UNIVERSITA' DI LECCE
BIBLIOTECA

Serie III - Anno III (XXXVII della Raccolta) Gennaio-Marzo 1935-XIII N. 1

ATENE E ROMA

RIVISTA TRIMESTRALE DELLA SOCIETÀ ITALIANA
PER LA DIFFUSIONE E L'INCORAGGIAMENTO DEGLI STUDI CLASSICI

Sede centrale: FIRENZE, Piazza S. Marco, 2

DIRETTORE
Prof. E. BIGNONE
Firenze — Via della Cernaia, 17

Abbonamento annuale . L. 25.—
Un fascicolo trimestrale » 7.—
Un numero doppio . . » 14.—

AMMINISTRAZIONE
Casa Editrice Felice Le Monnier
Via S. Gallo, 33 - Firenze (13)

LA FORMAZIONE DELL'ETICA EPICUREA

ATTRAVERSO LA POLEMICA CON IL PRIMO ARISTOTELE E LA SCUOLA PLATONICO-ARISTOTELICA

(*Continuazione vedi fasc. prec., pp. 217-311*).

Abbiamo potuto così ricostruire una prima parte della polemica contenuta nella *Lettera ai filosofi di Mitilene* ed abbiamo provato che essa era rivolta contro la scuola del primo Aristotele, sopravvivente a Mitilene, con cui Epicuro era venuto in contatto quando a Mitilene insegnò, prima di aprire scuola a Lampsaco e ad Atene. Lettera che Epicuro scrisse ai suoi discepoli, lasciati da lui a Mitilene, sicuramente da Lampsaco, per rispondere alle accuse e alle calunnie di Timocrate.

Delle tre accuse ed insinuazioni di Timocrate, riferite sopra,[219] ne abbiamo studiate solo due, quella riguardante l'ignoranza e quella concernente la vita dissipata, ricostruendo a questo proposito le energiche risposte di Epicuro in quella lettera. È tempo ora di prender in esame la terza, riguardante le malattie di Epicuro, esame che ci concederà di ricostruire un'altra parte di quella lettera, di grande importanza per la vita e la dottrina di Epicuro.

Sappiamo infatti dal passo di Diogene Laerzio,[220] citato sopra nella sua integrità, che Epicuro in questa lettera si difendeva da una specifica insinuazione di Timocrate il quale affermava: « che Epicuro aveva una salute *miserevole*, cosicchè per molti anni non potè alzarsi dal suo letticciuolo portatile (*φορεῖον*) ».

---

219 Vedi *Atene e Roma*, pp. 249 sgg.
220 Diog. Laert., X, 7 = *Epic.*, fr. 112 = 145.

Per studiare il valore polemico e teoretico, sinora sfuggito agli studiosi, di questa maligna insinuazione di Timocrate, circa le malattie di Epicuro, gioverà anzitutto osservare che di questa parte di quella polemica ingiuriosa di Timocrate abbiamo una testimonianza più ampia, la quale, sia per quello che aggiunge di nuovo, sia per quanto ha di comune con quella di Diogene Laerzio, ci concederà di ricavarne varie preziose constatazioni. Vedi infatti Eliano fr. 39 Herch. : « Epicuro *non teneva gli dèi in nessun conto.*[221] Egli ebbe tre fratelli che, tormentati *da moltissime malattie*, morirono in modo *miserevolissimo* (*οἴκτιστα*) ; [222] ed Epicuro stesso, *quando era ancor giovane* non *poteva facilmente discendere dal suo lettuccio* ; [223] nè poteva resistere alla luce del Sole, *vivendo così vita miserabile* (*δειλὸς ὤν*), e *in odio al più luminoso e più palese degli dèi* (*καὶ τῷ φαιδροτάτῳ καὶ ἐναργεστάτῳ τῶν θεῶν ἀπεχθανόμενος*). Anzi non poteva neppure sopportare lo splendore della vampa del fuoco, e il sangue gli esciva dai meati inferiori.[224] E tale era lo stato di deperimento del suo corpo, che non poteva soffrire il contatto delle vesti ».

È anzitutto utile mettere in luce che tanto Eliano, il quale ripete le insinuazioni di Timocrate (come apparirà anche meglio in seguito), quanto Diogene, badano a rilevare che Epicuro era « *un povero infelice* » ; [225] anzi Eliano, che ci dà un testo più ampio di quello di Diogene Laerzio, aggiunge che dei *poveri infelici*, travagliati da continue malattie, erano anche i suoi fratelli, i quali, come sappiamo da Diogene Laerzio (X, 3, cfr. fr. 178), erano tutti suoi discepoli e ardenti seguaci e fedelissimi della sua filosofia.

Identità di osservazione che conferma la identità di fonte, tanto più perchè vedremo consistere appunto in questo elemento comune il « velen dell'argomento » di questa maligna insinuazione.

---

221 Già da queste prime parole appare che realmente Eliano riferisce questa polemica da Timocrate: Epicuro infatti polemizzava su questo punto *con Timocrate, vedi fr. 72 ; cfr. del resto, qui, p. 5.*

222 Che questa insinuazione polemica Timocrate, facesse come le altre, nei circoli dell'Accademia, appare dall'essere ripresa nella polemica di fonte accademica di Plutarco, p. 1089 E. Vedi anche quel che diremo più oltre.

223 Vedi la testimonianza di Timocrate in Diogene Laerzio citata sopra, e a p. 3.

224 Epicuro era infatti gravemente malato di visceri ; malattia che poi lo condusse a morte, fr. 122.

225 Vedi la concordanza delle espressioni in Diogene Laerzio e in Eliano : *ἐλεεινῶς*, *δειλός*, *οἴκτιστα*.

Per di più Eliano ci permette di confermare che questa polemica contro Epicuro doveva essere formulata da Timocrate per aver corso, come già provammo con altri argomenti, presso la scuola platonico-peripatetica, e soprattutto nel clima di esaltata religiosità proprio della filosofia del primo Aristotele e della sua scuola. Infatti, non solo qui si calunnia Epicuro come irreligioso (che tale non era), ma anche si dice che era in odio al Sole, il più luminoso e più *palese* degli dèi; espressione che ci riproduce quella particolarissima teologia stellare [226] propria, come ormai sappiamo, del primo Aristotele del *De philosophia*, non meno che del suo discepolo Teofrasto e di Senocrate (vedi fr. 15-17 Heinze), che con Aristotele avevano fatto parte del Peripato platonico di Mitilene. Che poi realmente quel motivo polemico fosse contenuto nella polemica ingiuriosa di Timocrate, insieme con l'accusa di « non tener in nessun conto gli dèi »; e che perciò anche per questa parte, mancante alla testimonianza di Diogene Laerzio, la testimonianza di Eliano riproduca fedelmente la polemica di Timocrate, si può provare, osservando che Epicuro, rispondendo a Timocrate in un apposito libro, rispondeva appunto a questo argomento (vedi fr. 72, cfr. fr. 41).

Quanto poi all' insinuazione sulle malattie di Epicuro, si deve subito osservare che essa, a differenza di quella riguardante la sua intemperanza, non era per nulla una calunnia. Tutte le testimonianze antiche concordi ci dicono delle sue malattie, e lo stesso Epicuro ne parlava abbondantemente (vedi p. 10 sgg.). E in vero il più fido discepolo di Epicuro, Metrodoro, aveva scritto appositamente su di ciò un libro (*περὶ τῆς Ἐπικούρου ἀρρωστίας*, Diog. Laert., X, 24).

