragione accosta al precedente, troviamo espressamente indicata la χαρὰ a proposito dei beni esterni (S. V. 81). Così, infine, la πολυτελής τράπεζα di fr. 207 Us. e la τραπέζων πολυτέλεια di Diog. Oenoand. fr. 23, c. II W.

(3) Sen. *tranq. an.* 2, 10.

(4) Io. Chrys. *hom. in kal.* 2, 955-56 M.; cfr. anche Plut. *tranq. an.* 10, 470 D, il quale però fonde in uno solo i due motivi: οὐκ εἶ τι νωνήττον ἐνδοξὸς ἐστι καὶ πλούσιος, ὀδυρῶμενος κάθηται καὶ ταπεινούμενος.

rituale è la medesima e risponde al principio paneziano e democriteo di guardare sempre a chi ha meno di noi.

Ma che siamo sempre nel campo del pensiero eutimistico, ci fa meglio vedere il tema del *έορτάζειν*: tema che compare sia in Seneca, sia in Plutarco; anzi a proposito di Plutarco, il Pohlenz ritiene che il nostro passo derivi appunto dal capitolo finale dello scritto plutarco: il che io non credo ⁽¹⁾. E questo perchè il motto di Diogene « *άνήρ άγαθός ού πάσαν ήμέραν έορτήν ήγεΐται;* » riassume in breve quello che il Crisostomo sviluppa più largamente e i cui riscontri si trovano in Filone e in Seneca. Dice infatti il vescovo cristiano che non solo alle feste comandate si deve far festa, ma *διά παντός τοϋ βίου τήν αϋτῶ πρέπουσαν έορτήν άγειν*: ebbene a ciò risponde solo Filone che afferma che *εικότως ένευφραινόμενοι ταΐς άρεταΐς άπαντά γε βίον έορτήν άγουσιν* e aggiunge toccando lo stesso tema della coscienza pura che anche qui risuona, *τῶν φαύλων οϋδεις...έορτάζει, συνειδήσει τῶν άδικημάτων άγχόμενος και τῇ ψυχῇ κατηφῶν*. E anche Seneca ha uno spunto che a Plutarco manca, quando dice che *et magni... viri quidam sibi menstruas (οϋχι μῆνας οϋδὲ νεομηνίας) certis diebus ferias dabant, quidam nullum non diem inter otium et curas divi-*

debant ⁽²⁾. Ma si veda sopra tutto come il passo che conclude il testo citato dall'omelia presenti dei contatti singolari col *de brevitae vitae* anneano: si mettano a fianco a fianco l'esame di coscienza, che qui è posto alla fine dell'anno (che può essere paragonato con quello che

(1) Pohlenz, *apud* edit. Teubn., III, p. 219 ad l. 10 sqq. e *art. cit.*, p. 92.

(2) Philon. *spec. legg.* 2, 46 (fine) e 49; cfr. anche 48 (fine) *πάντα δε τόν τοϋ ένιαυτοϋ κύκλον εΐναι έορτήν*; Sen. *tranq. an.* 17,7. Giovanni aggiunge naturalmente al concetto di festa pagano quello cristiano (*κυριακάς*).

Seneca — *ir.* 3, 36, 1 — pone alla fine di ogni giornata) con ciò che Seneca dice nel dialogo sulla brevità della vita; al computo del tempo della propria vita, al tempo che fugge veloce, agli anni che passano, alla vecchiaia che incombe, ecco che cosa troviamo corrispondere: *pervenisse te ad ultimum aetatis humanae videmus, centesimus tibi vel supra premitur annus: agedum ad computationem aetatem tuam redige... non observatis quantum iam temporis transierit* (1). Mi pare che ci sia materiale sufficiente per ritenere che Plutarco non è fonte del passo, ma che è necessario ammettere l'esistenza di una fonte che trattava specificamente il problema dell'εὐθυμία e che sull'argomento in questione fosse più diffusa di Plutarco da una parte, di Seneca dall'altra. Ciò che al primo momento potrebbe lasciar perplessi è il legame tra la prima e la seconda parte del brano citato: come, cioè, va inteso quel « se si sappia filosofare a questo modo » (ἂν ταῦτα εἰδῆς φιλοσοφεῖν)? che rapporto c'è tra questo filosofare e il comportamento del ricco verso il più ricco e del povero in grande miseria? C'è nel testo una abbreviazione logica, che si fa chiara solo se pensiamo che l'autore parlava avendo ben netta l'idea di ciò che voleva dire, in quanto già lo trovava nella sua fonte, e appunto questo fatto lo ha un poco tradito e non gli ha fatto esprimere il suo pensiero con tutta evidenza: ma intanto c'è un

(1) Sen. *brev. vit.* 3,2 e 4; un esame di coscienza è anche quello che inizia col § 3 (*repete memoria tecum*); per il poco significativo ἄρα τι ἡμῖν εἰργασται καλόν; cfr. *ir.* 3, 36, 1 *qua parte melior es?* e (più generico) *brev. vit.* 2,3 *quid tibi in tam longo aevo facti operis est?* Per l'iniziale ἀναρίθμησαι cfr. anche *brev. vit.* 7,7 *dispunge, inquam, et recense vitae tuae dies* (probabilmente ripresa anneana del tema di 3, 2-4). Per il δικαστήριον, cfr. Plat. *Gorg.* 521, con cui si somma la credenza cristiana nel giudizio divino al termine della nostra vita terrena. Tutto questo passo del Crisostomo non trova quasi alcun riscontro in Plutarco (in cui non c'è nemmeno accenno che ci riporti a Platone di cui egli è fervente ammiratore e imitatore) ma si può ricordare Phil. *fraem. poen.* 69.

passo delle lettere ad Olimpiade che ci soccorre assa bene; quanto poi alle conclusioni, non sarà difficile trarle.

In una bella lettera alla pia ed energica dama di Costantinopoli, il vescovo in esilio cerca di combattere l'ἀθυμία, lo scoramento, che aveva preso lei come tanti fedeli di Giovanni al momento del suo allontanamento. Affettuosamente le dice che ancora ha bisogno d'assistenza perchè in lei si faccia profonda la pace (βαθεῖαν ἐργάσεται τὴν εἰρήνην) e, spezzato il ricordo di tutti i turbamenti procurati dallo scoramento, essa dimostri una candida e solida calma (λευκὴν...καὶ παγίαν...γαλήνην) e si stabilisca in grande tranquillità d'animo (ἐν πολλῇ σε καταστάσει τῇ εὐθυμίᾳ). La letizia (εὐφροσύνη) è raggiungibile solo a volerlo. Οὐ γὰρ ἐν τοῖς ἀκινήτοις τῆς φύσεως νόμοις οὐς ἀναμοχλεῦσαι ἡμῖν ἀδύνατον καὶ μεταθεῖναι, ἀλλ' ἐν ἐλευθερίοις τῆς προαιρέσεως λογισμοῖς οὐς μεταχειρίζειν ἡμῖν βᾶδιον τὰ τῆς εὐθυμίας κεῖνται... Οὐ γὰρ ἐν τῇ φύσει τῶν πραγμάτων ὡς ἐν τῇ γνώμῃ τῶν ἀνθρώπων τὰ τῆς εὐθυμίας ἴστασθαι πέφυκεν, « Certo non nelle immutabili leggi della natura che non ci è dato di forzare e di mutare a piacere nostro, ma nelle libere riflessioni della nostra volontà, che ci è facile governare, stanno i fondamenti della tranquillità spirituale. Certo non nella natura delle cose quanto nell'intelletto degli uomini naturalmente si trovano i fondamenti della tranquillità spirituale » (1). Vale la pena di osservare come il Crisostomo abbia impostato il problema: l'εὐφροσύνη, che è il frutto dell'εὐθυμία, è dovuto alla volontà dell'uomo e non a leggi di natura e immutabili; su questo punto egli è ben fermo, perchè il concetto torna altrove: Ἡ γὰρ

(1) Io. Chrys. *epist. Olymp.* 3,1 bc (cito, per mia comodità, secondo l'édition du Cerf, Paris, 1947, ma conservo la numerazione tradizionale — non la cronologica — delle epistole).

ταραχή και ὁ θόρυβος — dice in un trattato — οὐχὶ τούτων (τῶν πραγμάτων) ἐστὶ περιπέτεια, ἀλλ' ἡμεῖς καὶ ἡμετέρα διάνοια· ὡς ἐὰν αὐτὴ καλῶς ᾗ κατεσκευασμένη, κἂν μυριοὶ πανταχόθεν ἐγείρωνται χειμῶνες, ἐν γαλήνῃ καὶ λιμένι καθευδόμεθα διαπαντός (1). Siamo in un ambiente che ben concorda con quello di Panezio: ma se cerchiamo in Plutarco il contesto che può aver dato origine a questa impostazione, non ci è dato di trovarlo. Anche Plutarco, è vero, trova che nelle nostre anime stanno le cause dei beni e dei mali (2), anche Seneca, aggiungo, dichiara *non locorum vitium esse quo laboramus, sed nostrum* (3), ma nessuno dei due chiarisce con tanta precisione il fatto; che il materiale è stoico dimostra l'affermazione che la volontà è libera da cause determinate, la quale combacia con quanto Cicerone dichiara in proposito (4).

(1) *de fato et prov.* 1,1, P. G. L, p. 750 Migne (II, 752 BC Montf.) Si osservi che διάνοια καλῶς κατεσκευασμένη è la sola espressione, ch'io mi sappia, tale da corrispondere alla *composita mens* (*epist.* 2,1) e al *bene componere animum* (*ir.* 3, 36,1) di Seneca.

(2) *Plut. tranq. an.* 14, 473 B; cfr. cap. II pag. 142.

(3) *Sen. tranq. an.* 2, 15, da mettere a raffronto con οὐ γὰρ τῇ φύσει τῶν πραγμάτων ὡς ἐν τῇ γνώμῃ τῶν ἀνθρώπων. Poche righe più sopra (II, 752 AB Montf.) il Crisostomo dice: καὶ θεὰ τῆς ἀνοίας τὴν ὑπερβολὴν· οὐ γὰρ ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς πράγμασιν, ἀλλ' ἐπὶ τοῖς ἐναντίοις ἴσως πάντες θρηνοῦμεν. Il tema manca nello scritto di Plutarco, ma non in Seneca, che lo esprime almeno due volte, una in *tranq. an.* 2,6 indicando come vittime della δυσθυμία anche *hi qui levitate vexantur ac taedio adsiduaque mutatione propositi, quibus semper placet quod reliquerunt* (legato al tema paneziano della εἰκαιότης ~ *levitas*, cfr. *ibid.* 14,1; per la seconda parte cfr. *Dem. B* 202 D. e cap. II, pag. 147); una seconda in *ot.* 1,2: *nam inter cetera mala illud pessimum est, quod vitia ipsa mutamus... aliud ex alio placet* (anche qui legato da quanto segue al tema della εἰκαιότης e a quello della κατήχησις τῶν πολλῶν; cfr. anche al § 3 *petita relinquitur, relicta repetitur* e *Plut. tranq. an.* 466 C φεύγουσι τὴν ἀγορὰν εἶτα τὴν ἡσυχίαν οὐ φέρουσι).

(4) *Cic. fat.* 8 = *S. V. F.* II, 951: *non enim, si alii ad alia propensiores sunt propter causas naturalis et antecedentis, idcirco etiam nostrarum voluntatum (προαιρέσεων) atque adpetitionum (ὀρμῶν) sunt causae naturales et antecedentes. Nam nihil esset in nostra potestate si ita res se haberet.*

Ma elementi in comune col Crisostomo presentano anche altri testi, che abbiamo già riportato alla tradizione paneziana; così la βαθεία εὐρήνη, la λευκή γαλήνη, l'έν πολλῇ καταστῆσαι τῆ εὐθυμίας rispondono all'ideale del μεγαλόψυχος in Seneca, che ne paragona l'animo alla tersa e immota serenità dell'etere e ce lo presenta *quietus semper et in statione tranquilla collocatus...et dispositus* ⁽¹⁾, per non dimenticare ciò che Marco Aurelio dice dei travagli rispetto all'anima: ἔξεστι αὐτῆ (τῆ ψυχῆ) τῆν ἰδίαν αἰθρίαν καὶ γαλήνην διαφυλάσσειν καὶ μὴ ὑπολαμβάνειν ὅτι κακὸν (ὁ πόνος). Πᾶσα γὰρ κρίσις καὶ ὀρμὴ καὶ ὀρεξεις καὶ ἔκκλισις ἔνδον καὶ οὐδὲν ὧδε ἀναβαίνει ⁽²⁾. Anche qui vien riferita all'intimo dell'uomo e non al caso esterno la causa prima del nostro stato d'animo. Con tutto ciò nessun testo ci dà in un unico complesso i dati stoici, che compaiono in Giovanni Crisostomo. Il quale, premesso quanto abbiamo sopra citato, prosegue: « Stando così le cose, molti ricchi sfondati ritengono che la vita non sia vita (τὸν βίον ἀβίωτον εἶναι) e altri ridotti alla più estrema miseria vivono più sereni (εὐθυμότεροι) di tutti, d'altra parte quelli che godono di guardia del corpo, di fama, di onori spesso maledicono la loro vita e invece quelli ignobili e figli di persone non nobili e a nessuno noti son convinti d'essere più felici (μακαριωτέρους) di molti » ⁽³⁾. Qui la connessione è chiara: si parla precisamente di quelle διαφοραὶ παθῶν, di cui parla anche Plutarco nel passo ricordato poco sopra (473B) e che sono così profondamente paneziane;

⁽¹⁾ Sen. *ir.* 3, 6, 1 (cfr. cap. III, pag. 225). Per *dispositus* = *compositus*, vedi quanto si è or ora detto a proposito di διάνοια εἰς κατεσκευασμένην.

⁽²⁾ M. Ant. 8, 28, (che abbiamo — per la seconda parte — riportato alla tradizione paneziana: cfr. cap. II, pag. 153 (il Theiler corregge, forse a ragione, <ἔξωθεν> ἄδε); aggiungi 8, 20.

⁽³⁾ Io. Chrys. *epist. Olymp.* 3, 1 d; si confronti anche con Bas. *hom. πρόσ. σεαυτῶ*, 6, 212 A.

e questo ci spiega anche perchè nell'omelia il Crisostomo con un passaggio brusco scorresse da un punto all'altro, come avviene in chi parla e segue rapidamente il filo di qualche cosa di ben noto a lui, senza preoccuparsi se allo stesso modo l'accenno sia chiaro per chi lo ascolta.