Anzi, tanta è l'aderenza al vero di quella testimonianza di Timocrate, che essa ci permetterà di interpretare per la prima volta nel suo vero senso una singolare espressione di una lettera di Epicuro, sin ora male interpretata. Diceva questi, in un frammento (fr. 125) di una lettera (riferita poco prima dallo stesso Diogene Laerzio, che ci ha conservate le accuse di Timocrate), frammento desunto certamente, come

---

226 Vedi per il primo Aristotele e per questa sua platonica teologia stellare, comune all'Accademia, il mio studio negli *Annali di Pisa*, 1933, p. 283 sgg., e quello nel *Giornale critico*, 1934, p. 38 sgg. Vedi, circa l'espressione (propria dell' Accademia e degli Aristotelici) « *gli dèi massimamente visibili* », per indicare il sole e gli dèi stellari, Proclo, *in Crat.*, p. 37, 9; *Epinomi*, 984 D; Teofr. ap. Porf., *de abst.*, II, 5, p. 135 N². Per le divine vendette minacciate, vedi qui, 1934, p. 9 sgg.

ci dice Diogene Laerzio, dalla polemica ingiuriosa contro Epicuro, e come prima fonte probabilmente da Timocrate stesso (che è nominato poco innanzi) (§ 4) : « son ben io tale da tirarmi, facendomi molto rotolare sulle mie ruote (*τρικύλιστος*), [227] fin dove voi e Temista mi chiamiate, se voi non venite da me ». La strana espressione *τρικύλιστος*, di cui non v' è esempio altrove, lasciò sempre in dubbio gli interpreti, e al più si credeva si dovesse intendere come una singolarissima metafora di Epicuro per indicare la premura di quel suo recarsi dagli amici. [228] Ma ora che abbiamo messo in rilievo la testimonianza di Timocrate, secondo cui Epicuro, per lunghi periodi, non era in condizione di levarsi dal suo lettuccio portatile (*φορεῖον*), è chiaro che Epicuro non usava qui una stramba metafora, ma diceva cosa ben vera e commovente, e cioè che egli dagli amici era pronto ad andarci facendosi tirare nel suo lettuccio portatile di infermo. E questo scriveva con un mesto sorriso e con quella coraggiosa serenità che sempre dimostrò nelle sue malattie. Divien così ora anche chiara la singolare espressione di vanto con cui si inizia quel frammento, « sono io tale.... » ; dichiarandosi Epicuro pronto a sopportare per gli amici quel disagio e quel tormento di Sisifo *τροχῷ κυλινδόμενος* (Pind., *Pit.*, II, 23) che a lui avrebbe recato quell' incomodo tragitto. Ancora una volta dunque lo studio dei testi della polemica da noi rivelata ci servì a scoprire il vero senso di un frammento epicureo.

Si noti del resto, a proposito di questo frammento e della preziosa testimonianza di Timocrate, la quale ci è servita ad interpretarlo nella sua commovente umanità, che noi sappiamo dalla testimonianza di Eliano, tradotta sopra, trattarsi di malattie di Epicuro quando era « *ancora* giovane », e cioè non nell'età matura e non nella adolescenza, pertanto quando doveva essere non molto più che trentenne. Orbene a noi consta aver Epicuro aperta la sua scuola a Mitilene appunto a trentadue anni, e che poco dopo andò a Lampsaco, ove rimase cinque anni, e sappiamo pure che le inimicizie con la scuola platonico-peripatetica dovettero cadere in quel torno di tempo, quando Epicuro poteva ancora essere considerato il filosofo di Samo (vedi 1934,

---

[227] Che la prima parte del composto voglia qui indicare « molte volte », quale moltiplicativo ed enfatico, come in *τρίλλιστος*, *τρίδουλος*, *τριδύστηνος*, ecc., videro già gli antichi lessicografi greci che accostano *τρικυλίνδητος* (che ha lo stesso significato) a *τρίλλιστος*.

[228] L'Apelt traduce, « in verdreifachter Eil » ; il Bailey, « with a hop, skiptand jump », e a p. 404, « in my seven-leagued boots » ; io stesso avevo tradotto « con tre balzi ».

p. 51), e dava ombra ad Eraclide che insegnava nella Jonia asiatica. Tutte le circostanze collimano dunque perfettamente, e riceve conferme sempre nuove la nostra indagine su quella polemica che lasciò così singolare eco nella vita culturale di quel tempo e soprattutto nella filosofia di Epicuro.

Ma vi è di più: Temista, l'amica e discepola di Epicuro, della quale egli parla nel frammento di letterina di cui abbiamo testè interpretato il testo con il confronto della testimonianza di Timocrate, era di Lampsaco (Diog. Laert., 25). Anche per questa parte dunque tutte le circostanze coincidono perfettamente.

Epicuro perciò dovette veramente scrivere la *Lettera ai filosofi di Mitilene* in quel periodo di tempo: e si comprende come, avendo dovuto, come sappiamo, Epicuro abbandonare a Mitilene la sua scuola (che già aveva, fra gli altri, due dei più cari e famosi discepoli, Ermarco e Agemorto), dopo pochi mesi di insegnamento, ed essendo sorte in quel periodo, per opera della scuola avversaria, acerbe polemiche teoretiche contro il suo sistema (che egli non aveva potuto ancora esporre ampiamente negli scritti) e sul suo stesso tenor di vita (che poteva essere meno conosciuto, avendo egli fatto un soggiorno di non molti mesi in quella città) abbia dovuto correre alle difese e abbia scritto quella epistola polemica, per confutare gli avversari e per invitare i discepoli a tener fede ai principii da lui appresi, come farà S. Paolo negli inizi della sua predicazione religiosa. E precisamente perchè il suo insegnamento era agli inizi, quella polemica, che certo non finì allora, ed Epicuro e Timocrate ripresero in altre opere e in altro tempo, potè lasciare ben più profonda orma nei suoi scritti e nella sua dottrina, permeandola si può dire tutta e costringendolo ad una profonda revisione dell'edonismo e a tenere presenti le critiche di quei suoi avversari in tutte le proposizioni fondamentali del suo sistema.[229]

E appunto per ritornare al valore teoretico di quella polemica ed ai suoi riflessi nell'etica di Epicuro, conviene tener ben presente, che quanto scriveva Timocrate delle malattie di Epicuro, non era, come abbiamo visto, una calunnia, ma schietta e melanconica realtà. In che consisteva dunque il motivo polemico e l' intenzione di mettere in cattiva luce Epicuro e la sua dottrina? Il nostro confronto con il

---

[229] Che questa lettera e questo episodio polemico di Epicuro non siano dell'età tarda è provato anche dal fatto che fra i molti filosofi da lui assaliti non vi è alcuno stoico, prova che la scuola stoica non era ancora fondata quando egli polemizzava.

testo di Eliano ci ha già rivelato che una prima intenzione polemica consisteva certo nel fare apparire Epicuro un perseguitato ed un punito dagli dèi; onde, come vedemmo, Epicuro rispose a questa accusa anche in una sua apposita opera contro Timocrate. E anche in questo, l'accusa di Timocrate corrisponde perfettamente allo spirito ed alla prassi della polemica platonico-peripatetica contro l'edonismo e i sistemi materialistici, a cui già Platone e poi successivamente il primo Aristotele, non meno che i suoi discepoli (vedi 1934, p. 9 segg.) minacciavano terribili pene, umane e divine.

Ma se si esamina più attentamente il testo di Eliano e di Timocrate, in ciò che hanno di comune, e che perciò era certo l'elemento considerato come principale, si scorge come l' intenzione di Timocrate fosse sicuramente di far vedere che Epicuro era un pover uomo degno di «*compassione*» (*ἐλεεινῶς διακεῖσθαι*), un «infelice», un «essere miserevole» (*δειλός*), per il suo continuo stato di grave malattia; e non meno *compassionevole* (*οἰκτιστα*) era dichiarata la sorte dei suoi più fidi discepoli, i suoi stessi fratelli, per la medesima ragione. Il ripetersi questa osservazione di *infelicità* e di *miserevolezza, in tutte le due testimonianze* e per *tre* volte, è certa prova che l' intenzione polemica in ciò appunto consisteva. Mentre poi il non ricordarsi vendette divine nella testimonianza di Diogene Laerzio ci rivela che se questo elemento doveva pur apparire in Timocrate, doveva certo essere messo meno in rilievo.

Orbene, quale fosse il preciso argomento polemico apparirà ora evidente a ogni buon conoscitore di Epicuro, solo che egli pensi che le espressioni «*degno di compassione*» e «*miserevole*» erano certo le più ingiuriose, sotto la specie teoretica, per Epicuro, il quale dichiarava che il suo saggio è sempre *felice* nella fortuna prospera ed avversa, in sanità ed in malattia (giacchè secondo Epicuro la malattia è cosa *indifferente* per la felicità, fr. 428), pur colpito dal peggiore dei mali, la cecità (fr. 599). Supremamente felice infatti si dichiarava egli stesso persino tra i più atroci tormenti, che lo trassero alla morte, nell'ultima ora della sua vita (fr. 122).

E infatti, proprio nelle *κύριαι δόξαι*, nelle *Sentenze capitali*, in cui, come vedemmo e vedremo ancora, Epicuro stabilisce le tesi fondamentali della sua etica contro la scuola avversaria, egli dichiara (*κ. δ.* XL) che il saggio epicureo è sempre superiore ad ogni compianto (*ἔλεος*! cfr. l'espressione di Timocrate *ἐλεεινῶς*); ed a lui fa eco Filodemo (*De morte*, XII, 30), osservando non doversi mai compiangere (*ἐλεῆσαι*) il saggio, perchè sempre, anche se muore gio-

vane ha raggiunta la pienezza della felicità.[230] E Epicuro, altresì, con gran scandalo della scuola avversaria (vedi Plut., *Contr. Ep.*, 1088 B; cfr. 1090 A) — la quale considerava questo vanto inconciliabile (vedi p. 10 sgg.) con il fondamento dell'etica epicurea — proclamava che il saggio si ride degli estremi spasimi del male corporeo, e durante le più atroci malattie pur sempre gode e orgogliosamente si esalta e insuperbisce[231] nella sua gioia.

È chiaro dunque che l' intenzione teoretica di quella insinuazione di Timocrate era di provare che, se Epicuro era un povero malato degno di *compassione* (particolarmente dal punto di vista dell'edonismo), non poteva essere quel saggio supremamente felice quale si proclamava; cosicchè egli, con lo stesso esempio della sua vita, avrebbe confutata la propria filosofia.[232]

E che questa fosse l' intenzione maligna di questa polemica, la quale aveva corso nei circoli della scuola avversaria, vedremo palesemente dal continuarsi questa argomentazione *ad hominem* per l'appunto nella tradizionale polemica accademica, conservataci da Plutarco e da Cicerone. Cicerone infatti prende argomento dal passo della *Lettera ad Ermarco* (fr. 122), in cui Epicuro si dichiarava felice nei massimi dolori delle sue malattie, per dimostrare che egli così si poneva in contradizione con la propria dottrina («ut intellegas facta eius cum dictis discrepare», *De fin.*, II, XXX, 96). E aggiungeva, dopo avere citate le parole di Epicuro sugli spasimi atroci che gli dava il suo male: «*miserum hominem*! (cfr. ἐλεεινῶς, δειλός, οἴκτιστα, delle testimonianze riferentici l' insinuazione di Timocrate). *Si dolor summum malum est*, dici aliter non potest». E insiste poco dopo, rivolgendosi direttamente in seconda persona ad Epicuro: «se sono veri i

---

230 Che un tale motivo teoretico dovesse apparire anche in questa epistola che stiamo studiando, vedremo più oltre.

231 ὑβρίζειν. Vedi, per questa espressione e i suoi rapporti con questa polemica, a p. 10 sgg. donde apparirà che questa nota di fiero orgoglio era uno dei caratteri particolari di essa.

232 Nota come l' insinuazione circa le malattie di Timocrate era anche particolarmente pericolosa per Epicuro, il quale a Mitilene, e ancora a Lampsaco (vedi *Atene e Roma*, 1934, p. 300), insegnava agli *febi* del ginnasio, a cui era certo conveniente un maestro di energia e di sanità fisica; cfr. infatti Alcifrone (nella lettera in cui ripete le accuse di Timocrate) che diceva strappare Epicuro i giovani al ginnasio. Alcifrone rappresenta Epicuro ormai vecchio per maggior effetto parodico; ma Timocrate parlava invece, come diceva egli stesso, delle malattie di Epicuro, quando era «ancora giovane».

tuoi scritti e le tue scoperte filosofiche, non puoi godere, perchè ormai [nel tuo stato di malattia] non hai più nessuna gioia da poter riferire al corpo. Tu hai infatti sempre detto non potersi avere gioia nessuna o dolore che al corpo non abbia riferimento » (*ibid.*, § 98).

Non pare veramente di sentire ancora — in questo stesso interpellarsi in seconda persona Epicuro, ormai morto da oltre dugento anni, per rinfacciargli gli spasimi delle sue malattie — la viva eco della polemica avversaria, suscitata da Timocrate, a cui Epicuro, come sappiamo da Diogene Laerzio, aveva dovuto rispondere nell'*Epistola ai filosofi di Mitilene*?

In qual modo Epicuro parasse questo argomento *ad hominem*, vedremo studiando la IV *Massima capitale*; ma come avesse presente, quando scriveva delle sue malattie, questa insinuazione, e come essa si ricollegasse veramente alla polemica contro l'edonismo del primo Aristotele e della sua scuola, combattuti acerbamente nella *Lettera ai filosofi di Mitilene*, ci apparirà esaminando un frammento di Epicuro, di cui con questo confronto potremo accertare finalmente la lezione e la probabile appartenenza all'*Epistola ai filosofi di Mitilene*.

Scrive Plutarco nella sua polemica, di origine e tradizione accademica, contro Epicuro: « noi domandiamo agli epicurei — se vogliono essere coerenti alle loro stesse sensazioni, e non già *esaltarsi orgogliosamente* (*θρασυνάμενοι*) con '*vane affermazioni*' (*κεναῖς φωναῖς*), e non preferiscano, '*cercando il favore popolare*' (*δημαγωγοῦντες*), incorrere nella colpa di iattanza volgare (*ἀλαζονείαν*) — o che essi non dicano che il fondamento e il principio del '*godimento*' (*χαρᾶς*) sia il '*benessere della carne*' (*σαρκὸς εὐστάθειαν*), o non *affermino* di '*godere*' (*χαίρειν*) e di '*insuperbire orgogliosamente*' (*ὑβρίζειν*), nei dolori supremi e nelle terribili malattie » (*ἐν πόνοις ὑπερβάλλουσι καὶ νόσοις ‹δειναῖς›*) (Plut., *Contr. Epic.*, 1090 A = Epic., fr. 600).[233]

L'argomentazione *ad hominem* è quella stessa da noi letta sopra di Cicerone, ciò che conferma sempre più l' identità della fonte accademica, usata da Cicerone e da Plutarco nella loro confutazione di Epicuro (di cui daremo del resto altre abbondanti prove); ma ciò che ci importa ora particolarmente notare è che quell' *insuperbire* (*ὑβρίζειν*) parve sempre strano ai critici, tanto che l' Usener nel pubblicare questo frammento epicureo sostituisce a *ὑβρίζειν*, *βρυά-*

[233] Ho posto in corsivo tutte le espressioni che saranno richiamate da Epicuro e dai suoi avversari in questa polemica, vedi qui pp. 15 sgg.; 23 sgg. Con *ὑβρίζειν* cfr. l'espressione *σοβαρός* usata da Epicuro; vedi qui, p. 10.

ζειν (espressione epicurea indicante il rigoglio della gioia, vedi fr. 181 ; 605), seguendo una congettura del Madvig assai ammirata da tutti. Ma chi ora pensi alla polemica contro l'edonismo e alla sua singolarissima continuità, a partire dal primo Aristotele sino ai tardi discepoli della scuola platonico-peripatetica, e ne conosca i testi, da noi messi in luce, vedrà che quella parola, non solo non è corrotta, ma è un intenzionale riferimento di Epicuro a tale polemica dei suoi avversari, ed una fiera risposta ad essa.

Vedemmo infatti come il primo Aristotele, combattendo l'edonismo (in un frammento che provammo, v. 1934, pp. 32, 42 sgg., appartenere, con ogni verosimiglianza [234] al suo *Protrettico*), riferisse l'epitafio di Sardanapalo, in cui quel voluttuario volgare esclamava: « di aver solo quello che aveva mangiato e bevuto e di cui si era *esultando inorgoglito* (ἐφύβρισα !) ». Che Epicuro conoscesse e confutasse questo accostamento fatto dalla scuola avversaria fra la sua vita astinente e quella di Sardanapalo, con cui si continuava una calunnia che prendeva la sua origine dalla maligna insinuazione di Timocrate, abbiamo già mostrato esaurientemente (1934, p. 61). Ma è assai interessante vedere come egli rilevasse persino l'*espressione stessa* dell' ὑβρίζειν, e arditamente e fieramente vi rispondesse, dicendo che pur egli si *inorgogliva altezzosamente* del suo godere ; ma non già di volgari piaceri voluttuari, della cui brama lo accusavano i suoi nemici, ma delle austere ed eroiche gioie che sapeva godere nei tormenti di quelle malattie senza pietà rinfacciategli dai suoi avversari.

Così, alla viva luce di questa ardente polemica, anche la lezione di quest'altro frammento di Epicuro si è rivelata genuina, e la parola del filosofo ha acquistato un nuovo palpito di umanità e di austerità spirituale. E un'altra volta è apparso il singolarissimo legame che tutta questa polemica ricongiunge alle opere del primo Aristotele.