Anche col variare dei vocaboli non muta lo sostanza: abbiamo letto nella lettera ad Olimpiade che l'εὐθυμία dipende dalla nostra προαίρεσις e nel *De fato et providentia* che dipende dalla nostra διάνοια; ma un contesto identico a quello del passo, testè citato, ad Olimpiade (i ricchi scontenti di sè e i poveri pronti a sopportare la loro miseria) si trova in un'altra omelia antiochena e si conclude con la medesima osservazione, che non la natura delle cose, quanto ἡ τῶν πασχόντων διάθεσις ci fa parere grandi o piccoli i mali (1): è ancora la teoria del ταμειῶν εὐθυμίας καὶ δυσθυμίας, che abbiamo ben presente come dottrina panteziana. Διάνοια, προαίρεσις οὐ διάθεσις, è sempre essa quella che λυπεῖν ἡμᾶς εἴωθεν καὶ εὐφραίνειν. Ἄν ταύτην (τὴν διάνοιαν) κατασκευάσωμεν οἷαν εἶναι χρῆ, πάσης εὐθυμίας ἐνέχυρον ἔξομεν (2). Sempre è il concetto medesimo che torna con una particolare insistenza; ma, anche se esso rimane così limpidamente espresso in quella stessa forma in cui lo avrebbe enunciato uno scrittore pagano, una volta lo troviamo rivestito della nuova forma cristiana: ὁ γὰρ τὸν Θεὸν ὡς χρῆ φοβούμενος καὶ ἐπ' αὐτῷ θαρρῶν τὴν ῥίζαν ἐκαρπώσατο τῆς ἡδονῆς καὶ πᾶσαν τῆς εὐθυμίας ἔχει πηγὴν, « chi ha timor di Dio come si deve e in lui confida, ha raggiunto la radice del piacere e possiede

(1) *Hom. 18 in sedit. Ant.* I, p. 182, PG. XLVIII M. anche qui torna l'espressione πολλοὶ τῶν πλουτούντων ἀβίωτον εἶναι τὸν βίον νομίζουσι.

(2) *ibid.* 3, p. 186 M. per κατασκευάζειν τὴν διάνοιαν cfr. pag. 331 e n. I.

ogni fonte della tranquillità dello spirito » (1). Vediamo il passo da vicino: chi ha timor di Dio $\acute{\omega}\varsigma$ $\chi\rho\etá$ è poi ancora colui che ha ben disposta la sua mente, $\acute{\omicron}\lambda\upsilon$ $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ $\chi\rho\etá$; ma ancora si osservi come qui si tratta di $\acute{\epsilon}\pi'\acute{\alpha}\upsilon\tau\tilde{\omega}$ $\theta\alpha\rho\rho\epsilon\tilde{\iota}\nu$, non più $\acute{\epsilon}\phi'\acute{\alpha}\upsilon\tau\tilde{\omega}$, è cioè la nuova fede soprannaturale che si sovrappone all'antica, a quella del *sibi fidere* che ci è così ben testimoniato da Seneca (2). E infine, proprio a conclusione del passo cristianizzato, ecco apparire la $\tau\eta\varsigma$ $\epsilon\tilde{\upsilon}\theta\upsilon\mu\iota\alpha\varsigma$ $\pi\eta\gamma\etá$, quella fonte intima, che abbiamo potuto vedere come schiettamente paneziana; ora la $\tau\eta\varsigma$ $\epsilon\tilde{\upsilon}\theta\upsilon\mu\iota\alpha\varsigma$ $\pi\eta\gamma\etá$, come ci è nota per altra via, non si presenta mai in un tale contesto, per giunta tutto « paneziano » e mi parrebbe alquanto strano che il Crisostomo sia arrivato a una crasi di tre elementi paneziani attraverso Plutarco, che di essi due non ne conosce e il terzo presenta in situazione del tutto diversa.

Tralascio qui di parlare dei tre libri a Stagiros $\pi\epsilon\rho\tilde{\iota}$ $\acute{\alpha}\theta\upsilon\mu\iota\alpha\varsigma$, (dove questa passione — vista come opposto dell' $\epsilon\tilde{\upsilon}\theta\upsilon\mu\iota\alpha$ — viene discussa con numerosi tratti che ci fanno più o meno ricordare quelli che abbiamo già definito paneziani), per soffermarmi brevemente alle lettere a Olimpiade; in entrambi i casi, del resto, si tratta di sottrarre una persona alla tirannide dello scoramamento ($\tau\eta\tilde{\iota}$ $\tau\eta\varsigma$ $\acute{\alpha}\theta\upsilon\mu\iota\alpha\varsigma$ $\tau\upsilon\rho\alpha\nu\nu\tilde{\iota}\delta\iota$) (3). In queste lettere $\epsilon\tilde{\upsilon}\theta\upsilon\mu\iota\alpha$ e $\acute{\alpha}\theta\upsilon\mu\iota\alpha$ rivivono veramente, perchè il vescovo le ha ormai fatte profondamente sue e per lui significano un ideale e il suo contrario, tanto che nel suo contesto non sanno più di citazione dotta,

(1) *ibid.* 2, p. 183 M. (per il seguito, cfr. anche p. 955); curioso accostamento, $\beta\acute{\iota}\zeta\alpha$ $\tau\eta\varsigma$ $\eta\delta\omicron\nu\eta\varsigma$ ha un sapore tutto epicureo, $\kappa\alpha\rho\pi\omicron\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$ è della tradizione paolina.

(2) Così esplicitamente, da Seneca soltanto; il concetto è anche cinico, e lo troviamo in bocca a Cratete: $\theta\alpha\rrho\rho\epsilon\tilde{\iota}\nu$ $\acute{\epsilon}\phi'$ $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\eta\tilde{\iota}$ $\delta\iota\alpha\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$ (Plut. *adul. et amic.* 28, 69C). Si noti in M. Ant. 6, 10, 5 $\theta\alpha\rrho\rho\tilde{\omega}$ $\tau\tilde{\omega}$ $\delta\iota\omicron\iota\kappa\omicron\upsilon\tilde{\nu}\tau\iota$ (posidoniano).

(3) L'espressione è infatti frequente sia nello scritto a Stagiros, sia nelle lettere a Olimpiade.

ma sono naturale espressione del suo pensiero. Ciò non toglie che locuzioni fissate dalla tradizione compaiano in lui, che, anzi, ci siano interi pensieri che gli derivano da veneranda origine ⁽¹⁾; abbiamo già visto un brano della lettera terza, ma è bene tornare proprio su quella e proprio sul paragrafo che precede quello che abbiamo trattato poc'anzi. Per spiegare come Olimpiade, non ostante ogni sua buona volontà, non riesca a ritrovare completa la sua serenità di spirito, Giovanni porta una coppia di paragoni che sviluppa parallelamente: « Sia i corpi che hanno lottato con febbri violente, sia i mari che sono stati in lotta con venti selvaggi non d'un colpo cessano gli uni dal male delle febbri, gli altri dalla tempestosità dei marosi, ma adagio e a poco a poco. Infatti i corpi hanno bisogno di notevole tempo per ritornare, dopo aver eliminato le febbri, alla salute perfetta e liberarsi dalla debolezza che è loro rimasta in conseguenza della malattia; d'altro lato le acque, anche quando siano cessati i venti, rimangono per un buon tempo sconvolte e mosse, spinte avanti e indietro dal molto impeto, e anch'esse hanno bisogno di tempo per ritornare alla calma perfetta » ⁽²⁾. Col suo stile nervoso, Seneca è assai scarno, ma nel *de tranquillitate animi* i paragoni compaiono identici: *Sereno, che è sulla via del miglioramento, è simile a coloro qui ex longa et gravi valetudine expliciti motiunculis levibusque interim offensis perstringuntur et, cum reliquias effugerunt, suspicionibus tamen inquietantur... sicut est quidam tremor etiam tranquillī maris, utique cum ex tempestate requiescit* ⁽³⁾.

⁽¹⁾ Per certe locuzioni, cfr. ἐν ἀνέσει καὶ εὐθυμίᾳ, *epist.* 1,5 e; καθάρων εὐθυμίαν *epist.* 14,4 d; λιμὴν ὁ ἀκύμαντος... ἢ ἐν κλύδωνι γαλήνῃ detto della ὑπονομή, *epist.* 7,4 d.

⁽²⁾ Io. Chrys. *epist. Olymp.*, 3,1 a.

⁽³⁾ Sen. *tranq. an.* 2,1; il primo paragone abbiām visto anche in Filone e da lui passato a Nilo (vedi pag. 320); il secondo è ripreso da Seneca stesso (*brev. vit.* 2,3): *velut profundo mari,*

Altri consigli dà Giovanni ad Olimpiade, come quello di addolorarsi moderatamente, quando sentirà dei travagli della Chiesa: ἄλγει μὲν..., ἄλγει δὲ μέτρον ἐπιθεῖσα τῇ λύπῃ. Se è male dolersi violentemente di ciò che capita a noi, molto di più vano ed inutile farsi fiacchi e lasciarsi piegare l'animo da ciò che capita agli altri; anche l'apostolo Paolo (1 Cor. 5, 1-8 e 2 Cor. 2, 7-11 abusivamente collegati) vien a mostrare πῶς σατανικὸν τὸ ἀμέτρως ἄλγεῖν. Se Paolo dice tutto quello, πῶς οὐκ ἐσχάτης ἀνοίας τε καὶ μανίας οὕτω κατακόπτεσθαι καὶ ἄλγεῖν ὡς καὶ σκότος ἄφατον ἐπάγειν τῇ διανοίᾳ καὶ πολὺν θόρυβον καὶ σύγχυσιν καὶ ταραχὴν καὶ ζάλην ἄφατον; (1). Chi metta a confronto di queste pagine del Crisostomo quella parte del dialogo di Seneca sulla tranquillità in cui vengono trattati gli effetti che fanno su di noi le avventure subite dai buoni e il modo in cui dobbiamo comportarci di fronte a chi ha subito una disgrazia (2), può facilmente rendersi conto di come quel ἀμέτρως ἄλγεῖν non sia casuale e, d'altra parte, di come lo scrittore abbia saputo trasfondere la sua personalità nei concetti che coglieva dal patrimonio altrui (3).

Vengo ora a quello che intendo sia l'ultimo autore su cui si sofferma la mia ricerca, Basilio; di lui ho scelto tre omelie che hanno un carattere unitario, al punto che di due tra esse sappiamo per dati interni che sono

in quo post ventum quoque volutatio est. Il ritorno in salute che avviene ἡρέμα καὶ κατὰ μικρὸν può ricordarci quanto abbiamo osservato a proposito di *sensim* in Cicerone e Seneca (cap. III, p. 241 n. 1). Lo stesso κατὰ μικρὸν riappare in un passo significativo di Basilio (*epist.* 42,1, P. G. XXXII, col. 349D Migne).

(1) Io. Chrys. *epist. Olymp.* 2,1 d-2 c, 3 a.

(2) Sen. *tranq. an.* 15,5-16,1; cfr. anche Plut. *tranq. an.* 468 C-D; il secondo tema anche in Bas., *hom. in mart. Iulittam*, 7-8, P. G. XXXI, col. 256 C-257 B Migne.

(3) Frequenti sono gli accenni ad ἀμετρία (*epist.* 2,1 e, 2 c[bis], 2, d [εἰς ἀμετρίαν ἐκπέση], 3 a; 9,1 a [πέρα τοῦ μέτρου] etc.) e a συμμετρία (*ibid.* 2,1 d; 9,1 a [συμμέτρως καὶ ὡς προσήκων] etc.); così pure per εὐθυμία, ἀθυμία, ἡσυχία.

state pronunciate in giorni immediatamente successivi. Ho già detto che là massa di dati decisamente paneziani in queste omelie è così imponente da far restar perplessi se pensare che Basilio dovesse conoscere direttamente uno dei due scritti eutimistici di cui abbiamo notizia, o quello di Panezio o, forse più probabilmente, quello di Atenodoro. Per questa particolare questione e per un'ampia dimostrazione di quanto e come Basilio derivi da una fonte paneziana non ritengo questo il luogo più adatto e rinvio perciò a una ricerca a parte; ma non posso rinunciare a dare qui alcuni dei dati più interessanti che compaiono in quei tre scritti.

Dirò in primo luogo che, mentre non mi risulta che altri fuori che Clemente d'Alessandria ci abbia tramandato la formula del τέλος propria di Panezio, qui essa ci appare, benchè anonima, in tutta evidenza: cito tutto il passo dell'omelia che trae spunto da un tema significativo attinto al Deuteronomio (15,9): πρόσχε σεαυτῷ. Un tema, cioè, che si trovava assai vicino alla predicazione dell'*in se recedendum est*. Dice dunque Basilio: τῶν ζώων ἕκαστον παρὰ τοῦ τὰ πάντα συστησαμένου Θεοῦ οἴκοθεν ἔχει τὰς ἀφορμὰς πρὸς τὴν φυλακὴν τῆς οἰκείας συστάσεως. La maggior parte degli esseri irrazionali per istinto (ἀδίδακτον) ha avversione per ciò che loro nuoce (τὸ βλάπτον) e sono per un naturale impeto (ὄλκῃ) spinti al godimento di ciò che giova: questo invece noi lo abbiamo per aiuto della ragione (ἐκ τοῦ λόγου βοήθειας), e perciò quanto nei bruti avviene a buon fine al di fuori di ogni razionale attenzione (κατορθοῦνται ἀνεπιστάτως) in noi è portato a termine dalla costante attenzione della ragione (διὰ τῆς συνεχοῦς τῶν λογισμῶν ἐπιστάσεως): perciò καὶ φύλακες ὤμεν ἀκριβεῖς τῶν παρὰ Θεοῦ δεδομένων ἡμῶν ἀφορμῶν (1).

(1) Bas. hom. πρόσ. σεαυτῷ, 2, P. G. XXXI, col. 201 A-B.