Che poi veramente Epicuro usasse questa espressione in polemica con la scuola platonico-peripatetica, e che questa ancora la rilevasse, rispondendovi pur essa, si può dimostrare, non solo con questo stesso passo di Plutarco tradotto sopra, ma anche con un luogo di Massimo Tirio che di quella schermaglia filosofica ci ha conservati, come già dimostrai, i più ampi e precisi testi. Egli, infatti, sdegnosamente afferma, in un discorso polemico contro l'edonismo epicureo, ove riprende gli argomenti già usati dal primo Aristotele nel *Protrettico* e dal suo di-

---

[234] Tra i frammenti del *Protrettico* è posto ora anche questo dal Walzer, op. cit., p. 60, il quale si richiama (p. 61) alla mia dimostrazione.

scepolo Eraclide Pontico (IV, 3) : « Non posso soffrire neppure il nome di Epicuro, nè sopporto una filosofia *ὑβρίζουσα* » ; e poco dopo aggiunge, essere « il piacere un tiranno *ἐφυβρίζων* » (cfr. *ἐφύβρισα dell'epitafio di Sardanapalo, citato dal primo Aristotele*), e, ancora (ripetendo l'accusa del primo Aristotele (fr. 86) a cui rispose Epicuro) afferma che esso, *δι' εὐπορίαν ἐφυβρίζων, distrugge la virtù.*

Epicuro, dunque, alla scuola avversaria, che prendeva argomento, per confutare la sua dottrina edonistica, dall'atrocità delle malattie di cui egli soffriva, rispondeva, che non solo non lo rendevano infelice, ma gli davano la più *orgogliosa gioia* di sentire e proclamare in esse la pienezza della sua felicità. E quel vanto e quell'ascesi austera aveva tanto fascino, per la sua audace sfida alla legge di natura, che l'eroico imperatore stoico Marco Aurelio, in quelle sue meditazioni solitarie, così scevre di vana iattanza, si proponeva l'esempio di questo antico saggio, il quale con la sua strenua forza di volontà sapeva superare lo strazio dei mali.

Gioverà leggerne il passo, perchè da quello che sappiamo ormai di questa polemica epicurea e della *Lettera ai filosofi di Mitilene*, apparirà chiaro che a quella polemica, e con ogni verosimiglianza a questa lettera, appartiene il frammento che Marco Aurelio ci riporta.

Marco Aurelio, IX, 41 = Epic., fr. 191 : « Dice Epicuro : *Nelle mie malattie* non facevo mai parola del mio *corpicciolo, nè a chi mi faceva visita discorrevo di tali cose.* Non cessavo mai invece di ragionare intorno ai punti capitali *della filosofia naturale* (*φυσιολογῶν*), e di occuparmi di questo problema : come possa l'intelletto, *pur partecipando di tali moti della debole carne* (*σαρκίδιον*), *permanere imperturbato nella sua atarassia* (*ἀταραχτεῖν*), *conservando quel bene che gli è proprio* ; *e non davo alcuna ragione ai medici di inorgoglirsi e di menar vanto, come se facessero gran che* ; ed anzi la mia vita trascorreva *piacevole e bella* (*εὖ καὶ καλῶς*) ».[235]

---

[235] Marco Aurelio aggiunge : « comportati dunque anche tu nello stesso modo di Epicuro, se tu sia malato e in altra simile condizione. Perchè il serbar fede alla filosofia in qualsiasi circostanza e non condividere i perturbamenti dell' ignorante e di chi alla sana scienza della natura non è iniziato (*ἀφυσιολόγῳ*) è dottrina conforme ai principii di ogni filosofia ». L' insistersi qui sulla *φισιολογία* e sul *φυσιολόγος* e *ἀφυσιολόγος*, mi fa pensare, che a questa polemica, e probabilmente a questa stessa lettera, appartenga anche la *Sentenza Vaticana*, 29, tolta, come le altre, da una lettera, e che ha un evidente tono polemico, e pare scritta in questo tempo in cui la scuola di Epicuro era poco frequentata, perchè ai suoi inizii, e assai combattuta, mentre popolarissima era la scuola avversaria. Vedi *Sent. Vat.*, 29 : « Con quella libertà di

Tutto il passo, con la sua commovente umanità, dice ormai chiaramente a noi che qui Epicuro, parlando, *nella forma del passato*, del come nelle malattie trascorreva la sua vita, *non miserabile e compassionevole*, ma «*piacevole e bella*», risponde polemicamente a Timocrate e alla scuola platonico-peripatetica.

E per buona sorte potremo dare di ciò una prova anche più sicura. Si legga infatti questo passo di Lattanzio (Epic., fr. 419): «Stimare (come Epicuro) che l'assenza di dolore sia il sommo bene, non è certo degno di filosofi *peripatetici*.... ma di *filosofi valetudinarii* che tutta

---

parola (*παρρησίᾳ*) che è sola degna e propria di uno studioso della sana *filosofia naturale* [*φυσιολόγῳ*, anche qui i testi che abbiamo citati dimostrano che la lezione *φυσιολόγῳ* è giusta e non va corretta], io preferirei dare gli oracoli [*χρησμῳδεῖν*, nota questo tono di Cassandra, così naturale nelle circostanze in cui Epicuro scrisse questa lettera: di una simile espressione (vedi Lucr., V, 110 sgg.) deve essersi servito Epicuro altrove, polemizzando ancora con il primo Aristotele] di ciò che agli uomini è utile, se pur mi debba accadere che nessuno mi comprenda (*κἂν μηδεὶς μέλλῃ συνήσειν*!), anzichè, adagiato alle comuni opinioni, godermi la lode abbondevole che prodiga il volgo». La mia attribuzione apparirà tanto più probabile, e direi certa, se si osserva come qui si parli di una *φυσιολόγος παρρησία*, onde Epicuro avrebbe rischiato di non avere più discepoli. Ora, appunto la testimonianza del *Περὶ παρρησίας* di Filodemo (vedi sopra, 1934, p. 272), a proposito di questa lettera e di questa polemica, è da Filodemo riferita immediatamente a conferma della *παρρησία* (vedi nella linea precedente di quella colonna *παρρησιάσεται*, cfr. nella colonna precedente *παρρησίαν*, *παρρησίᾳ*) doverosa per un filosofo in tali circostanze, *παρρησία* di cui Epicuro si servì nel *confutare Eudosso* (il *Ciziceno* combattuto nella nostra lettera) e per richiamare alle sue dottrine *Leonteo e Pitocle, i quali erano stati allettati da quelle della scuola avversaria*. Per di più lo stesso Filodemo (nel *De ira* XXXV 2 W.: *Ἐπίκουρος ἀπέδωκεν ἐνίοις τοιούτου* (sc. *ὀργίλου*) *φαντασίαν*.... (*ἦσαν δ'ἐν αἰτίαις*).... [l. 31] *ἀπόστασις ἐνίων φίλων διὰ τὰς ὑπ'αὐτοῦ παρρησίας*), ci dice «aver Epicuro dato a certuni impressione di *iroso*, e che la causa fu *la apostasia* di alcuni dei suoi amici a cagione di questa sua *libertà di parola*». Testimonianza che allude certamente alle apostasie (avvenute in questo periodo), di Timocrate e dei suoi compagni (cfr. Jensen, in *Abhandl. der Gesellsch. der Wiss. z. Göttingen*, 1933, p. 33). E d'altra parte, quando Metrodoro, il fratello di Timocrate, vuole ammonire (vedi Metr., fr. 39 sgg. Körte) questo apostata della filosofia del maestro, lo chiama ironicamente «O *fisiologo* Timocrate». Si osservi ancora come quanto dice Filodemo di questo moto d'ira, rivelatosi in Epicuro in tale polemica (vedi anche sopra p. 272) è una buona conferma che a questa lettera appartengano quelle testimonianze e quei frammenti in cui sono, fra altro, tali espressioni di sdegnoso orgoglio (vedi pp. 10; 17 *ὑβρίζειν*, *σοβαρός*, *θρασύνειν*). Mentre d'altro lato a tale *παρρησία* rispondono gli avversari con l'accusa di *δημαγωγία* (vedi p. 10 e la replica di Epicuro che metteremo in luce più oltre.

la loro vita passano *tra letto e lettuccio* (*philosophorum clinicorum*). Chi infatti non comprende esser questa disputa da *filosofi malati* e *a letto* per qualche loro dolore? *E che vi è di tanto ridicolo, quanto considerare come sommo bene quello che ci può essere dato da un medico?* ».

Il gioco di parole « Peripateticorum-clinicorum », maliziosissimo e, si noti, messo proprio in relazione con la dottrina dell' « *assenza del dolore* », parrebbe una risposta della scuola avversaria al non meno malizioso gioco di parole di Epicuro (fr. 423) in questa stessa polemica, da noi rivelato (1934, p. 245), a proposito di quei filosofi che vanno *peripateggiando* (cioè insegnano con lunghe ambagi dialettiche, mentre passeggiano nel loro Peripato) *e non riconoscono che « la semplice liberazione dal dolore è già la somma gioia »*. Credo però assai più probabile sia stata la scuola platonico-peripatetica a trovare quella malizia, a proposito di questa polemica delle malattie di Epicuro, e che questi abbia in seguito risposto con quel suo *bon mot* del *περιπατεῖν*.

Ma quello che è più importante, e, si può dire, certo, è che quei due passi devono evidentemente appartenere a questa medesima polemica, ciò che conferma quanto avevamo già mostrato sopra, che cioè quel frammento 423 sul *peripateggiare* deve appartenere, con ogni probabilità a questa *Lettera ai filosofi di Mitilene*. E in verità di ciò possiamo dare un' interessante conferma. Diogene di Enoanda, in quella sua polemica con il primo Aristotele, da noi studiata ampiamente, dice appunto, come vedemmo sopra, che in quelle erronee opinioni convenivano Aristotele e tutti quelli che *passeggiano con lui nello stesso Peripato*, (*τὸν αὐτὸν Ἀριστοτέλει ἐμβαίνοντες περίπατον*), espressione apparsa sempre curiosa e strana, e che si vede ora non essere altro se non un' imitazione di questo *bon mot* di Epicuro. Accostamento prezioso, perchè ci conferma alludere veramente qui Epicuro al primo Aristotele, da Diogene espressamente nominato, e appartenere questo frammento alla nostra epistola che per tante prove abbiamo visto essere la prima fonte di Diogene di Enoanda in quella polemica e da cui vedremo aver egli tratte massime di Epicuro da far incidere sulla pubblica piazza della sua città.

Per di più, non meno importante è per noi constatare che le parole di Epicuro riferite da Marco Aurelio: « non davo ai *medici* alcuna ragione di *inorgoglirsi e menare vanto, come se facessero gran che* », è una palese risposta all'osservazione della scuola avversaria, conservataci dal passo di Lattanzio, ove si dice « essere il colmo del ridicolo considerare

come sommo bene, *quello che ci può dare un medico* ». Evidentemente Epicuro, a ragione, afferma, contro i suoi nemici, che la sua *atarassia* egli non ai medici la doveva, ma alla sua ascesi filosofica. E anche qui sempre ritorna la nota di sdegnosa fierezza propria di questa lettera.

E precisamente in risposta ai suoi avversari, che gli rimproveravano *in questa stessa polemica* (come vedemmo dai passi di Plutarco e di Cicerone nel *De finibus*) d'aver messo il piacere in strettissima relazione con il corpo, e di dichiarare pur tuttavia di essere sommamente felice anche nelle più atroci malattie, Epicuro (nelle linee conservateci da Marco Aurelio) dichiara esser questo appunto il problema che sempre esaminava nelle sue malattie: « come mai l' intelletto, *pur partecipando dei dolori della debole carne* (cfr. la teoria del *benessere della carne* rimproveratagli, allo stesso proposito, da Plutarco nel passo, citato a p. 10, dell'*ὑβρίζειν*)) possa permanere imperturbato nella sua atarassia ».

Più chiara corrispondenza di argomentazione ad argomentazione sarebbe difficile immaginare. E poichè quel passo citato da Marco Aurelio era già, con ragione, dall' Usener posto fra i frammenti delle lettere, quale si rivelava dallo stile, è palese ora che la lettera da cui era tolto non era altra, con la massima probabilità, se non questa ai filosofi di Mitilene. Del che recheremo del resto, più oltre, nuove conferme.

Il tono di quella lettera era dunque di *risentita fierezza e di orgogliosa alterezza*, in risposta alle insinuazioni degli avversari. Onde, se si considera che questo stesso tono e questa stessa *orgogliosa fierezza* appaiono non meno visibili in quest'altro frammento che ora leggeremo (il quale *tratta delle malattie di Epicuro*, e fa pur esso parte delle epistole epicuree), è naturale concluderne che anch'esso di questa stessa lettera dovesse far parte; tanto più appartenendo esso certo alla stessa polemica, come si vede dalle parole con cui Plutarco lo cita.

Epic. fr. 190 = Plut., p. 1097 E: « *l'esaltarsi* (*ἐπαίρεσθαι*) di Epicuro *per le sue gioie*, a modo di marinai che celebrino la festa di Afrodite, e *inorgoglirsi* (*μέγα φρονεῖν*), perchè, quando era *malato di idropisia, aveva pur riuniti banchetti di amici*,[236] e non si era peritato di aggiungere col bere stimolo al male..., tutte queste cose (commenta Plutarco) nessuno *veramente sano* chiamerebbe vere *allegrezze* (*εὐφροσύναι*) e *gioie* (*χαραί*) ».

---

[236] Vedi per le espressioni qui usate e per i rapporti con la lettera che stiamo ricostruendo, anche qui, p. 10.

Non vi può esser dubbio sull'esser qui riuniti gli elementi di quella risposta polemica di Epicuro, che appaiono negli altri passi da me messi già in luce, e cioè: l'orgogliosa fierezza della sua ascesi di felicità, e l'intenzionale dimostrazione pratica (come dice Epicuro nel passo recato da Marco Aurelio), non solo che le sue malattie non erano di nessuno incomodo ai suoi conoscenti (onde nessuno poteva aver diritto di *commiserarlo*) ma che non gli toglievano neppure il godimento di quelle intime gioie di vita socievole e di amicizia da lui ritenute così importanti per la felicità del saggio. Pure qui, dunque, perfetta corrispondenza alle obiezioni di Timocrate e della scuola avversaria.

Anzi, che Epicuro avesse veramente di mira la scuola platonico-peripatetica, mostrano anche qui le ultime parole con cui Plutarco commenta le affermazioni di Epicuro: «Queste cose *nessuno veramente sano* chiamerebbe vere *εὐφροσύναι* e *χαραί*». Espressioni che, col chiarissimo riferimento alla teoria del primo Aristotele — sull' *εὐφροσύνη* e sulla *χαρά*, contro la quale polemizzava Epicuro in questa stessa epistola — sono un'ottima prova dell'intima coerenza fra loro di tutte le testimonianze di questa lettera e di questa polemica che stiamo ricostruendo.

E un altro frammento potremo aggiungere ancora a quelli già studiati, se si bada che i caratteri fondamentali di questa polemica erano questi, come è apparso dai testi esaminati sopra: 1) L'unione della polemica sulla *felicità* del saggio con quella *della cultura* (*παιδεία*) e degli studii liberali, *onde era vivissima* la lotta tra le scuole avversarie, ed Epicuro era dichiarato (vedi 1934, p. 250 sgg.) un ignorante da *Timocrate* e dai suoi, mentre egli alla sua volta dichiarava vanagloriosa e dannosa la multiscienza di Aristotele e della sua scuola. 2) L'opporre Epicuro a questa multiscienza la sua sana *physiologia*, non solo nelle testimonianze di Filodemo, ma anche in quella or ora letta di Marco Aurelio. 3) L'*orgogliosa fierezza* e *alterezza* con cui Epicuro in questa polemica si esprimeva, e su cui insiste tanto Plutarco. 4) L'affermazione che si debba giudicare della felicità del saggio dall'*intima fierezza dei proprii beni* e non da quelli della *sorte*, *come la salute*. 5) L'allusione di Plutarco (nel passo dell' *ὑβρίζειν*), vedi p. 10, alle *vane ciance* (*κεναὶ φωναί*), che è certo un'allusione polemica ad una frase realmente usata a questo riguardo da Epicuro.

Se a ciò dunque si bada, si vedrà come quest'altro frammento, che deve anch'esso risalire alle lettere di Epicuro — come appunto quasi tutte le *Sentenze Vaticane*, da cui è tolto (v. 1934, p. 294), — con grande probabilità non deve essere altro che un passo di quell'epistola: *Sent.*

Vat., 45: «Non vanagloriosi[237] o artefici di *ciance* (*φωνῆς*), nè ostentatori di quella *cultura* (*παιδείας*), *per la quale arde tanta contesa presso i più* (*περιμάχητον παρὰ τοῖς πολλοῖς*), produce *il sano studio della natura* (*φυσιολογία*), ma *orgogliosi spiriti* (*σοβαρούς* cod. !), *che a sè sempre bastano* (*αὐτάρκεις*), e sono *altieri* (*μέγα φρονοῦντας*, cfr. sopra nel passo di Plutarco citato (p. 15) *μέγα φρονεῖν*) dei proprii *beni*, non di quelli della *sorte*».

Anche qui le coincidenze son troppe, in una massima di pochissime linee, per essere casuali. E, oltre tutto, si osservi come una nuova prova dell'appartenere questa massima ad uno scritto di eccezione, della giovinezza di Epicuro, e di grande, comprensibile eccitazione polemica, si abbia da quella stessa espressione altezzosa *σοβαρούς*, così singolare e diversa dallo stile consueto di Epicuro, onde, non meno dell' *ὑβριζειν* del frammento citato da Plutarco, fu corretta da tutti variamente[238] sino al mio *Epicuro*, e persino dal Von der Mühll, così fedele alla lezione dei codici; mentre ora si vede aver io avuto pienamente ragione di conservarla, pur non avendo ancora scorto il suo rapporto con questa polemica e con l'*ὑβρίζειν* del passo citato da Plutarco che la rendono ormai superiore ad ogni sospetto.