Ora è Panezio (fr. 96 v. Str.) che definisce il suo fine supremo come τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῶν ἐκ φύσεως ἀφορμάς: Basilio alla natura stoica ha sostituito il Dio cristiano, come aveva già fatto poche righe più sopra (dove uno stoico avrebbe meglio detto τῆς τὰ πάντα συστησαμένης φύσεως), ma non ha mutato una parola della definizione. Inoltre anche alla accurata conservazione delle ἀφορμαὶ ci esorta Panezio, quando osserva che senza contrastare con la natura universale, dobbiamo seguire la nostra individuale, che ci deve servire di guida e di misura ⁽¹⁾. Tutto il contesto è stoico ⁽²⁾, ma forse è ancora più importante notare che esso ha una considerevole corrispondenza con un frammento di Panezio: *principio generi animantium omni est a natura tributum ut se, vitam corpusque,*

⁽¹⁾ Panaet. fr. 97 v. Str. = Cic. *off.* I, 31, 110, che già era stato calcolato come paneziano da Heine, *Einleit. zu Cic. off.* p. 24 e da Hirzel, *Untersuch.* II, 431 sgg. Cfr. anche Cic. *off.* I, 131, 114 *nec tam est evitandum ut bona, quae nobis data non sint, quam...* (e Hirzel, *op. cit.* II, 435-36). La sostituzione del dio alla natura poteva essere già avvenuta in Posidonio (cfr. Dio Chrys. 12, 29 e Cic. *nat. deor.* 2, 34, 86). Elementi posidoniani compaiono numerosi in queste omelie.

⁽²⁾ Il concetto è postcrisippeo (cfr. Hirzel, *Untersuch.* II, 444-461), la posizione di Crisippo è quella di S. V. F. III, 178. Per tutta la prima parte cfr. Gell. *N. A.* 12, 5, 7 (che deriva dal *de dolore patiendo* di Panezio, cfr. cap. III, n. 228) = S. V. F., III, 181: *Natura... omnium rerum, quae nos genuit, induit nobis inolevitque in ipsis statim principiis, quibus nati sumus, amorem nostri et caritatem*; e ancora S. V. F. III, 182 = Cic. *fin.* 3, 5, 16: *Placet his... simulatque natum sit animal... ipsum sibi conciliari et commendari ad se conservandum et ad suum statum eaque quae conservantia sunt eius status diligenda; alienari autem ab interitu iisque rebus quae interitum videantur afferre*; cfr. anche III, 178. Intendo οἴχοθεν = ἀρχῆθεν (*in ipsis statim principiis quibus nati sumus*). Per la seconda, S. V. F. III, 178, (p. 43, l. 18-20); 200a: *ratio ergo perfecta proprium bonum est (in homine)*; II, 1002. Anche il gioco ἀνεπιστάτως—διὰ...ἐπιστάσεως è di derivazione stoica, perchè ἐπίστασις è per quella scuola vocabolo tecnico e Clemente (S. V. F., III, 515) definisce la μέση πρᾶξις del ἀπλῶς πιστός (= προκόπτων) come μηδέπω κατὰ λόγον ἐπιτελουμένη (qui ἐπιτελεῖν) μηδὲ μὴν κατ'ἐπίστασιν κατορθουμένη (anche qui κατορθοῦται ἀνεπιστάτως).

tueatur, declinet ea quae nocitura videantur omniaque quae sint ad vivendum necessaria anquirat et pareat... Sed inter hominem et beluam hoc maxime interest, quod haec tantum, quantum sensu movetur... homo autem, quod rationis est particeps, ... facile totum vitae cursum videt ad eamque degendam praepraeparat res necessarias (1). Non siamo cioè di fronte ad una casuale o isolata citazione del τέλος, ma tutto il contesto ha la medesima origine e la teoria dell'οἰκειώσις è strettamente legata all'affermazione della difesa delle nostre ἀφορμαί, di cui è la giustificazione (2). E come in Panezio, attraverso Plutarco, così qui appare come centro la massima dell'oracolo: Ἐξέτασον σεαυτὸν τίς εἶ, γινῶθι σεαυτοῦ τὴν φύσιν. Seneca più dolcemente dice *inspicere debemus primum nosmet ipsos* (3). Come in Panezio, la definizione di stolti a chi lascia andare il presente per inseguire il futuro (4), la condanna del πολυπραγμονεῖν τὰ ἄλλοτρία di fronte a τὰ οἰκεῖα ἑαυτοῦ διασκέπτεσθαι (5). Come in Panezio

(1) Panaet. fr. 98 v. Str. = Cic. off. I, 4, 11; anche per ἄλλῃ cfr. fr. 81 = Cic. off. I, 30 105 illae (beluae) nihil sentiunt nisi voluptatem ad eamque feruntur omni impetu.

(2) Il Pohlenz, che nota la presenza di questa dottrina in Basilio (Die Stoa I, 432; II, 211) mette sullo stesso piano il nostro passo e hom. Hex. 7, 5; 9, 3 e 4; ma tra i due testi c'è una differenza considerevole, perchè quelli delle Omelie sull'Esamerone sono sotto un chiaro influsso posidoniano, che in questo specifico passo invece manca.

(3) Plut. tranq. an. 13, 472 C (δεῖ τῷ Πυθικῷ γράμματι πειθόμενον αὐτὸν καταμαθεῖν); Bas. hom. cit. 3, col. 204 B; Sen. tranq. an. 6, 1. Vedi la trattazione a cap. III, pag. 245.

(4) Bas. hom. cit. 5, col. 208 B-209 A; Plut. tranq. an. 14, 473 BC; Sen. brev. vit. 7,8 etc. La trattazione del tema a cap. II pag. 147-48 e cap. III, pag. 234-35.

(5) Bas. hom. cit. 5, 209 A; Plut. curios. 1, 515 D; Sen. tranq. an. 14,2 etc.; del particolare si era già discusso a cap. II, pag. 152. Qui devo osservare in più che il passo plutarcoo del de curiositate è sotto influsso paneziano (la πολυπραγμοσύνη ἐ φιλομάθεια τῶν ἄλλοτρίων κακῶν: invece μετάθες ἕξωθεν καὶ μετάστρεψον εἴσω τὴν πολυπραγμοσύνην); ma il pensiero di Basilio ricorda nella seconda metà il plutarcoo αὐτὸν ἐπισκοπεῖν (tranq. an. 10, 470 B). A questa fusione è venuto Basilio sommando i due passi plutarcoi? O non piuttosto ha

due parti sono distinte nell'anima, τὸ μὲν λογικὸν καὶ νοερόν, τὸ δὲ παθητικὸν καὶ ἄλογον. Καὶ τῷ μὲν φύσει τὸ κρατεῖν ὑπάρχει, τῷ δὲ τὸ ὑπακούειν τῷ λόγῳ καὶ καταπειθεσθαι (1).

Un altro tratto che Basilio svolge largamente, tanto da esporlo nell'omelia περὶ εὐχαριστίας e di nuovo nella successiva, è quello che non bisogna lasciarsi cogliere alla sprovvista: è un tema che noi conosciamo attraverso Plutarco e attraverso Seneca; l'uno ci ricorda l'esempio di Anassagora, che alla notizia della morte del figlio dice « Sapevo di averlo generato mortale », esempio che compariva nell'opera di Panezio, l'altro condanna quelli che escono in espressioni come « *Non putavi hoc futurum* » et « *umquam tu hoc eventurum credidisses?* » (2). Basilio è assai prossimo ora all'uno ora all'altro dei due scrittori profani:

attinto ad un'altra fonte che si esprimeva addirittura così? Si noti che *tranq. an.* 10, 470 è uno dei passi schiettamente paneziani dell'opuscolo.

(1) *Bas. hom. cit.* 7, col. 213 C; *Panaet. fr.* 87 v. *Str.* = *Cic. off.* 1, 28, 101 *duplex est enim vis animorum et natura; una pars in appetitu posita est, quae est ὁρμὴ Graece, quae hominem huc et illuc rapit, altera in ratione docet et explanat quid faciendum fugiendumve sit. Ita fit ut ratio praesit, appetitus obtemperet* (cfr. anche fr. 88 = *Cic. off.* 1, 36, 132, specialmente *appetitus rationi oboedientem praebeamus*, e 141). Lo stesso concetto, ma con terminologia posidoniana, in *M. Ant.* 7, 55, 4.

(2) *Plut. tranq. an.* 16, 474 D; *cohib. ir.* 16, 463 D = *Panaet. fr.* 115 v. *Str.*; *Sen. tranq. an.* 11, 9. L'esempio torna in Crantore, cfr. [*Plut.*] *cons. Apoll.* 33, 118 D, in *Crisippo, S. V. F.*, III, 482 (il quale citava anche i versi del *Teseo* di Euripide, che ritroviamo nella *cons. ad Apoll.*, 21, 112 D), in *Panezio* (fr. 115 v. *Str. cit.*), in *Posidonio* che polemizza con *Crisippo* (*Galen. Plat. et Hipp. plac.* 4,7, p. 392 M. = *S. V. F.*, III 482 citato). È un τόπος che da Crantore ha preso uno sviluppo fortunatissimo, quale nessun altro; naturalmente non è elemento sufficiente per decidere l'appartenenza di Basilio a un testo paneziano o a uno derivato da Crantore: ma tutto l'assieme fa pensare a una fonte assai più vicina a quella di Seneca, e Plutarco che non a quella dell'autore della *Consolatio* citata. Il Pohlenz (*art. cit.*, p. 83) nota pure il riscontro tra Basilio e Plutarco, ma egli stesso osserva che il tema si trova in tutta la letteratura consolatoria, anche se essa non cita espressamente Crantore, ma solo *Crisippo*.

"Αφες οὖν ταύτας τὰς ταπεινάς καὶ ἀπαιδεύτους φωνάς· "Οἷμοι τῶν ἀπροσδοκῆτων κακῶν" καὶ τὸ "Τίς δ' ἂν ταῦτα ῥήθη γενέσθαι;" καὶ "Πότε δ' ἂν προσεδόκησα γῆ κατακρύψειν τὴν φιλτάτην κεφαλὴν;"... Οὕτε οὖν ἄωρῆαι θανάτου οὔτε ἄλλαι τινὲς δυσκληραὶ ἀδοκῆτως ἐμπεσοῦσαι ἐκπλήξουσιν. ἡμᾶς ποτε τοὺς παιδαγωγουμένους τῷ λόγῳ τῆς εὐσεβείας e viene molto ampiamente sviluppato l'esempio della morte del figlio, dove naturalmente lo scrittore cristiano evita con cura di fare il nome del filosofo pagano, che in una predica avrebbe stonato (1).

Ancora un esempio, questa volta tolto dalla terza omelia, quella che s'apre ricordando il martirio di santa Giuletta e poi bruscamente torna all'argomento del giorno precedente. Uno degli elementi che abbiamo visto fondamentali in Panezio è l'aver rinnegato ἀναλγησία ed ἀπάθεια, che prima di lui avevano nello stoicismo valore per lo più assoluto. Ora in questa terza omelia Basilio riprende, come ho già accennato, il tema della morte del figlio, sostenendo che nulla c'è di strano, se è morto, dato che era mortale. E porta

(1) Bas. *hom. grat. act.* 6-7 col. 233AC; per la prima esclamazione Plut. *op. cit.* 474 E "ταῦτ' οὐ προσεδόκων", Sen. *op. cit.* 11,9 "non putavi hoc futurum" e *iv.* 2, 31, 4, Cic. *off.* 1, 23, Si *nec committere ut aliquando dicendum sit* "Non putarum"; per la seconda Plut. *ibid.* "οὐκ ἄν ῥῆμην", Sen. *ibid.* "unquam tu hoc eventurum credidisses?"; per la terza l'esempio di Anassagora già citato; per ἄωρῆαι θανάτου κ. τ. λ., Sen. *op. cit.*, 11,7 *immaturas exequias*; per il παιδαγωγουμένους, cfr. Sen *opop. cit.* 11,6 *praeparatos expectantesque* e 11,7 *sciebam* oltre a Cic. *l. cit.*, *praecipere cogitatione futura*. L'accento all'εὐσεβεία è naturalmente dovuto a Basilio. Se in questo passo, accanto ad elementi che presentano identità con Plutarco, se ne trovano altrettanti che sono identici in Seneca (e forse anche qualcuno che risponde a cenni anneani e non plutarchei), tanto da non poter decidere se Basilio deriva da Plutarco, d'accordo sono col Pohlenz (*art. cit.*, p. 83) nell'ammettere la derivazione da Plut. *iranq. an.* 16, 474 E di Bas. *hom. adv. irat.* 5, P. G. XXXI, 364 B. La difficoltà della ricerca consiste, a parer mio, nel fatto che Basilio conosceva anche Plutarco ed è perciò arduo, in molti casi, distinguere se la derivazione è da Plutarco o da altra fonte.

come esempio anche sole, luna, vegetazione che — secondo la testimonianza del *Vangelo* — sono destinati a sparire. Πρὸς ταῦτα ἀποβλέπων, ὅταν καὶ ἐπὶ σε ἔλθῃ τῶν κοινῶν τὸ μέρος, ἐνεγκε μύσας, οὐκ ἀπαθῶς οὐδ' ἀναισθητῶς (τίς γὰρ μισθὸς ἀναλγησίας;), ἀλλ' ἐπιπόνως μὲν καὶ σὺν ἀλγηδόσι μυρίαῖς. Πλὴν ὑπένεγκε ὥσπερ τις γενναῖος ἀγωνιστής, τὴν ἰσχὺν καὶ τὴν ἀνδρείαν ἐκ τοῦ τύπτειν τοὺς ἀντιπάλους ἀλλὰ καὶ τοῦ φέρειν στερρῶς τὰς παρ' αὐτῶν πληγὰς ἐπιδεικνύμενος ⁽¹⁾. Tralasciando l' accenno agli infiniti dolori, che sente l' influsso biblico di *Gen.* 3,16, come si possa spiegare tanta insistenza nel combattere apatia e analgesia, al punto da uscire nel commento « qual' è il guadagno dell' assenza di dolore ? », risulta chiaro solo se si ammette che alle spalle del nostro testo ci sia una fonte per cui tale questione era essenziale: così doveva essere appunto per Panezio e di tale sua teoria abbiamo esplicita testimonianza ⁽²⁾. Nel mondo paneziano ci tiene, del resto, anche il paragone dell' atleta: anche Panezio aveva paragonato l' uomo che nella vita *negotia periculaque ex improvviso* (= ἀπροσδοκῆτως) *adsidua et prope cotidiana fert* (= ἐνεγκε, ὑπένεγκε) al pancratiaste; anche per lui le membra *aut ad vitandos ictus cauta* (qui invece τοῦ φέρειν στερρῶς τὰς...πληγὰς) *sunt, aut ad faciendos parata* (τοῦ τύπτειν τοὺς ἀντιπάλους), cioè come l' atleta, così l' uomo dabbene deve essere pronto a tutto, pronto a sopportare, a difendersi, a proteggersi ⁽³⁾. Il Pohlenz, invece, a proposito

(1) Bas. *hom. in mart. Iulittam*, 4, col. 248A. Il passo del *Vangelo* tacitamente citato è Mt. 24, 35 e 29.