Che poi questa polemica non abbia solo lasciate le sue orme in quella lettera, ma abbia informato uno dei punti fondamentali dell'etica di Epicuro, ci apparirà in modo sicuro, studiando la quarta delle sue *Massime capitali*, in cui è espressa l'ultima sentenza del *quadrifarmaco* epicureo.

Mass. cap. IV: «Non perdura continuamente nella carne il dolore, ma il massimo permane minimo tempo, e non persiste molti giorni *quel dolore che appena si sovrappone al piacere corporeo*; anzi *le lunghe malattie hanno più abbondevole il piacere che la doglia*».

Che le parole «il dolore il quale appena si sovrappone al piacere corporeo», siano un'allusione alla polemica antiedonistica della scuola

---

[237] *κόμπους*, non *κόμπου*, come danno l'Usener e il Van da Mühll, ha il codice vaticano che contiene questo gnomologio, come verificai io stesso. Perciò ha ragione lo Horna (*W. Stud.*, 49, 33) di leggere *κομπούς*. La nuova lezione è confermata anche da una considerazione che lo Horna non potè fare, perchè non poteva rendersi conto dell'origine di questa massima: infatti *κομπός* che, altrove, è usato solo da Euripide (*Fenisse*, 600), in un passo non dei trimetri, deve esser una parola poetica e forse un ionismo, e di parole poetiche e di ionismi abbondano i frammenti di questa lettera.

[238] *Ἀσοβάρους* propose il Leopold e introdusse nel testo il Von der Mühll, *ἀθορύβους* il Gomperz, *ἀφόβους* l' Usener. La mia difesa fu accettata dal Bailey.

avversaria, vedemmo già sopra (1934, p. 237 sgg.); ma è ora certo che anche l'ultima dichiarazione: aver le *lunghe malattie* più abbondevole il *piacere* che il *dolore corporeo*, sono una risposta teoretica all' insinuazione onde Timocrate e i filosofi della scuola platonico-peripatetica, volevano provare (per mezzo dell'argomento *ad hominem*, desunto dalle *lunghe* malattie le quali avevano tormentato la vita di Epicuro) aver Epicuro nel fatto stesso confutata la propria dottrina edonistica.

E si noti come Epicuro appositamente parli in quella sentenza del dolore *della carne*, e della doglia *corporea*, perchè i suoi avversari, come risulta dai testi citati sopra di Plutarco e di Cicerone (vedi p. 9 sgg.), si riferivano appositamente in questa polemica alla teoria epicurea del piacere che ha riferimento *al corpo* (Cic.) e allo stato di benessere della *carne* (Plut.). Abbiamo visto del resto anche come Epicuro, non solo si esaltasse per le gioie che sapeva godere nei suoi mali, e nel pensiero che la sua vita fosse in essi « piacevole e bella », ma osservasse anche, appositamente, come le sue lunghe malattie non lo privavano neppure interamente di moderate gioie materiali di banchetti amichevoli. D'altronde Epicuro intendeva dire che anche quel tanto di dolore corporeo superiore al piacere, il quale pur permaneva nelle lunghe malattie, era *compensato* dalla gioia dello spirito (*compensabatur animi laetitia*, fr. 122).

Si noti ancora come sia significativo il fatto che Epicuro altrove ripeta più volte questo principio della sua etica onde si informa questa massima; cioè che il dolore non è da temersi, perchè, *se è massimo, dura poco tempo, se è moderato si può facilmente sopportare* (vedi *Ep. a Men.*, 133; *Sent. Vat.*, 4; cfr. fr. 447-448), e lo ripeta in sentenze anche più lapidarie, nella loro concisione ed energia scultorea, senza aggiungervi però la considerazione delle *lunghe malattie*, che poteva benissimo omettersi anche in questa nostra sentenza, la quale sarebbe stata così, nella sua concisione, più consona al laconico stile *essenziale* delle tre precedenti. Senonchè è ora chiaro aver egli appositamente aggiunto qui quell' inciso, sebbene non fosse, in linea teoretica, necessario, perchè esso rispondeva ad un argomento *ad hominem* della scuola platonico-peripatetica, contro cui queste *Massime capitali* della sua etica sono rivolte,[239] allo stesso modo che vi aggiunse anche la frase riguardante il dolore solo sovrapponentesi al piacere (mancante essa pure nelle altre massime parallele a questa, da me indicate sopra), perchè

[239] Di ciò daremo una nuova prova fra poco: vedi p. 27 segg.

essa era qui utile, per rispondere ad un altro punto già da noi studiato della polemica di quella scuola contro l'edonismo.

E il rapporto di questa *Massima* IV con la polemica di quella scuola è confermato, non solo dall'aver sostenuto Platone nelle *Leggi*, al contrario di quanto qui dice Epicuro, che *nelle malattie i dolori superano le gioie* (p. 734 b); ma soprattutto dal fatto che questa *Massima* IV di Epicuro — in cui si affermava essere il dolore facilmente disprezzabile (come è detto nella formula che la riassume del *quadrifarmaco*) e non perdurare esso lungamente — è il principio dell'etica epicurea più discusso nella polemica tradizionale dell'Accademia.[240]

Il che si vede anzitutto dall'essere svolto ampiamente questo spunto polemico tanto in Plutarco come in Cicerone, e con gli stessi argomenti. Infatti entrambi nella loro confutazione citano due versi tolti da un *Filottete* (Plutarco desumendoli dal *Filottete* di Eschilo, Cicerone da un passo del *Filottete* di Accio che è una parafrasi di quello citato da Plutarco),[241] onde appare chiaro (come provai nei miei *Studi Plutarchei*) aver essi attinto entrambi alla medesima fonte e tradizione dell'Accademia,[242] contro la quale Epicuro battagliava nella sua *Epistola ai filosofi di Mitilene* e nella *IV Massima*, or ora letta, del quadrifarmaco.

Tutti i quattro principii fondamentali dell'edonismo epicureo, da Epicuro stesso posti a capo della sua etica e della sua dottrina di direzione morale delle coscienze, nel breviario spirituale del perfetto epicureo contenuto nelle *Massime capitali*, furono dunque escogitati e formulati per rispondere al primo Aristotele ed alla scuola pla-

---

[240] Che realmente il punto di dottrina contenuto in questa *Massima* IV Epicuro lo enunziasse (in unione con le Massime precedenti, componenti, come essa, il *quadrifarmaco*), in questa polemica contro l'Accademia, a proposito delle proprie malattie, apparirà anche da un sicuro testo di Plutarco che studieremo qui, p. 26 sgg.

[241] È assai interessante notare — per l'uso di Epicuro (già rivelato, 1934, p. 16 sgg.) di rispondere con corrispondenti citazioni poetiche alle citazioni poetiche usate contro lui dalla scuola avversaria — che Epicuro deve aver risposto anch'egli con la citazione di un verso, proprio del *Filottete* di Eschilo, in cui si diceva (cfr. *Mass. cap.*, IV) che «il dolore acuto (ἄκρον) non dura», come si desume dal fr. 447. Anche qui l'uguaglianza di espressione è significativa per la connessione di quella *Massima* con questa polemica.

[242] Vedi Plutarco, *Contr. Epic.*, p. 1087 F sgg.; Cic., *De fin.*, II, 29, 94. Cfr. i miei *Studi Plutarchei*, in *Riv. di Filol.*, 1916, p. 269 segg., ove indico pure altre prove; cfr. del resto quelle che risultano anche da questo e dai miei studi precedenti.

tonico-peripatetica; ciò che mostra quali profondissime orme abbia lasciata quella lotta filosofica nella formazione della filosofia di Epicuro.

Sarà ora importante ricavare ancora alcune interessanti conseguenze dalle ricerche su esposte. E anzitutto, a noi sarà ormai possibile ricostruire, con altre nuove testimonianze, sfuggite alla diligenza dell'Usener, anche in altri punti, la dottrina e lo scritto di Epicuro con cui egli rispose alle obiezioni rivoltegli dalla scuola avversaria, a proposito della disprezzabilità del dolore nelle malattie.

Nei miei *Studi Plutarchei* (p. 260 sgg.) già osservai che Plutarco 1087 E), per confutare il quarto principio del *quadrifarmaco* epicureo, or ora letto, e dimostrare esser il dolore più abbondevole del piacere (onde non avrebbe dovuto un edonista come Epicuro considerarlo disprezzabile), si fondava sulla constatazione che il dolore risiede *nei nervi* e in ogni *articolazione*, parti dell'organismo estese *per tutto il corpo*; e confermava il suo argomento ricordando l'atrocità dei dolori della *podagra* (e della chiragra) che tormentano *i piedi e le mani*. Orbene Seneca — in una lettera (*Epist.* 78) — in cui già l'Usener aveva compreso contenersi abbondanti elementi epicurei (senza però riuscire ad isolarne se non il § 7, in cui si ripete la dottrina di Epicuro che il dolore è tollerabile o breve),[243] immediatamente dopo quelle

[243] Vedi Sen., *Epist.*, 78, 7 = Usen., fr. 446, 1, 34 sgg.: « Magnos cruciatus habet morbus. Sed hos tolerabiles intervalla faciunt; nam summi doloris intentio (cfr. Epic., *Sent. Vat.*, 4: *ἀλγηδών σύντονον ἔχουσα τὸ πονοῦν*) invenit finem. Nemo potest valde dolere et diu: sic nos *amantissima nostri Natura* disposuit, ut dolorem aut tolerabilem aut brevem faceret ». L'Usener non ha visto il confronto fra le ultime parole di Seneca e il fr. 469 di Epicuro: « Grazie alla beatissima Natura che il necessario fece facile a procurarsi, il difficile da procurarsi non necessario »; passo il quale prova che anche quell'espressione, se pure un poco aggravata da Seneca, era già in Epicuro, il quale avrà detto anche qui *μακαρία Φύσις*, *beatissima Natura*, anzi che « amantissima nostri Natura ». Giustamente però l'Usener osserva in nota che questa epistola di Seneca, a partire dal § 6, « multum habet ingenii Epicurei », senza però riescire a determinare i passi che Seneca, come vedremo, prese certamente da Epicuro. Si noti ancora come già l'Usener (vedi *Kleine Schriften*, III, p. 313, cfr. ivi, n.), quando furono scoperte le *Sentenze Vaticane*, dopo la pubblicazione degli *Epicurea*, non meno degli altri studiosi di quelle sentenze (vedi anche il Von der Mühll, nella sua edizione, in nota a *Sent. Vat.*, 4) si era accorto non essere altro il passo di Seneca se non la parafrasi della *Sent. Vat.*, 4, la quale deriva da una lettera, come in generale quelle sentenze, ed appartiene a quei testi epistolari di Epicuro tanto sfruttati da Seneca nelle sue *Lettere a Lucilio*. Ora si deve osservare come in questa *Sentenza Vaticana* ricorra il vocabolo *ἀβληχρός*, un singolarissimo ionismo, non usato da altri in prosa, se non dal bizantino Procopio, ciò che è una buona conferma del-

parole, e come *dimostrazione di questa tesi epicurea* aggiunge (§ 8): « I più grandi dolori risiedono nelle parti del corpo più *esili* (*macerrimis*); i *nervi e le articolazioni*: e tutte quelle parti del corpo che sono sottili, terribilmente infieriscono col loro strazio, quando il male è penetrato nelle loro stretture (*in arto*).[244] Ma rapidamente in queste parti la sensibilità si ottunde, e per lo stesso infierire del dolore, ne perdono la sensazione.... Per tal modo la *podagra* e la *chiragra*, e ogni dolore delle *articolazioni* (*vertebrarum*, cfr. sopra *articuli* e in Plutarco ἄρθρα) è intermittente e si placa, quando ha ottusi gli organi che esso travagliava. In tutti questi organi lo *stadio acuto del male* ci tormenta; ma col persistere qualche tempo, lo spasimo si queta e uno stato di torpore reca fine alla doglia. Il dolore dei denti, delle orecchie, degli occhi, per questo appunto è più acuto, perchè si forma in parti *anguste*[245] del corpo, non meno che lo stesso dolore del capo; ma se è più spasmodico, si volge in indolenza e in sopore. *È dunque perciò di sollievo dei gravi dolori, la certezza che, se si rendono troppo travagliosi, tu sai che dovrai cessare di sentirli* ».

Che queste parole — le quali vogliono essere, e *sono di fatto*, la *dimostrazione* di quella famosa tesi epicurea, immediatamente prima esposta da Seneca, e già giustamente dall'Usener posta tra le testimonianze di Epicuro — risalgano ad un testo epicureo, avrebbe già, di per sè, dovuto essere evidente; ma è ora indubitabile, se osserviamo esser questo passo, senza dubbio, una risposta polemica all'argomentazione accademica conservataci da Plutarco. E che chi parli sia Epicuro appare anche dal confronto, da me già recato nei miei *Studi Plutarchei*, con Lucrezio, II, 904 sgg.:

> *.... sensus iungitur omnis*
> *visceribus, nervis, venis, quaecumque videmus*
> *mollia....*

È dunque manifesto come alla scuola platonico-peripatetica — che, non solo traeva argomento dalle lunghe e atroci malattie di Epicuro e dei suoi per confutarne la dottrina, ma anche combatteva la tesi

---

l'appartenere questo passo di Seneca (e perciò la *Sentenza Vaticana* di cui è la parafrasi) a questa lettera, scritta nella Jonia, nella giovinezza di Epicuro, e ricca, come vedemmo e vedremo più oltre, di ionismi poetici.

[244] Nota che l'espressione « in arto » sembra una voluta opposizione alla polemica accademica, conservataci da Plutarco, sull'essere esteso il dolore per tutto il corpo.

[245] Vedi nota precedente.

epicurea della facile sopportabilità del dolore, osservando come esso sia nell'organismo più esteso del piacere, poichè risiede nei nervi e nelle articolazioni estese per tutto il corpo — Epicuro, sottilizzando, rispondesse, che appunto perchè il dolore risiede principalmente in quegli organi che sono più tenui e *angusti*, esso non perdura mai a lungo nello stadio acuto. E l'essere questa una *risposta* di Epicuro ad una *confutazione* avversaria, appare evidente dall'essere costretto Epicuro a *sottilizzare*, per combattere l'argomento riferito da Plutarco, il quale è assai più convincente.

E appunto perchè la scuola avversaria ad Epicuro obbiettava che le sue lunghe malattie dovevano privarlo delle gioie che secondo l'edonismo costituiscono la felicità, Epicuro, non solo rispondeva nella *Massima* IV, che le lunghe malattie hanno più abbondevole il piacere del dolore, e nel frammento 600, da noi già letto sopra, con superbo orgoglio, si esaltava per la gioia che sapeva pur godere nei più acuti mali; ma nei periodi seguenti di questa lettera (§ 11 sgg.) di Seneca, (la quale abbiamo visto ormai risalire a fonte epicurea) continuava a provare, non esser vero sia cosa molesta *esser privo nelle malattie dei piaceri consueti del cibo e del bere*, perchè il loro desiderio nelle malattie si attutisce, « e non dà dolore il mancare di ciò che non si desidera ». A questo si aggiunga, osserva ancora Seneca, seguendo Epicuro, « che nessun dolore non è inintermittente o almeno degradante », parole che consuonano perfettamente con quelle di cui si serve Cicerone nella sua esposizione di questo principio dell' etica epicurea nel *De finibus* (vedi Usen., p. 269, 17) *habere intervalla requietis*.

E ancora, continua, subito dopo, Seneca: « Non volere rendere i tuoi mali più gravi da te stesso e recare a te gravezza con i tuoi lamenti; il dolore è *lieve, se l'opinamento non vi aggiunge nulla* ». Orbene che anche in questo paragrafo Seneca non faccia se non parafrasare Epicuro, e con probabilità quella *Lettera ai filosofi di Mitilene* che abbiam visto aver presente Marco Aurelio, risulta da un'altra testimonianza di Marco Aurelio (VII, 33 = Epic., fr. 447): « Nella maggior parte dei mali ti soccorra anche quel detto di Epicuro, che il male non è *nè insopportabile*, nè sempiterno, purchè tu ti ricordi *dei limiti* (*ὅρων*) [246] *dei beni e dei mali, e nulla vi aggiunga con l'opinione* ». Vedi infatti del resto anche la testimonianza parallela di Cicerone (fr. 444 Usen.): « Epicuro placet *opinionem mali* aegritudinem esse.... censet necesse esse omnis in aegritudine esse, qui se in malis esse arbitrentur ».

[246] Per questi « limiti », vedi p. 26.