(2) Panaet. fr. 111 v. Str. = Gell. *N. A.* 12,5; vedi anche cap. II, pag. 139 n. 3.

(3) Panaet. fr. 116 v. Str. = Gell. *N. A.* 13, 28. Ἀγωνιστής, non il corrente ἀθλητής (che del resto è portato da alcuni codici), per influsso di Paolo, 1 *Cor.* 9, 25 ὁ ἀγωνιζόμενος? A στερρῶς può forse essere accostato, nel fr. 116 v. Str., *saepta solide*, che è già detto (siamo nel secondo termine del paragone) della mente. Faccio notare che anche Basilio allude al pan-

dell'accento all'ἀναλγησία (*art. cit.*, p. 77) non pensa a Panezio, ma a Crantore e ricorda una sua citazione (traddotta anche da Cicerone) nella *consolatio ad Apollonium*, in cui si dice che τὸ γὰρ ἀνώδυνον τοῦτ'οὐκ ἄνευ μεγάλων ἐγγίγνεται μισθῶν τῷ ἀνθρώπῳ· τεθηριῶσθαι γὰρ εἰκὸς ἐκεῖ μὲν σῶμα, τοιοῦτον ἐνταῦθα δὲ ψυχὴν ⁽¹⁾: Oraio ho già detto in precedenza che la posizione paneziana risente considerevolmente della μετριοπάθεια di Crantore, tanto che Panezio a Tuberone consigliava di imparare il περὶ πένθους a memoria ⁽²⁾. Ritengo che sia più facile pensare ad una unicità di fonte per Basilio, piuttosto che alla conoscenza contemporanea di un testo di tradizione paneziana e di uno che derivi da Crantore, tanto più che altri riscontri con la *Consolatio ad Apollonio* sono tali che rientrano anche nell'ambito paneziano ⁽³⁾; aggiungo ancora che qui l'accento è esplicitamente ad ἀναλγησία e ad ἀπάθεια accoppiate, mentre — almeno da Cicerone e dalla *Consolatio* — pare che si tratti solo di ἀπάθεια, e che il valore di τίς γὰρ μισθὸς ἀναλγησίας sia alquanto diverso dai μεγάλοι μισθοὶ di Crantore.

Credo di aver posto in luce alcuni elementi che possono bastare a mettere in rilievo i rapporti tra Ba-

cratio (τύπτειν, πληγὰς), il che ha un certo suo peso, perchè Paolo, *epist. cit.* trae il suo esempio dalla corsa nello stadio.

⁽¹⁾ [Plut.] *cons. Apoll.* 3, 102 D; Cic. *Tusc.* 3, 6, 12: *nam iste non dolere non sine magna mercede contingit inmanitatis in animo, stuporis in corpore. L'indolentiam di poco sopra* (ed. Teubner [Pohlenz], p. 323, 2) non è ἀναλγησία ma ἀπάθεια, come ci garantisce la *cons. Apoll.* 3, 102 C.

⁽²⁾ Panaet. fr. 137 v. Str. = Cic. *Luc.* 44, 135; il consiglio era, evidentemente, nel *de dolore patiendo*. Non ricordo qui la concordanza tra Panaet. fr. 115 e *cons. Apoll.* 118 D, perchè l'aneddoto di Anassagora è troppo diffuso (Plutarco, però, ne ha conoscenza da Panezio appunto), ma rimando piuttosto a cap. II, pag. 139 n. 3.

⁽³⁾ Così per es. *cons. Apoll.* 6, 103 F; 16, 110 DE; 18, 111 D; 21, 112 C. Il Pohlenz stesso (*art. cit.*, p. 79, n. 1) dice «ich glaube nicht, dass die Kappadokier dessen (di Crantore) Buch selber gelesen haben».

silio e Panezio; come ho detto, d'altri, meno attinenti con la nostra ricerca, tratterò in sede apposita. Ma è sommamente interessante vedere come in queste tre omelie, che partono dall'insegnamento dell'Apostolo delle genti o da una massima biblica e raccomandano il raccoglimento interiore o la serena gratitudine al Creatore, due essenziali elementi per raggiungere la quiete e la tranquillità dello spirito (due elementi — insisto su questo — assolutamente contemplativi), Basilio sia andato a ricercare la materia viva delle sue prediche in quella tradizione ormai antica che era nata a nuova vitalità con Panezio (1).

* * *

A questo punto possiamo chiudere la nostra ricerca: il cammino stesso che abbiamo percorso, esaminando tanta tradizione, che in maniere così diverse si è fusa nella cultura antica, fino a giungere al mondo cristiano, ci ha portato alla conclusione. Possiamo ben dire che per diventare patrimonio culturale dell'antichità il βίος θεωρητικός ha avuto bisogno di Panezio: egli

(1) Come ho già detto, il Pohlenz (*art. cit.*) sostiene che Basilio ha derivato per le due ultime omelie dal Περὶ εὐθυμίας di Plutarco; anticipando parte dei risultati di una ricerca che, come ho detto, intendo trattare e render nota in altra sede, dirò che nei passi riportati a Plutarco dal Pohlenz, i seguenti sono per me « paneziani » e si possono staccare dall'autore dei *Moralia*: 236 BC (Plut. *tranq. an.* 6, 467 D; ma anche *exil.* 600 EF; 601 B; cfr. cap. II, pag. 143); 252 CD (Plut. *tranq. an.* 10, 470 AB, ma anche Sen. *iv.* 3, 31, 1-3); 252 D (Plut. *tranq. an.* 470 D; ma anche Dem. B 119 D.). Che ci siano poi maggiori raffronti anche lessicali tra Basilio e Plutarco che tra Basilio e Seneca, si spiega in parte col fatto che tutti i vocaboli, diciamo così, « tecnici » sono passati con molto minori mutazioni da Panezio a Plutarco e Basilio, che usavano tutti tre il greco. Pur tra tante interessanti ed acute osservazioni, sarà da prendere con riserva l'affermazione che « die theologische Natureklärung... hatte dann durch Panaitios' Werk über die Pronoia und die Forschung des Poseidonios eine kanonische Form erhalten und wurde seit dieser Zeit in ununterbrochener Schultradition weiter gepflegt und in einzelnen ausgebaut »

solo ha saputo eliminare le asperità che esso aveva avuto nell'epicureismo e, attingendo in parte ad esso, in buona parte a Democrito, fondendo tutto il suo materiale attraverso la dottrina stoica in un superiore equilibrio, in cui non era estranea la μεσότης aristotelico-peripatetica nè la psicologia di Platone, ha ricreato un concetto che la sua grande personalità ha fatto davvero vivo e vitale. Solo nel mondo mistico l'ideale nato con Platone già nel *Teeteto*, che è poi stesso ideale del *Fedone*, della *Repubblica*, e sviluppatosi con il *Protrettico* aristotelico, ha potuto gareggiare con questo: ma mentre il loro βίος θεωρητικός è divenuto rinuncia al mondo per un'estasi fuori di esso, il βίος θεωρητικός che qui via via abbiamo seguito vuol mantenere l'uomo in terra tra i suoi simili, se pur ci sarà una notevole differenza nel modo di vedere i rapporti con la società umana nei vari esponenti di questo ideale. Ma l'insegnamento che si manterrà vivo e, strada facendo, raccoglierà nuovi elementi e li assorbirà in sé appunto per la sua vitalità, è fondamentalmente uno solo.

Non la quieta φιλανθρωπία di Epicuro, tutta chiusa nei giardini della scuola, non la rigida ascesi dei cinici e nemmeno l'έρημία degli scettici, ma l'εὐθυμία di Democrito e Panezio, diffusa per tutto il mondo dalla filosofia allora imperante, ha dato alla retorica e alla

(*Die Stoa*, I, 430-31). Questo, almeno per le omelie di Basilio che sono in questione (citato a II, 208), non ha valore che in parte; riterrei strano che solo dalla « Schultradition » venisse una massa di dati di origine paneziana, proprio in scritti che mostrano di conoscere assai bene quel patrimonio per via più diretta di una tradizione scolastica, tanto più che si tratterebbe di dati che hanno avuto così scarso vitalità in una forma esplicita come quella delle omelie basiliane. Questo, naturalmente, vale per gli scritti etici; quanto agli scritti che trattano, cristianizzandola, la fisica, sono d'accordo anch'io col Pohlenz che essi attingono a una tradizione ormai solidamente e scolasticamente fondata.

cultura, oltre che al pensiero, un ideale di vita, in cui l'uomo potesse trovare quello che i tempi gli avevano tolto: l'equilibrio di se stesso, quella forza intima, cioè, senza la quale l'uomo non si distingue più dal bruto e non riesce più a trovare pace con se stesso e con i suoi simili.

INDICI

INDICE DEI NOMI E DEI PASSI CITATI (1)

- Accademia, polemica contro Epicuro: p. 35 sgg.
- AGOSTINO, *conf.* 9, 1: p. 287 — *beat. vit.* 1, 1-4: p. 304 — 4, 25: p. 305 — 4, 32-33: p. 305 — 4, 34: p. 304 — 4, 35: p. 304-05 — *ver. rel.* 72: p. 295.
- ALCIFRONE, *epist.* 3, 16 (p. 63 Her.): p. 214 n. 3.
- AMBROGIO, *de officiis ministrorum*: p. 305.
de verg. 2, 2, 10: p. 306 n. 2.
- AMFIDE, fr. 17 K.: p. 181 n. 1*.
- ANASSAGORA, modello di vita contemplativa: p. 25; 321.
Vors. A 1, A 15, A 29-30: p. 25 e n. 3.
- ANASSANDRIDA, fr. 62 K.: p. 172 n. 2; 178 n. 2.
- ANTIFANE, fr. 292 K.: p. 172.
- Antioco d'Ascalona, influenza il *de lib. educ.* ps. plutarco: p. 242 n. 1; 255 e n. 3 — problema dei βλοῖ: p. 255; v. p. 120 n. 2; 167 n. 2.
- ANTISTENE, D. L. 6, 6: p. 27; 178-79; 303 — 6, 10: p. 177 — 6, 11: p. 276 n. 3.
- Appio Claudio: p. 193.
- ARCESILAO, D. L. 4, 39: p. 179.
- Aristone di Chio: p. 163 n.
- ARISTOTELE, la teoria del piacere: p. 38 n. 1 — ideale contemplativo dell'A. platonico: p. 27-28; 45-46 — contrasto dei βλοῖ: p. 125-29 — trapasso dall'*Eth. Eud.* alla *Nic.*: p. 125-28 — A. e Panezio: p. 119; 133.
Protr. fr. 1 Walz.: p. 112 — fr. 2: p. 260 n. 2 — fr. 11: p. 46 n. 2 — fr. 668 R.: p. 128 — *Eth. Eud.* 1, 4, 1215a 35-b 5: p. 256 n. — 1, 4, 1215b 1: p. 46 n. 2 — *Eth. Nic.* 1, 5, 1095b 17 sqq.: p. 255 n. 3 — 2, 6, 1106a 24-1107a 5: p. 247 n. — 1106a 27-29: p. 138 n. 3 — 3, 5, 1113b: p. 109 n. 1 — 10, 7, 1177a 17: p. 126 — 1177a 26-27: p. 126 n. 4 — 1177a 27-32: p. 126 — 1177b 1 sqq.: p. 126 1177b 4: p. 126 — 1177b 12 sqq.: p. 128 n. 2 — 1177b 19-24: p. 126 — 1178b 5-11 e 20-23: p. 127 — 1178b 27: r. 206 n. 1 — *Polit.* 1, 11, 1259a 6: p. 134 n. 2 — 1260a 23: p. 242 n. 1 — 7, 3, 1324a 13 sqq.: p. 125 n. 2 — 1325a 16 sqq.: p. 125 — 1325b 16: p. 125 — 1325b 23: p. 127.

(1) I passi segnati con asterisco sono stati discussi criticamente per la costituzione del testo. Il numero della pagina seguito da n. indica che si tratta del proseguimento della nota di pag. precedente.

- ATENODORO di Tarso, sua posizione come risulta da Seneca: p. 236-40 — A. e Panezio: p. 238; 239 n. 1 — suo probabile influsso sulla tripartizione dei βίαι nel *de otio* di Seneca: p. 256-57.
Sen. *tranq. an.* 3, 1: p. 247 — 3, 2: p. 340 n. 1.
Augusto: p. 203.
- AULO GELLIO, *N. A.* II, 2, 6: p. 193 n. 3.
- AUSONIO, *idyl.* 15, 1 sqq. e 43 sqq.: p. 170 n. 5.
- BACCHILIDE, 5, 160: p. 171.
- BARNABA, *epist.* 21, 8: p. 297 n. 1.
- BASILIO di Cesarea, maestro di Nilo: p. 323 — sintesi della cultura profana con quella sacra: p. 323 — riprende la tradizione eutimistica: p. 323-24; 336-44.
hom. grat. act. 2, PG. XXXI Mi., 220 C: p. 314 n. 2 — 6-7, col. 233 AC: p. 341 — *hom. πρόσ. σεαυτῶ* 2, col. 201 BC: p. 337-39 — 3, 204 A: p. 327 e n. 2 — 3, 204 B: p. 339 — 5, 208 B-209 A: p. 339 — 7, 213 C: p. 340 — *hom. in mart. Iulittam* 4, 248 A: p. 242 — *epist.* 42, 1, PG. XXXII Mi., 349 D: p. 336 n.
- BIONE di Boristene, creatore del tema della μεμψιμοιρία: p. 175.
Teles 43, 1 H.: p. 175 — 42, 10 sgg.: p. 176; 303 n. — 50, 14: p. 176; 303 n. — D. L. 4, 48: p. 173 e n. 3; 178 e n. 2.
- BOEZIO, *cons. phil.* 1, pr. 3 (l. 45 P.): p. 277 n. — 2, *carm.* 5, 10-12 (l. 39 P.): p. 189 n. 1.
- CALLIMACO, l' *Ecale*: p. 167.
A. P. 7, 277, 3-4: p. 168 n. 3 — fr. 298 Pf.²: p. 169 e n. 3.
Catone: p. 193; 258.
Certame di Omero e di Esiodo: p. 170.
- CICERONE, posizione incerta nei confronti della vita contemplativa: p. 194-200.
pro Arch. 7, 16: p. 216 n. 1 — *inv.* 1, 3, 4: p. 198 — 1, 4, 5: p. 198 e n. 3 — *de or.* 1, 1, 1-3: p. 199 — 2, 5, 22: p. 194 — 2, 6, 22: p. 155 n. 1; 193 — 2, 6, 24: p. 194 — *fin.* 5, 4, 11 (Teofrasto): p. 131 e n. 2 — *Lael.* 27, 102: p. 251 n. — *Cato m.* 14, 49: p. 199 — 19, 71: p. 174 — *Tusc.* 3, 6, 12 (Crantore): p. 343 n. 1 — *off.* 1, 115: p. 245 n.* [vedi anche Panezio] — *ad Att.* 2, 5, 1-2: p. 197 — 2, 6, 1: p. 197 — 2, 14, 1: p. 197 — 2, 16, 3: p. 131 — 4, 18, 2: p. 196 n. 3.
- Cirenaici, loro edonismo e polemica epicurea: p. 37-39; 42-43 — corrente cinicizzante: p. 179.
- CIRO, A. P. 9, 136: p. 174 e n. 3.
- Cleante: p. 93; 113 n. 3; 117 n.
- CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *protv.* 9, 86, 2, p. 64 Stähli.: p. 206 n. 1 — 12, 118, 4, p. 83 Stähli.: p. 173 n. 3 — *strom.* 6, 16, 138, 3: p. 316 n. 1 — 7, 10, 57, 1: p. 316 n. 1 — 7, 11, 68, 4-5: p. 316 n. 1.
- COLUMELLA, II, 1: p. 193 n. 3.
- CRANTORE, assertore della μετριπάθεια: p. 110; 167 — contro l'ἀπροσοχία: p. 340 n. 2.

- [Plut.] *cons. Apoll.* 3, 102 C: p. 139 n. 3 — 3, 102 D: p. 343 — 33, 118 D: p. 340 n. 2 — Cic. *Tusc.* 3, 6, 12: p. 343 n. 1.
- CRISIPPO, addolcimento dell'attuosità stoica: p. 94-98 — sua posizione utilizzata da Seneca nel *de otio*: p. 252 — il problema della *προκοπή*: p. 113.
S. V. F. III, 223: p. 113, n. 3 — 229a: p. 117 n. — 482: p. 340 n. 2 — 539: p. 113 — 697 (= D. L. 7, 121): p. 98 e n. 1 — 702: p. 94-95 — 703: p. 94.
- Cristianesimo, differenze dal mondo precedente: p. 288; 299.
- CRITOLAO, seguace della posizione teofrastea nel problema dei βλοί: p. 132; 167.
- DEMETRIO LACONE, Pap. Herc. 1012, col. XLIV-XLVI, 11 De Falco: p. 80-83*.
- DEMOCRITO, campione di vita contemplativa: p. 133-37; 321 — problema della φιλοστοργία: p. 79-80; 83 n. 1 — da lui ha origine l'immagine del λιμήν?: p. 167 n. 3 — D. e Panezio: p. 137; 144-48; 150; 154; 157-61 — fonte indiretta di Sen. *ir.* 3, 6-7: p. 224-25.
Vors. A 11: p. 135 — A 14: p. 135-36 — A 15: p. 134 — A 16: p. 134; 135 e n. 3 — A 169: p. 119-20; 135 — B 0^c: p. 135 — B 3: p. 67 n. 2; 137; 225 n. 3; 254 n. — B 19: p. 228 n. 1 — B 31: p. 144 e n. 2 — B. 37: p. 134 — B 58: p. 228 n. 1 — B 83: p. 109 n. 1 — B 116: p. 54 n. 3; 135 — B 146: p. 150 — B 149: p. 138, 147; 154 n. 1 — B 158: p. 148 e n. 2 — B 171: p. 144-45 e n. 4; 153 n. 3 — B 184: p. 245 n. — B 191: p. 138 n. 3; 272 n. 2 — B 194: p. 145 n. 3 — B 202: p. 147-48; 327; 331 n. 3 — B 223: p. 154 — B 244: p. 144 — B 247: p. 313 — B 253: p. 97 n. 3 — B 275: p. 80 — B 276: p. 79 — B 278: p. 79-80.
- Diatriba, suoi rapporti con la poesia ellenistica: p. 175 — con Panezio: p. 162 n. 4 — con s. Paolo: p. 293-94 e n. 1; 296-97 — con Giacomo apostolo: p. 297 n. 2 — con Giovanni Crisostomo: p. 311 — con Seneca: p. 230; 236 n. 3; 240 n. 3; 246; 248 e n. 1; 261 n. 1; 269; 273 n. 3 — suo stile: p. 250 n. 2 — Cratete: p. 176-77; 178; 191; n. 1; 334 n. 2 — χρεῖα su Zenone di Citio (Plut. II, 87 A; D. L. 7, 5): p. 143 n. 2 — paragone con gli atleti: p. 239 n. 1.
- DICEARCO, polemica con Teofrasto e i suoi scolari: p. 130-31 e n. 4; 133 n. 1
fr. 29 Wehrli: p. 129 — fr. 31: p. 129-30.
- DIFILO, fr. 88 K.: p. 171.
- DIogene da Enoanda, fr. X Will.: p. 73 n. 3 — fr. XXIII, col. II, 3-III, 1: p. 49; 54; 327 n. 2 — fr. XXIV, col. II, 6-11: p. 61 n. 1.
- DIogene di Sinope, esempio di vita pratica: p. 177 — D. in Giovanni Crisostomo: p. 311.
Stob. IV, 906, 15 H.: p. 176 — D. L. 6, 29: p. 178 — Dio Chrys. 64, 18: p. 276 n. 3.
- DIogene LAERZIO (non sono segnati i passi compresi nelle raccolte dell'Usener e del von Arnim): 2, 98: p. 179 e

- n. 2 — 4, 39: p. 179 — 4, 48: p. 178 — 6, 6: p. 27; 178-79 — 6,10: p. 113 n. 3 — 6, 11: p. 177 — 6,13: p. 276 n. 3 — 6, 29: p. 178 — 7, 33: p. 252 n. 1 — 7, 87-88: p. 114 n. 2 — 7, 90-91: p. 113 n. 3 — 7, 92: p. 253 n. 4 — 8, 18: p. 305 n. 2 — 9, 64: p. 180 n. 1 — 9,69: p. 180 n. 1 — 9, 112: p. 180.
- DIONE (Crisostomo, concessioni alla vita contemplativa: p. 210 — posizione dell'*Euboico*: p. 211.
or. 6, 34: p. 211 — 20, 3-5: p. 210 — 20, 9: p. 269 — 20, 11: p. 210 — 20,14: p. 269 — 20, 17: p. 210; 269 n. 3 — 20, 18 e 26: p. 210 — 49,6: p. 211 e n. 1 — 64, 68: p. 276 n. 3.
- Ecatone: p. 113 n. 3 — fonte di D. L. 7, 89-90: p. 115 n.
- ELIANO, *rust. epist.* 13 (p. 20 Her.): p. 214.
- ENEA DI GAZA, *epist.* 2 (p. 24 Her.): p. 185 n. 2 — 5 (p. 25 Her.): p. 277 n.
- EPICURO, v. sommario capitolo I — polemica antiepicurea sull'amore per i figli: p. 82 n. 2 — elementi epicurei nel *de brev. vit.* di Seneca: p. 235 n. 2 — nelle *Epistole* di Seneca: p. 262-65.
 x. 8. I: p. 67 n. 1 — III: p. 38 — XIV: p. 48-49* — XXXI e XXXIII: p. 70 — XXXVI-XXXVIII: p. 74 — S. V. 11: p. 66; 276 — 14: p. 235 n. 2 — 17: p. 173 n. 3; 316 e n. 2 — 33: p. 34; 82 n. 1 — 58: p. 58 — 81: p. 49*; 56; 237 n. 2 — *epist. ad Menoec.* 122: p. 44; 112; 260 n. 2 — 126: p. 174; 316 n. 1 — 131-32: p. 40 n. 2; 66 — fr. 2 Us.: p. 42 — fr. 8: p. 59; 60; 63 — fr. 9: p. 64 — fr. 14: p. 53 — fr. 19: p. 76; 77 e n. 1; 132 — fr. 70: p. 40; 83 n. 2* (Epict. I, 23, 3); 132 — fr. 107: p. 66 n. 4 — fr. 116: p. 39-40; 55 — fr. 117: p. 44 — fr. 132: p. 55 — fr. 146: p. 85 — fr. 187: p. 51-52*; 273 — fr. 188 (Sen. *epist.* 79, 15): p. 54 — fr. 192: p. 63 n. 1 — fr. 199: p. 66; 274 n. — fr. 207: p. 327 n. 2 — fr. 208: p. 65 — fr. 209: p. 51; 154; 267 n. 1; 273 n. 1 — fr. 210-11: p. 250 n. 4; 273 n. 1 — fr. 221: p. 144 n. 2 — fr. 229a: p. 48 — fr. 326: p. 59 n. 2 — fr. 363: p. 67 n. 1 — fr. 364: p. 67 — fr. 409: p. 34; 39; 82 n. 1 — fr. 423: p. 42 e n. 2 — fr. 434: p. 43-44 — fr. 512: p. 40 — fr. 523: p. 70, 71 — fr. 525: p. 75-76; 77; 79; 105 n. 5 (Epict. I, 23, 1) — fr. 526: p. 78 — fr. 530: p. 69 n. 3 — fr. 548: p. 56; 145; 327 n. 2 — fr. 551: p. 66 — fr. 552: p. 59 n. 2; 60; 63 — fr. 555: p. 61-62 — fr. 556: p. 59; 60 — fr. 562: p. 55 — fr. 563: p. 51 — fr. 564: p. 53; 273 — fr. 565: p. 55; 273 — fr. 566: p. 51 — fr. 571: p. 64 — fr. 577: p. 62 — fr. 586: p. 51 — fr. 587*: p. 61 n. 1 — fr. 599: p. 51 — fr. 601 (= D. L. 10, 118): p. 40 n. 1 — Pap. Herc. 1056, fr. 6, col. II (= fr. 22, p. 29 Diano): p. 50 n. 1 — Diog. Oen. fr. LVI Will. (= fr. 89 Diano): p. 67; 326 — fr. LVII (= fr. 90 Diano): p. 50.
- EPITTETO, sua contemplatività: p. 93 — suo particolare misticismo: p. 106 — polemica antiepicurea: p. 71-72; 75-76; 79-80; 82 e n. 2.
man. 1, 1: p. 105 — 24, 1: p. 105 — 24, 4: p. 106 n. 1 —

- 33, 1; p. 251 n. — *diss.* 1, 6, 40: p. 108 — 1, 14, 2 e 3-7: p. 116 n. — 1, 14, 12-14: p. 106; 153 n. 3 — 1, 29, 4: p. 152 n. 1 — 1, 29, 58: p. 99; 153 n. 3 — 2, 5, 4-5: p. 151-52 — 3, 7, 26: p. 105 — 3, 22, 38: p. 152 n. 1 — 4, 4, 1-2 e 19-20: p. 106 — 4, 8, 24: p. 99 n. 4.
- ERACLITO, Vors. B 101: p. 25 e n. 3 — B 119: p. 146 n.
- Erillo: p. 96 n. 2.
- ERMARCO, Porph. *abst.* 1, 7: p. 73-75 — 1, 9: p. 73.
- ERMESIANATTE, fr. 7, 76-77 Pow.: p. 184.
- ESCHILO, *Suppl.* 471: p. 173 n. 3.
- ESIODO, *O. et D.* 585-95: p. 182-83 e n. 1.
- Ethica Epicurea*, Pap. Herc. 1251, col. IV, 10 Schm.: p. 50 n. — col. XXI, 9: p. 65 n. 1.
- EUBULO, fr. 116 K.: p. 172.
- EURIPIDE, percorre l'ideale contemplativo: p. 26 e n. 2 — suo pessimismo: p. 171.
- Hipp.* 208-12: p. 183 — fr. 193 N.*: p. 26 — fr. 194: p. 26 n. 2 — fr. 285: p. 171 n. 3 — fr. 449: p. 171 n. 3 — fr. 908: p. 171 — fr. 910: p. 26.
- FAVORINO, *περὶ φυγῆς*, PVG. 11, col. 25, 24-25: p. 174 — col. 23, 41-44: p. 272 n. 2.
- FEDRO, *fab.* 3, 7, 27: p. 201 e n. 2.
- FILEMONE, fr. 92 K.: p. 168 — fr. 97: p. 178 n. 1.
- FILITA di Cos, suo pessimismo: p. 168-69.
- fr. 1 Pow.: p. 168 n. 3; 169 n. 1 — fr. 7: p. 168 n. 3 — fr. 14: p. 184.
- FILODEMO, *Rhet.* II, 28 col. XXXIII, 4: p. 52-53 — 35, col. XXXVIII, 7-12: p. 60 — 56, col. XLI, 4: p. 42-43 — 60, col. LV, 8-12 e 15 sqq.: p. 56-57* — 154, fr. 13: p. 60 n. 6; 132 n. 3 — 158, fr. 19, 6: p. 49 n. 3 — 162, fr. 27, 6: p. 66 e n. 5 — 267, col. XIa, 25-XIIa, 3: p. 60, n. 6 — 270, col. XIva, 19: p. 56 — *oec.* p. 64, col. XXIII, 11 J.: p. 67 n. 2 — Πραγματ. (Pap. Herc. 1418), col. XXIII, 4-10: p. 64.
- FILONE di Alessandria, posizione nei confronti del *μονωτικὸς βίος*: p. 191 n. 1.
- v. contempl.* 2, 13: p. 187 — 2, 14: p. 321 — 2, 18: p. 187 — 2, 19: p. 188 n. 1 — 2, 20: p. 187-88; 248 n. 2; 297; 320 — *Abrah.* 4, 22-23: p. 190-91 — *legg. spec.* 1, 34: p. 252 n. 1 — 2, 46: p. 328 — 2, 48: p. 328 n. 2 — 2, 49: p. 328 — *praem. et poen.* 3, 18: p. 319 — 3, 21: p. 318-20 — *quod omn. prob.* 10, 63-64: p. 321.
- Filone di Larissa, diaporia sul matrimonio: p. 306 n. 2.
- FILOSTRATO, *Her.* 8: p. 189 n. 1.
- GEROALMO, *adversum Iovinianum*, raccoglie elementi epicurei e teofrastei attraverso Seneca: p. 305-06.
- adv. Iovin.* 313 CD (Teofrasto): p. 132 e n. 1 — 313 DE: p. 172 n. 2 — 315 A: p. 306 n. 2 — 316 A: p. 198 n. 2.
- GIOVANNI Crisostomo, in rapporto col monachesimo orientale: p. 310 — rapporti con la diatriba: p. 311 — riprende la tradizione eutimistica: p. 323-35.

- vit. monast.* p. 2, 33 Düb. n.: p. 310-11 — 10, 47-50: p. 311-12 — 11, 27: p. 312 n. 4 — 12, 19: p. 311-12 — 18, 16-19, 33: p. 311 — 21, 18: p. 313 — 21, 28 sqq.: p. 314 — 22, 4-14: p. 189; 207 n. 1 — 22, 30: p. 315 — 23, 22: p. 315 — 23, 37 sqq.: p. 314-15; 327 — 25, 1-3: p. 314 — 25, 51: p. 314 n. 2 — 26, 5 e 8 sq.: p. 314 n. 2 — 30, 17: p. 316 — 30, 24: p. 316 n. 2 — 31, 16: p. 316 — 32, 3: p. 316 — 32, 18: p. 312 — 50, 19-20: p. 312 — 52, 10: p. 315 — 56, 3: p. 312 — 61, 38: p. 316 — 62, 53: p. 312 — *sacerd.* 6, 8, p. 320, 15 e 33 Düb. n.: p. 316 e n. 3 — *fat. et prov.* 1, 1, PG. L Mi., 750: p. 331 e nn. 1 e 3 — *epist.*: *Olymp.* 2, 1d-2c e 3a: p. 336 — 3, 1a: p. 335 — 3, 1bc. p. 330 — 3, 1d: p. 332 — *hom. in Kal.* 2, PG. XLVIII Mi., 955-56: p. 325-29 — *in epist. ad Rom. hom.* 1, PG. LX Mi., 400: p. 327 n. 2 — *hom. 18 in selit. Antioch.* 1, PG. XLVIII Mi., 182: p. 333 — 2, 183: p. 333-34 — 3, 186: p. 333 — *ascetam facetius uti non deb.* PG. XLVIII, 1055: p. 225 n. 2.
- GIULIANO l'Egizio, A. P. 9, 446: p. 170 n. 5.
- GIULIANO imp., *epist.* 51, 4 (p. 373 Her.): p. 283.
- GIUSTINO, *ad Diogn.* 1: p. 301.
- GREGORIO DI NAZIANZO, *carm.* II. τῶν τοῦ βίου ὁδῶν, 15-20, PG. LXXV Mi., 779: p. 171 n.
- Ieronimo di Rodi, seguace della posizione teofrastea nel problema dei βλοῖ: p. 132 e n. 4-5 — suo influsso: p. 167 n. 2.
- Ippocrate, messo a confronto con Democrito: p. 135-36. [Hippocr]. *epist.* 12, 1: p. 186-87 — 12, 4: p. 188 — 17, 1: p. 136 e n. 3.
- Isocrate, sua παιδεία: p. 27-28.
- LEONIDA di Taranto, suo pessimismo: p. 169; 173. A. P. 6, 334: p. 184 n. 2 — 7, 452: p. 173 — 7, 472: p. 169 — 7, 472 bis: p. 173-74 e n. 1.
- LIBANIO, sua scuola: p. 324 n. 1 — maestro di Giovanni Crisostomo e Basilio: p. 306. *laud. agric.* 4 (VIII, 262 Fö.): p. 20 n. 2 — 11-12 (VIII, 265-66): p. 189 n. 1 — *comp. urbis et agri* 2 (VIII, 354): p. 20 n. 2 — 13 (VIII, 358): p. 181 n. 1.
- LONGO SOFISTA, 1, 4: p. 188.
- Lucilio, incerto tra i due βλοῖ, subisce l'influenza di Seneca: p. 204-05.
- LUCREZIO, 2, 1-2: p. 315 — 2, 29 sqq.: p. 68 e n. 1; 187 — 5, 551: p. 72 — 5, 931-32: p. 71; 73 — 5, 958-59: p. 71 — 5, 1127: p. 59 n. 2.
- MARCO AURELIO, intensità del ripiegare su se stesso: p. 151-52 — sensibile all'influsso paneziano e posidoniano: p. 153 n. 3; 160; 241 n. 2; 277 n. 2, 13: p. 153 — 3, 4, 1: p. 232 n. 2 — 4, 3, 2-3: p. 107; 151-52 e n. 1*; 241 n. 1 — 4, 24, 1-3: p. 107; 156 — 4, 29, 2: p. 107 e n. 4 — 5, 16, 3: p. 107 — 6, 10, 5: p. 334 n. 2 — 6, 12, 2: p. 277 n. 1 — 8, 28, 1-2: p. 153; 225 n. 1;

- 332* — 8, 29: p. 323 — 8, 48, 3: p. 277 n. — II, 26: p. 251* — 12, 19: p. 154 n. 1.
- MARIANO, A. P. 9, 668: p. 183 n. 5.
- MARZIALE, 5, 20: p. 216-17.
- MENANDRO, suo pessimismo p. 171-72 — sua misoginia: p. 172.
Γεωργός, 79-82: p. 181-82 — fr. 39 K.: p. 180 — fr. 65: p. 173 — fr. 466: p. 181.
- METRODORO epicureo, A. P. 9, 360: p. 170-71; 174 — col. XV, p. 571 Körte: p. 260 n. 2.
- Monachesimo greco: p. 308-10.
- MUSONIO RUFO, 7, 8 H.: p. 109 n. 1 — 43, 7 sqq.: p. 104 — 58, 12 sqq.: p. 103-04 — 61, 15: p. 251 n. — 68, 10: p. 104 — 71, 10: p. 105 — 73, 11: p. 105 n. 2 — 76, 14: p. 98-99; 105.
- NICIA, A. P. 9, 315: p. 184 n. 2.
- NILO, suo scritto ascetico: p. 317-23 — attinge largamente a Filone: p. 318-22.
monast. exerc. 45, PG. LXXIX Mi., 776 A: p. 322* — 45, 776 B: p. 313; 318* — 46, 476 C: p. 318-19 — 57, 789 B: p. 322 — 60-61, 792 D-93 A: p. 321 — 72, 805 B: p. 320 — *monach. praest.* 12, 1073 D: p. 321 — *epist.* 2, 67: p. 320 n. — 3, 223: p. 322 — 3, 238: p. 320 n. 2.
- NUOVO TESTAMENTO, a) *Vangeli*: v. — b) *Atti*, 17, 22-31: p. 300 n. 2 — c) *epist.* Pauli: v. Paolo — 1 Petr. 3, 4: p. 296 n. 1 — Iac. 1, 6: p. 297 — 1, 27: p. 299 n. 3 — 1 Io. 2, 15-16: p. 298-99.
- OMERO, 1, 140-41: p. 182 — x, 107: p. 182 n. 1.
- ORAZIO, *carm.* 1, 29, 13-14: p. 224 n. 1 — 2, 3, 6-7: p. 68 — 3, 3, 7-8: p. 69 — *epod.* 2, 1-3 e 23-24: p. 68 n. 2 — *serm.* 1, 3, 99-112: p. 74 n. — 2, 1, 71-74: p. 155 n. 1 — 2, 7, 112: p. 152 e n. 3 — *epist.* 1, 17, 5 sqq.: p. 66 n. 3 — 1, 18, 102: p. 66 n. 3.
- OVIDIO, *ars*, 3, 687-94: p. 185 n. 1 — *met.* 3, 407-12: p. 185 n. 1 — *tr.* 3, 24, 25-26: p. 66 n. 3.
- PANEZIO, sua concezione della vita e dell'uomo: p. 108-23; 161-64 — ricostruzione di alcuni elementi del περί εὐθυμίας: p. 140-60 — problema dei προκόπτοντες: p. 112-13; 247 — polemica contro ἀναληγσία e ἀπάθεια: p. 139 n. 3 — polemica sulla μετριοπάθεια: p. 1246 e n. 1. — θεωρία e πράξις: p. 118 — le virtù: p. 117 n. — avversione per il cinismo: p. 162 n. — P. ed Epicuro: p. 262; 263 n. 1 — l'ideale eutimistico in Seneca: p. 142-43; 149-52; 157-60; 223-35; 240-47; 262; 266; 269-70; 272 n. 2; 278 e n. 1 — rifiorire dell'ideale eutimistico presso i Cristiani: p. 323-46.
1r. 10 v. Str.: p. 155 — fr. 12: p. 149 n. 3 — fr. 48: p. 91 n. 2 — fr. 57: p. 100 n. 2 — fr. 62: p. 162 n. — fr. 87-88: p. 340 n. 1 — fr. 96: p. 139 n. 3; 253 n. 4; 338 — fr. 97 (= Cic. *off.* 1, 110): p. 114 e n. 2; 150-51; 157; 338 e n. 1 — fr. 98 (= Cic. *off.* 1, 13): p. 119; 120; 338-39 —

- fr. 104: p. 120 e n. 4 — fr. 106: p. 118; 124 n. — fr. 107: p. 116 n. 1 — fr. 108 (= D. L. 7, 92): p. 112; 253 n. 4 — fr. 111: p. 139 e n. 3; 342 — fr. 113: p. 139 n. 3 — fr. 115: p. 340 e n. 2 — fr. 116: p. 342 — fr. 122: p. 239 n. 1 — fr. 137: p. 343 — fr. 144: p. 138.
- Cic. *off.* I, 46: p. 112 — I, 68: p. 122 — I, 69: p. 119; 156 — I, 70: p. 121 e n. 3 — I, 71: p. 158 — I, 81: p. 341 n. 1 — I, 89: p. 227 n. 1; 229 e n. 1 — I, 90: p. 148 (e n. 1)-49 — I, 92: p. 119 — I, 102: p. 116 n. 1 — I, 102-03: p. 228 — I, 107: p. 114; 243 — I, 110: p. 245 n. — I, 113-14: p. 151 — I, 114: p. 245 n. — I, 115: p. 245 n. — I, 120: p. 149 n. 2; 241 n. 1 — I, 135: p. 118 n. 3 — I, 141: p. 226 — 2, 14: p. 239 n. 1 — 3, 1: p. 152; 155 n. 1 — 3, 14: p. 113 n. 3 — *Lael.* 14, 48: p. 112.
- Plut. π. εὐθ. 2, 466 A: p. 159 — 4, 467 A: p. 146 — 5, 467 B: p. 157 e n. 2 — 6, 467 D: p. 143; 155 n. 2 — 10, 470 AB: p. 150; 245 n.; 272 n. 2; 339 n. 5 — 10, 470 F-471 A: p. 155 — 11, 471 A: p. 150 — 12, 472 A: p. 245 n. — 13, 472 C: p. 245 n.; 339 n. 3 — 13, 473 A: p. 245 n. — 14, 473 BC: p. 142; 147; 234; 327; 339 — 14, 473 B: p. 331; 332 — 14, 473 CD: p. 234 n. 4 — 14, 473 D: p. 234-35 — 16, 474 D: p. 340 — 16, 474 E: p. 341 — 17, 476 AB: p. 174 e n. 3 — 19, 477 AB: p. 143; 315 n. 1.
- Sen. *tranq. an.* 2, 4: p. 157; 225 n. 2 — 4, 1: p. 241 n. 1 — 4, 2: p. 240 — 7, 2: p. 157-58; 240; 244 (e n. 1)-45 — 7, 4: p. 161 n. 2 — 9, 2: p. 246 — 10, 7: p. 246 — 13, 1: p. 160 — 14, 1: p. 149 (e n. 2)-50 — 14, 1-2: p. 142-43 — 17, 1: p. 152 — 17, 3: p. 188 n. 1 — 17, 5: p. 155 n. 1 — *epist.* 116: p. 247 n.
- S. V. F. III, 181: p. 338 n. 2 — 687: p. 253 n. 4.
- Plut. II, 100 C: p. 146 — 500 CE: p. 142 e n. 1 — 500 D: p. 146-47 — 515 D: p. 339 e n. 5 — 600 C: p. 147 n. 1 — 604 B: p. 156.
- PAOLO di Tarso: p. 293-301 — *Cultura e sua formazione*: p. 300 e n. 2 — P. e Filone: p. 294 n. 1; 296; 300 — P. e la diatriba: p. 293-94; 296-97.
- Rom.* 12, 2: p. 294 n. 4 — 15, 1: p. 295 n. 3 — 1 *Cor.* 7, 6-11 e 38: p. 298 — 9, 25: p. 342 n. 3 — 14, 25: p. 296 — 15, 33: p. 297; 322 — 2 *Cor.* 1, 9: p. 290 — 4, 7: p. 297 n. 1 — 4, 16: p. 295 — 7, 10: p. 293 — *Eph.* 2, 2: p. 293 — 3, 16: p. 295 n. 1 — 4, 24: p. 294 — 5, 1: p. 294 n. 3 — 6, 16: p. 297 — *Phil.* 2, 4: p. 295 — 2, 21: p. 295 n. 3 — 3, 20: p. 293 — *Col.* 2, 20: p. 294 — 3, 2 e 5: p. 293 — 3, 9: p. 294 — 1 *Thess.* 4, 11: p. 298 — 1 *Tim.* 1, 5: p. 295 — 1, 18: p. 296 n. 3 — 2, 2; p. 298 n. 1 — 4, 7: p. 294 — 4, 16: p. 295 — 6, 7: p. 293 — 2 *Tim.* 2, 4: p. 293 n. 1; 293-94 — *Tit.* 2, 12: p. 293 — *Hebr.* 11, 38: p. 322 n.
- Parmenide: p. 25 n. 1.
- Peripatetici, polemica antiempirica: p. 35-37 — *partizione dei βλοῦ*: p. 133 n. 1 — *influsso su Panezio*: v. Aristotele. V. anche Antioco d'Ascalona.
- Perséo: p. 93 n. 2.
- PERSIO, *sat.* 1, 7: p. 152 n. 4 — 4, 23: p. 152 n. 4 — 4, 52: p. 152.

- PLATONE**, contemplatività: p. 45-46 — *Filebo* e teoria del piacere: p. 37-38 — la *ἡμολώσις θεῶν*: p. 206 n. 1 — il quadro della siesta in campagna: p. 185.
Alc. I 127e: p. 27 — *Apol.* 17d: p. 27 n. 2 — *Gorg.* 493a: p. 276 n. 1 — 521: p. 329 n. 1 — 526c: p. 45 n. 2 — *Phaedr.* 225d: p. 207 n. 1 — 229ab: p. 185 e n. 2 — 230b: p. 185 e n. 2 — *Phileb.* 35e-36e: p. 38 n. 1 — 41ad e 54c sqq.: p. 38 n. 1 — *resp.* 379d: p. 147 n. 1 — 613b: p. 206 n. 1
Symp. 212a: p. 113 n. — *Theaet.* 173c-76a: p. 26-27; 45 n. 2 — 176b: p. 206 n. 1; 285 — *Tim* 90a: p. 115 n.; 154 n.
[Plat]. *Axioch.* 368cd: p. 191-92 — *epist.* apud Socratic. *epist.* 24 Köhl.: p. 190 — *Gnom. Vat.* in *Wien. Stud.* II, 199: p. 315.
- PLINIO** il giovane, suo atteggiamento particolare: p. 208-09; 212-16.
epist. I, 3, 4: p. 215-16 — I, 9, 5: p. 214 — I, 9, 6: p. 208 n. 1 — 2, 8, 2: p. 213 — 2, 11, 1: p. 213-14 — 3, 1, 11: p. 212 — 3, 1, 12: p. 208 — 4, 23, 4: p. 208 n. 1; 209 — 5, 6, 45-46: p. 213 — 7, 7, 2: p. 213 e n. 4 — 7, 15, 1: p. 213 n. 4 — 9, 6, 1-2: p. 215 — 9, 10, 2: p. 208.
- PLOTINO**, misticismo della sua contemplatività: p. 284-88.
enn. I, 2, 5, 1-5 H.-Sch.: p. 286 — I, 4, 7, 18-20: p. 286 — I, 4, 14, 20: p. 286 — I, 6, 8, 16-17 e 21-27: p. 285 — I, 6, 41, 1: p. 285 — 3, 8, 6, 1-3: p. 286 — 3, 8, 9, 32: p. 285 — 6, 9, 11, 48-51 Bréh.: p. 287 — 9, 3, 43: p. 287.
- PLUTARCO**, posizione nel π. εὐθυμίας, nel π. ἡσυχίας e nel π. φουγῆς: p. 206-07.
II, 135 B: p. 60 — 466 C: p. 331 n. 3; v. anche Panezio — 602 E: p. 207 n. 4 — 603 E: p. 207 n. 3 — 605 BC: p. 207 n. 3 — 1033 BE: p. 91-92 — 1034 B: p. 93 n. 1 — 1128 C: p. 276 n. 1 — 1130 B: p. 276 n. 1 — fr. XIX Bern.: p. 206-07.
[Plut]. II, 5 E: p. 277 n. — 7 DE: p. 242 n. 1 — 7 F-8 A: p. 242 n. 1; 255 n. 3 — 8 A: p. 242 e n. 1; 255 (e n. 3)-56 — 9 BC: p. 257; 316 n. 1 — 196 B: p. 155 n. 1.
- POLIBIO**, 4, 73, 9: p. 211 n. 4 — 39, 1, 6: p. 316 n. 1.
- PORFIRIO**, *abst.* I, 7: p. 73-75 — I, 9: p. 73 — 2, 43, 34: p. 285; 286 — *Ἀφορμ.* 32: p. 286 — v. *Plot.* 7, 31-37 H.-Sch.: p. 286.
- POSIDIPPO**, A. P. 9, 359: p. 169-70; 175.
- POSIDONIO**, simpatia e contemplatività: p. 100-02 — suo τέλος: p. 101; 259 n. 3 — l'ideale della cosmopoli: p. 252 n. 1 — il δαίμων individuale: p. 115 n.; 153 n. 3 — P. fonte di Cic. *inv.* I, 4, 5 e I, 3, 4: p. 198 e n. 3 — introduce il paragone *philosophia* = *arx*: p. 277 n. — veicolo per la diffusione dell'ideale eutimistico: p. 102 n. 2.
D. L. 7, 151: p. 115 n. — Galen. *Plat. et Hipp. pl.* 4, 7: p. 340 n. 2 — 5, 4: p. 254 n. 1 — 5, 6: p. 115 n. — *Phil. legg. spec.* I, 108: p. 276 n. 1.
- PROCOPIO**, *epist.* 38, p. 546 Her.: p. 173 n. 3.
- PROPERZIO**, 3, 9, 2: p. 66 n. 3.
- QUINTILIANO**, *inst. or.* 2, 8, 1: p. 245 n.

Romanzo greco, suoi contatti con l'ideale contemplativo della vita: p. 188-89.

Scettici: p. 179-80.

Scipione l'Africano maggiore: p. 152.

Scipione Emiliano: p. 100; 194.

SENECA: v. Sommario capitolo III — attività filosofica in gioventù: p. 218; 279 — e durante l'esilio: p. 218-19 — ritorno a Roma e datazione del *de brev. vit.*: p. 219 e n. 4 — maturazione del problema contemplativo: p. 221-23; 279 — datazione del *de tranq. an.*: p. 222 e n. 3 — passaggio al *de otio*: p. 249-50 — tripartizione dei βλοη nel *de otio*: p. 254-57 — S. e Panezio: p. 149-52; 157-60; 223-35; 240-47 e *passim* — fonte per la ricostruzione del Περὶ εὐθυμίας di Panezio attraverso il *de tranq. an.*: p. 142-43; 148-53; 156-60 — S. e Atenodoro: p. 238; 251-53 — S. ed Epicuro: p. 262-65; 267; 272-73 — sfrutta un epistolario epicureo: p. 264 e n. 2 — S. e la diatriba: v. diatriba — S. e Plinio il giovane: p. 212-15 — confronto col Περὶ εὐθυμίας di Plutarco: p. 249 — Contatti tra S. e Giovanni Crisostomo: p. 321 sgg.

ad Helv. 17, 2-3: p. 219 n. 1 — *ad Pol.* 9, 6: p. 174 n. 3 — 18, 1: p. 219 e n. 2 — *ir.* 3, 3, 1-3, 8, 1: p. 229 — 3, 6, 7: p. 224-28 — 3, 8, 1: p. 228 n. 3 — 3, 9, 2: p. 228 n. 3 — 3, 30, 3 e 31, 1: p. 228 n. 3 — 3, 36, 1: p. 329 e n. 1; 331 n. 1 — *brev. vit.*, 1, 3: p. 236 n. 1 — 1, 4: p. 236 n. 1 — 2, 3-5: p. 233 — 2, 3: p. 232 n. 2; 335 n. 3 — 2, 5: p. 230 — 3, 2 e 4: p. 329 — 4, 1: p. 220-21; 226 n. — 4, 2-3: p. 203; 220 — 4, 4: p. 212 n. 2 — 7, 4-5: p. 221 e n. 2; 231 — 7, 4: p. 233 — 7, 7: p. 329 n. 1 — 7, 8: p. 234; 326; 339 — 7, 10: p. 204 e n. 2; 236 n. 1 — 9, 1: p. 235 — 10, 2: p. 234 — 10, 5: p. 231; 234 — 11, 4: p. 231 — 14, 1: p. 220; 231; 235 — 15, 5: p. 235 n. 3 — 16, 6: p. 234 n. 3 — 18, 1: p. 232 — 19, 1: p. 220 — 20, 3: p. 235 n. 2 — *vit. beat.* 3, 3: p. 222 n. 1 — 3, 4: p. 221-22 e n. 1 — 8, 5: p. 222 n. 1 — 13, 2-3: p. 263 — 15, 2: p. 222 n. 1 — 19, 1: p. 64 n. 1 — *tranq. an.* 1, 2: p. 247 — 1, 10: p. 251 — 2, 1: p. 335 — 2, 6: p. 331 n. 3 — 2, 10: p. 327 — 2, 11-12: p. 323 — 2, 15: p. 331 — 3, 8: p. 236 — 4, 1: p. 236 — 4, 2: p. 240 — 4, 4: p. 243; 271 n. 1 — 5, 5: p. 241 n. 2 — 6, 1-7, 4: p. 244 — 6, 1: p. 243; 339 — 6, 2: p. 227 — 7, 2: p. 244 n. 1* — 7, 4: p. 155 n. 1; 321 n. 1 — 9, 2: p. 246 n. 1 — 10, 3: p. 274 n. — 10, 5-6: p. 226 n. — 10, 5: p. 227 — 10, 7: p. 246 n. 1 — 11, 1-7: p. 247 e n. 2 — 11, 1: p. 112: 272 n. 2; 322 — 11, 7: p. 341 n. 1 — 11, 9: p. 340 — 12, 1-2 e 5-7: p. 248 — 13, 1: p. 225 — 13, 2: p. 226 n. — 15, 5-16, 1: p. 336 — 17, 3: p. 232; 248; 297; 321 n. 1; 323 — 17, 7: p. 328 — 17, 12: p. 234 n. 1 — *de mor.* 23 Haase: p. 267 n. 2 — *ol.* 1, 1: p. 250 — 1, 2: p. 331 n. 3 — 1, 4: p. 263 — 2, 1-2: p. 260 — 3, 2: p. 90 n. 1; 92 — 3, 3: p. 64; 258 — 3, 4: p. 259 — 4, 1: p. 252; 314 — 4, 2: p. 263; 257 — 5, 8: p. 257 — 6, 2: p. 255 n. 3 — 7, 1: p. 254; 263 — 7, 4: p. 257 — 8, 1-4: p. 260-61 — 8, 1: p. 94 —

- epist.* I, I: p. 151 n. 5; 226 — I, 2: p. 205 — 2, I: p. 266; 331 n. I — 7, I-6: p. 267-68 — 7, 8: p. 271 — 7, 9: p. 273 — 7, 12: p. 271 — 8, I-2 e 6: p. 272 n. I e 2 — 10, I-2: p. 268 e n. 4 — 10, I: p. 179 n. I; 269 — 14, II-13: p. 258-59 e n. I — 14, II: p. 277 n. I — 15, 10: p. 272 n. 2 — 19, I-2: p. 274 — 19,2: p. 273; 277 — 19, 8: p. 274 — 20, I: p. 266 n. 4 — 21, 4: p. 265 — 22,6: p. 275 — 22, 8: p. 241 n. I — 23, 2: p. 271 — 25: p. 273 e n. I — 25, 7: p. 266-67 — 28, 6-7: p. 268 — 42, 8: p. 266 — 42, 9: p. 271 n. 3 — 42, 10: p. 266 — 54, 19: p. 271 — 55, 3-4: p. 275-76 — 56, I-6: p. 215 — 56, 5-6: p. 269 — 56, 9: p. 205 — 58, 32: p. 266 n. 4 — 60, 4: p. 276 — 62, I: p. 274 n. 2; 278 — 68, 2: p. 271 n. I — 68, 6-7: p. 274 n. 3 — 68, 6: p. 271 — 68, 10: p. 275 — 72, 6: p. 247 n. I — 73, I.4.10: p. 96-97 — 75, 18: p. 266; 271 — 80, 10: p. 271 — 82, 2-5: p. 276 e n. 3 — 87, 3-5: p. 247 n. — 88, 42: p. 130 n. 3 — 92,2: p. 279 — 93, 2-4: p. 204 n. 2 — 94, 50: p. 272 n. 2; 278; 322 e n. I — 94, 52: p. 270 — 94, 53: p. 272 n. 2 — 94, 62: p. 321 n. I — 94, 69: p. 268 n. 2 e 3 — 94, 72: p. 272 n. 2; 276 n. 3 — 95, 10: p. 99 — 96, 2: p. 265 — 103, 4-5: p. 277 — 104, 16: p. 271 n. I; 274 n.; 277 n. I — 105, 6: p. 274 — 110, I: p. 266 — 113, 5: p. 273 — 116, 5: p. 278 — 119, 11: p. 271 n. I — *nat. quaest.* 4a *pr.* 20: p. 267 n. I; 290 n. 2 — 6, 32, 11: p. 204 n. 2 — *Agam.* 101-07: p. 225 n. — *Phaedr.* 483-85: p. 212.
- Sfero: p. 93 n. 2.
- SOFOCLE, *Antig.* 888: p. 277 n. — 1284: p. 173 — *Oed. Col.* 1124: p. 171.
- SOTADE, fr. 13 Pow.: p. 173 — Sotadea, fr. 6 Pow.: p. 174-75.
- STOICI: v. sommario capitoli II e III — influsso esercitato su Plotino: p. 287-88.
- S. V. F. I, 27: p. 91 — 179: p. 90 — 184: p. 156 — 187: p. 90 n. 3 — 203: p. 145 e n. 3 — 271: p. 92 — 291: p. 92 — 323: p. 230 e n. I — 411: p. 96 n. 2 — 566: p. 117 n. — 567: p. 113 n. 3 — II, 509: p. 234 n. I — 520: p. 234 n. I — 951: p. 331 e n. 4 — III, 4: p. 114 n. 2: 153 n. 3 — 139: p. 90 e n. 4 — 178: p. 238 n. I — 181-82: p. 338 n. 2 — 228: p. 117 n.; 270 n. I — 229a: p. 270 — 264: p. 116 n. I — 323: p. 252 n. I — 333: p. 111 — 431: p. 123 n. 4 — 432: p. 123 n. 4* — 482: p. 340 n. 2 — 515: p. 338 n. 2 — 611: p. 258 n. I — 649: p. 95 — 677: p. 186 — 686: p. 96 — 687: p. 253 n. 4 — 690: p. 94 n. 3; 258; 311-12 — 691: p. 97 e n. 4 — 694-95: p. 94 — 697: p. 92-93; 98 e n. I — 702: p. 92 — 703: p. 94 — 757: p. 179 n. 2.
- TACITO, *dial.* 9: p. 209 — 12 e 13: p. 209-10 — *Agr.* 3: p. 201 — *ann.* 2, 34: p. 203 — 14, 53-54: p. 251 n. I.
- Telete: v. Bione.
- TEOCRITO, 5, 45-49: p. 183 n. 4 — 7, 6: p. 183 n. 4 — 7, 126: p. 180.
- TEODORO l'Ateo, D. L. 2, 98-99: p. 179 e n. 2.
- Teofrasto, sostiene il βίος θεωρητικός contro Dicearco: p.

- 130 e n. 2; 131-32; 133 n. 1 — T. e Democrito: p. 134;
135 n. 3; 137.
- TEOGNIDE, influsso sui poeti ellenistici: p. 170.
vv. 343-44: p. 316 n. 1 — 425-28: p. 170.
- TERTULLIANO, *pall.* 5, 3: p. 302-04.
- Testamento: v. Nuovo T. e Vecchio T.
- TIBULLO, particolare sfumatura della sua contemplatività:
p. 201.
I, 1, 27-28: p. 185.
- TIMONE, fr. 63 D.: p. 180.
- VALERIO MASSIMO, 7, 2, 1: p. 193.
- Vangeli, Mt. 8, 22: p. 287 — 11, 19: p. 316 — 18, 34: p. 289
n. 2 — 24, 29 e 35: p. 342 e n. 1 — Mc. 1, 17-18: p. 287
— 1, 35: p. 292 — 2, 14: p. 237 — 4, 18-19: p. 288-89;
312 n. 2 — 7, 15-27: p. 289-90 — 8, 34: p. 290 n. 2 —
Lc. 6, 45: p. 289 — 8, 14: p. 289 n. 1 — 10, 41-42: p.
291 — 11, 39-43: p. 290 — 14, 26: p. 290 n. 2 — 17, 21:
p. 290-91.
Vangeli apocrifi: Pap. Oxyr. 654, l. 15-17: p. 291 n. 2.
- VECCHIO TESTAMENTO, *Gen.* 3, 16: p. 342 — *Deut.* 2, 47:
p. 296 n. 1 — 15, 9: p. 337 — *Iob* 1, 21: p. 294 n. 2 —
Eccl. 5, 14: p. 294 n. 2 — *Eccl.* 16, 4: p. 306 n. 2 — *Is.*
31, 5: p. 297 n. 2.
- VIRGILIO, *ge.* 2, 458-59: p. 68 — 467-71: p. 68 — 493-99:
p. 68 — *cal.* 5, 8: p. 173 n. 3.

INDICE DEI TERMINI (1)

- ἀγροικία: p. 186.
 ἀθυμία (*tristitia*): p. 159; 248; 330; 334.
 αἰθρία (*serenitas caeli*): p. 225 n.1; 332.
 αἰών: p. 288-89; 293; 294 n. 4.
 ἀναληγσία: p. 139 e n. 3; 341-43.
 ἀνάπαυσις, ἀνάπαυλα: p. 292 n. 1; 314 n.2; 316; cf. p. 183.
 ἀναχώρησις [εἰς ἑαυτόν] (*secessus*): p. 67 n. 2; 107; 152-54; 208; 210; 217; 241 n. ; 311 (cristiano). — ἀναχωρεῖν: p. 309. — ἐκχώρησις τῶν πολλῶν: p. 48 — ἀποχωρεῖν: p. 56.
 ἀνεπιζητησία τῶν ἐκτός (*rerum externarum despicientia*): p. 122 n. 2; 123 n. 4; cf. pag. 270 e n. 3.
 ἀνεσις (*animi remissio*): p. 155 n. 1; 248 n. 3; 257; 335 n. 1.
 ἀοχλησία: p. 100-101 (Posidonio); 132-33 (Ieronimo di Rodi); 254; 257.
 ἀπάθεια: p. 139 e n. 3; 157 n. 2; 246 e n. 1; 310 e n. 2; 314; 341-43. — ἀπαθής: p. 90; 110; 310 n. 2.
 ἀπράγμων: p. 94-95; 153-54 — ἀπραγμοσύνη: p. 95; 180 n.1; 312 — ἀπραγμόνως ζῆν: p. 143; 211; ἀ. ἐν ἡσυχίᾳ κατοικεῖν: p. 154 n. 4; ἀ. φιλοσοφεῖν: p. 283.
 ἄσκησις: p. 309.
 ἀσχολία: p. 57; 58 n.; 106.
 ἀταραξία, ἀτάρακτος: p. 41-43; 59; 160; 188 — ἀταράχως διεξάγειν: p. 180.
 αὐτάρκεια: p. 30; 54; 121 n. 3; 126; 176; 270 n. 3 — αὐτάρκτης: p. 90; 110; 176.
 αὐτοπραγία (*arbitrium sui temporis*): p. 94; 97. — τὰ ἑαυτοῦ πράττειν: p. 94; 118.
 ἀφορμή: 1) Crisippo; p. 116 n.1 — 2) Panezio: p. 116 n. 1; 120; 243; 245 n.; 337-38; 339.
 βίος: ἀκύμων: p. 242 n. 1 — ἀμέριμος: p. 168 — ἀπράγμων: 315 — βασιλικός: p. 96 e n. 2; 121 n. 3 — γαληνός: p. 242 n. 1 — ἡσύχιος: p. 298 n. 1; κατὰ τὴν ἡσυχίαν: p. 95 — θεωρητικός: *passim* — ἰδιωτικός: p. 315 — λογικός: p. 254-55 — μέσος: 133 n. 1; 278 n. 1 — μονωτικός: p. 191 n. 1 — ξενικός: p. 91 n. 3; 118; 125 n. 2 — πολιτικός:

(1) Questo indice contiene i termini più interessanti nei riguardi della vita contemplativa; sono indicate le pagine in cui essi comunque compaiono. L'indice riporta il termine greco e, fa seguire il corrispondente latino, quando esso compaia nel corso di questa ricerca.

p. 96 e n. 2; 125; 258 — πρακτικός: *passim* — σύνθετος: p. 133 n. 1; 242 n. 1; 255 — σχολαστικός: p. 94. — σχολαστής: p. 190. — φιλόσοφος: p. 257 n.
βίος, τὰ τοῦ βίου: p. 289; 293 e n. 1.
bona mens: p. 268-69.

γαλήνη (*maris tranquillitas*): p. 43 e n. 1; 51; 84-85; 143; 145; 275; 279; 312 n. 4; 313; 315; 330-32; 335 n. 1 — γαληνότης: p. 180 — γαληνός βίος: p. 242 n. 1. — *opposito*, ζάλη: p. 312; 336.
γάμος: p. 62 n. 4; 76-77; 105; 129-30; 172-73; 178; 298; 306 n. 2.

διαστροφή: p. 117 n.; 270.

δυσθυμία: p. 140; 144; 147; 239; 244; 327; 331 n. 3.

ἐαυτῷ διαλέγεσθαι (*secum loqui*): p. 154 n. 1; 180 n. 1; 271; 274. — ἐ. ὀμιλεῖν (*secum esse*): p. 150-54; 178-79 e 180 (Antistene); 199; 230; 233; 303 (Antist.). — ἐφ' ἐαυτῷ θαρρεῖν (*sibi fidere*): p. 151; 270; 290; 334 e n. 2; *contrapposto* a ἐπιθεῶ θαρρεῖν: p. 290; 333-34. — αὐτῷ χρῆσθαι: p. 65 — v. ἀναχωρεῖν εἰς ἐαυτόν.

εἰδωλα ἀρετῆς (*simulacra virtutis*): p. 112.

εἰκαιότης (*levitas*): p. 149; 331 n. 3.

ἔλλειψις: p. 122 n.; 138 n. 3.

ἐνδον (*intus; domi*): p. 142; 152-54; 270-71 — ἔσω: p. 152; 154 n. 1; 339 n. 5 — ἔσωθεν: p. 289-90. — *opposito*, ἔξωθεν: p. 146; 270 n. 2; 289-90; 339 n. 5.; θύραζεν: p. 142.

ἐορτή, ἐορτάζειν: p. 149 n. 3; 325-26; 328.

ἐρημία (*solitudo*): p. 64; 180-81; 187; 206; 268-69; 311-12 e n. 2.

εὐδία (*serenitas caeli*): p. 43 n. 1; 143; 145; 225.

εὐθυμία (*tranquillitas animi*) p. 67; 107; 123-24 e n. 4; 133; 137-38; 140; 144; 147; 157 n. 3; 158-63; 200; 239; 244; 259; 271 n. 2; 279; 308; 324-28; 330; 332-33; 335.

εὐκολία (*facilitas*): p. 149.

εὐροια βίου: p. 157; 243.

εὐστάθεια (cf. *animus constans sibi*): p. 43; 62; 157.

εὐσχολος: p. 67 n. 2; 160.

εὐφροσύνη: p. 136; 325; 330 — εὐφραίνομαι: p. 328.

ἡδονή (*voluptas*): p. 35-42; 53; 101; 254; 257.

ἡρεμία: p. 179. — ἡρεμεῖν: p. 176 n. 3.

ἡσυχία, ἡσυχάζειν (*quies*, talora *tranquillitas*, specie in testi stoici): p. 45 n. 2; 48; 57; 58 n.; 61; 64; 66; 95-96 e n. 1; 97; 106; 132 (Ieronimo di Rodi); 168; 176 (Bione di B.); 180 (scettici); 180-85 (poesia ellenistica); 185-86 (Platone); 188; 200; 207; 210; 214; 240; 269; 279; 298; 312-13; 322; 331 n. 3. — come *opposito*, il concetto ἀγορά, p. 331 n. 3.

ἡσυχος, ἡσύχιος (*quietus; tranquillus*): p. 56; 96 e n. 1; 108; 152; 154; 225 n. 1.

θαρρεῖν: v. ἐαυτῷ.

θεωρία, θεωρεῖν (*contemplatio*): p. 46 e n. 2; III; II8; II9-21; 125-26; 203; 232; 236; 252-53 (nella cosmopoli); 254-60 — θεωρία θεοῦ: p. 125. — θεωρητική ἐνέργεια: p. 126.
θησαυρός τῆς καρδίας: p. 289. — θησαύρισμα κακῶν: p. 146-47; cf. ταμιεῖον.

ἰδιοπράγμων: p. 94-95; 180. — ἰδιάζειν: p. 186.
ἰδιώτης, (*privatus*): p. 113-14; 119; 201.
ἰλαρότης, ἰλαρός (*hilaritas*): p. 145; 176. — ἰλαρῶς ζῆν: p. 146.
ἴσον (*aequabilitas*): p. 148; 151; 157-58; 305 n. 2.

κατεσκευασμένος [καλῶς] (*[bene] compositus*): p. 225 n. 2; 226; 331 e n. 1; 333.
κατήχησις τῶν πολλῶν: p. 268-70; 331 n. 3.
κεραυνῶναι: p. 208 n.; 242 n. 1; 255 n. 3; cf. μεῖξαι.
κοινωνία: p. 69-77: 107; 109; III; 114; 239.
τά τοῦ κόσμου: p. 293.

λιμὴν (*portus*): p. 47; 167-68; 173-75: 198 n.4; 232; 274; 304; 312; 315; 316; 331; 335 n. 1.

μεγαλόπολις (*maior res publica*): p. 252-53; 314.
μεμψιμοιρία; p. 175; 239 n. 1.
μέριμναι: p. 288-89.
μέσον καθῆκον: p. 113.
μεσότης: p. 133 e n. 1; 138 e n. 2; 227 n. 1; 247 n.
μετριοπάθεια: p. 110; 133 n. 1; 343 — μετριοπαθής: p. 310 n. 2.
μετριότης, μέσον (*mediocritas*): p. 110; 123; 133; 138; 148; 227 e n. 1; 240; 336.
μηδὲν ἄγαν: p. 138 n. 3; 227 n. 1; 245; 305.
μῖξαι (*miscere*): p. 208 n.; 240 n. 1; 241 n. 2; 242 n. 1; 255 n. 3; cf. κεραυνῶναι.

οἰκειώσεις: p. 73-75; 130 n. 2; 247 n.; 338-39. — πρώτη οἰκ.: p. 247 n.
ὀλιγοπραγμοσύνη: p. 94-95; 97. — ὀλίγα πράσσειν (μὴ πολλὰ πράσσειν): 67; 107; 137-38; 160.
ὀμοιωθῆναι τῷ θεῷ: p. 206 e n. 1; 285; cf. p. 66 (ζήσεις ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις).
ὁμολογία: p. 114; 148; 150; 244.
ὁμόνοια; p. 118.
ὄρμη: 1) Crisippo: p. 116 n. 1; 153. — Panezio: p. 116 n. 1; 122 n. 2.
ὄχλαγωγῆσαι: p. 45.

πηγή: p. 144-47; 153-54; 333-34.
ποικιλία: p. 140; 144.
πολιτικός: 1) ἀνὴρ: p. 89 n. 107; 114-18; 122-23; 138; 200. — 2) βίος; v. βίος.
πολυπράγμων (*occupatus*): p. 160; 230; 233; 235. — αἰσχερῶς π. (*turpiter occ.*): p. 160. — πολυπραγμοσύνη; p. 95; 97; 107 n. 2; 339 n. 5. — πολυπραγμονεῖν: p. 118; 339.

πρέπον τὸ κατὰ τὰς ἐκάστου ἀφορμὰς: p. 243.
 προκοπή, προκόπτων (*profectus, proficiens*): p. 112-13; 138; 161;
 247; 258; 278; 317 (cristiani); 322.
 πρόσωπα (*personae*): p. 114; 243; 244 n. 1.

τὰ κατὰ σάρκα: p. 293.
sensim (=κατὰ μικρόν?): p. 241 e n. 1; 336 n.
 σοφία: p. 127 e 129 (Arist.).
 συνείδησις, σύνεσις (*conscientia*): p. 162 (Panezio); 238 e n. 1;
 272 n. 2; 295-96 e 300 n. 2 (Paolo di Tarso); 325; 327 n. 2.
 σχολή (*otium*): p. 63; 64-68; 91; 97; 103; 121-22; 126; 131; 214;
 250; 253; 259; 261; 274-76; 278; 283; 315. — τὸ σχολα-
 στικόν: p. 126. — σχολάζειν (*nihil agere*) p. 67; 99; 155
 n. 1; 176; 192-94.

ταμειῖον: p. 144; 146-47; 270; 289; cf. θησαυρὸς e θησαύρι-
 σμα.
 παραχῆ (*perturbatio*): p. 42; 49; 67 e n. 2; 69; 118; 189; 312
 e n. 4; 331; 336. — ταραττεσθαι: p. 45.
 τέλος: 1) secondo Zenone e Cleante; p. 90; 114 n. 2. — 2)
 secondo Crisippo: p. 114 n. 2. — 3) secondo Panezio: p.
 115-16; 139 n. 3; 337-38. — 4) secondo Posidonio: p. 101;
 121 n. 1.

ὑπερβολή: p. 122 n.; 138 n. 3.

φαῦλοι: p. 93; 112-13; 246 n. — φαυλότης: p. 113.
 φιλαγρεῖν (*vusticari*): p. 67-68; 103-04; 180-90; 194; 212-14.
 φρόνησις: 1) Aristotele: p. 46; 127. — 2) Panezio: p. 116 n. 1.
 φυγή: p. 46 n.; 104; 331 n. 3. — φ. μόνου πρὸς μόνον: p. 287
 e n. 2; cf. p. 311 (εἰς τὸν ἔρημον καταφυγή).

χαρά: p. 49; 82 n. 1; 191; cf. εὐφροσύνη.

Finito di stampare il 28 Luglio 1953
per i tipi Arti Grafiche RAIMONDI
in Milano - Via Friuli 80