E di fatto Seneca continua affermando, che « tutto dipende dall'opinione, e che nelle malattie il più grave incomodo è farsele più dolorose con l'aspettarci il peggio ». E, dopo qualche periodo di svolgimento diatribico, conclude: « *Se il dolore è lungo, ha degli intervalli di calma* ; dà modo di rimettersi, ci concede molto tempo, ed è necessario che, come giunse al massimo, così anche abbia fine: mentre poi un male breve e acuto o *si estingue o ti estingue* ». La prima frase abbiamo già visto come sia epicurea; ma pur epicurea è la seconda ed ultima. Dice infatti un frammento di Epicuro conservatoci da Diogene di Enoanda (LVIII W.): « I massimi dolori non possono durare lungamente; infatti, o velocemente, *ponendo fine alla vita, pongono fine anche a sè stessi* ; *o il loro spasimo si acqueta* ». E ci attesta pure Plutarco (fr. 448 Us.) aver detto Epicuro, a proposito *delle terribili malattie e dei dolori supremi* (*ἐν νόσοις δειναῖς καὶ πόνοις ὑπερβάλλουσιν*): « il dolore *supremo* (*ὑπερβάλλων*) ti porterà alla morte ». Testimonianza preziosa, perchè ci darà un'ulteriore conferma anche delle nostre conclusioni precedenti. Le parole *ἐν νόσοις δειναῖς καὶ πόνοις ὑπερβάλλουσιν*, che Plutarco qui usa, sono certo un'eco del testo di Epicuro, come prova il riapparire *ὑπερβάλλων* in questo stesso frammento di Epicuro che egli cita. Orbene, se si riflette che *varie pagine prima* (1090 A), citando il frammento dell'*ὑβρίζειν* (fr. 600), Plutarco stesso ci attesta aver detto Epicuro di inorgoglirsi della pienezza della sua felicità, quando si trovava *ἐν πόνοις ὑπερβάλλουσιν καὶ νόσοις δειναῖς*, è chiaro appartenere il frammento, citato da Plutarco, or ora letto, a quella medesima lettera dell'*ὑβρίζειν*, che anche Seneca ci dà modo di ricostituire, lettera la quale non deve esser altra se non quella ai filosofi di Mitilene.

E di ciò abbiamo subito una nuova conferma. Osservammo come tra questi due passi epicurei Seneca inserisse qualche periodo di svolgimento diatribico (§ 14 sgg.); orbene anche questi passi sono un'eco epicurea. Dice Seneca: « Bisogna porre assolutamente in bando i lamenti per i dolori sofferti, come pure quelle parole: ' nessuno stette mai più male di me; quanti tormenti, quanto dolore soffrii! Nessuno credette che me la potessi cavare; quante volte fui abbandonato come perduto dai medici! Coloro che sono posti alla tortura sul cavalletto non sono così straziati!'.... (§ 17) ' sento un gran male; è veramente grave ' ». Parole le quali sono certamente una variazione di un motivo diatribico epicureo, facente parte di questa medesima esortazione a non rendersi insofferibili i mali, ma ad alleviarli con una sana filosofia. Vedi infatti il papiro epicureo erco-

lanese 1251, col. XVII, 2 sgg. (Usener, p. XLIX sgg.): «(È assurdo), per non saper sopportare il male un poco di tempo, tradire quanto solamente ci può concedere di godere i piaceri della vita e rendere lievi i dolori. Ciascuno di essi si mostra invece ignaro affatto di ogni filosofia, quando dice: 'Ora incomincerà per me un male senza fine, e poi per me la sarà finita....'. E si privano di tutto quanto li potrebbe far viver meglio, al pari di coloro che sono condannati a morte. Anzi trascurano persino quello che li potrebbe rimettere in salute: 'Quanti mali dovrò sopportare', dicono essi; e aggiungono: 'Se potessi avere tre ore di sollievo!'. E così muoiono di paura nelle malattie; e poichè continuamente hanno fisso il pensiero ai mali che dovranno sopportare dopo morte,[247] sono sempre in preda a perturbamenti incommensurabili».

E ancora: aggiunge Seneca, sempre nella lettera che stiamo analizzando (§ 21): «Est, *mihi crede*, *virtutis* etiam *in lectulo* locus». Anche questa sezione appare epicurea, se si ricorda che diceva Epicuro, *secondo riferisce altrove lo stesso Seneca*: «*Magnificentior*, *mihi crede* (!). sermo tuus *in grabato* videbitur et in panno. Non enim dicentur tantum illa,[248] sed probabuntur» (fr. 206). Lo stretto rapporto fra le due frasi è evidente. Ma apparirà ancor più probativo, se si considera come anche il frammento di Epicuro appartenesse ad una lettera, e ad una lettera cui Seneca, che ce lo cita, doveva aver presente come modello del suo epistolario.[249]

Per di più, questa frase (che ora vediamo da Seneca essere stata tolta, con ogni verosimiglianza, da quell'epistola in cui Epicuro esponeva i conforti trovati nelle malattie) prende una significazione del tutto nuova e vibrante di commovente umanità, se si pensa come Timocrate obbiettasse ad Epicuro la sua vita di valetudinario costretto a vivere nel suo letticciuolo portatile (*κλίνη*, *φορεῖον*, che i latini ren-

---

[247] Vedi per queste ultime linee, l'eco in Seneca in questa medesima lettera, più oltre, a p. 26.

[248] «*Illa*» sono, come si vede dal contesto, le affermazioni di energia morale e di sopportazione della povertà.

[249] Che Seneca non si servisse solo di una raccolta di massime desunte da lettere di Epicuro, ma si proponesse a modello intere lettere, e sull'epistolario di Epicuro modellasse il suo a Lucilio, togliendo a lui l'idea geniale di scrivere in forma di lettere un'opera di direzione delle coscienze, mostrò il Mutschmann in *Hermes*, 1915, p. 321 sgg., il quale mostrò anche come attraverso alle lettere di Seneca si possano ricostruire parti notevoli di lettere di Epicuro, come appunto abbiamo ora fatto. Vedi infatti anche 1934, p. 262 sgg.

dono anche con *grabato*), e lo rimproverasse di vita spendereccia, con palese calunnia. Onde è ben naturale rispondesse Epicuro all'antico allievo fedifrago : « *credi a me* »,[250] se invece di tradire la mia dottrina ti farai vedere, come me, *forte e virtuoso sul letto del malato e coperto da una sola rude coperta*, le tue parole di austerità appariranno *ben più magnifiche* [anche qui ritorna la nota dell'*orgoglio* che era caratteristica di questa lettera], perchè non saranno *vane parole* [le *κεναὶ φωναί* ch' erano un altro degli elementi (vedi p. 10) di questa epistola], ma fatti attestati con la tua stessa vita. Tu che rimproveri a me, contro verità e giustizia, di confutare i miei detti con gli atti (vedi p. 8 sgg.), faresti meglio invece a imitarmi, dando conferma con le tue azioni alle tue parole ».

Ed in verità, continua appunto Seneca, nella lettera che stiamo analizzando, immediatamente dopo le parole citate sopra : « Si nihil te coëgerit, si nihil exoraverit, *insigne prodis exemplum* (cfr. *probabuntur* nel frammento di Epicuro citato sopra). *O quam magna erat gloriae materia si spectaremur aegri* (cfr. *magnificentior, in grabato videbitur !*). *Ipse te specta, ipse te lauda !* ».

E ancora nei periodi immediatamente seguenti (§ 22 sgg.), continuano i colori e gli elementi epicurei. Dice Seneca infatti : « Inoltre due sono i generi di piaceri, i piaceri del corpo e quelli dell'anima ; i corporei la malattia li reprime, non però li sopprime : anzi, se ben consideri, li stuzzica. Più dà gioia il bere a chi arde di sete, e a chi soffre per fame il cibo (= Epic., *A Menec.*, § 130). Nè possono i mali precludere i piaceri dell' intelligenza (vedi pp. 12 e 18), nè ce li può contendere il medico » (vedi p. 15). E più oltre : « Stolta cosa è dire : ' Oh infelice il malato ' (vedi a p. 9 l' argomento *ad hominem* di Timocrate ripetuto da Cicerone e da Plutarco, secondo la tradizione della scuola avversa ad Epicuro). Che guaio mai ti reca la malattia ? Pranzerai come un malato, anzi qualche volta come *un sano* (vedi il fr. 190, citato a p. 15). Ma tutte queste cose sopporteremo facilmente : le tisane, l'acqua calda e tutto quello che sembra intollerabile ai raffinati e che vivono nel lusso,[251] *più malati nell'animo che nel corpo* ».

---

[250] Che in questa lettera Epicuro dovesse adottar l'uso diatribico di interpellare, volta a volta, in seconda persona singolare i diversi avversari, vedemmo sopra (1934, p. 283).

[251] La vita lussuosa e raffinata era il comune rimprovero che si faceva all'Accademia e alla scuola peripatetica, vedi Antifane, fr. 33 K. ; Efipp., fr. 14 K. ; vedi anche, sul primo Aristotele accusato di vita dissipata da Epicuro e da Timeo, 1934, p. 257 sgg.

Per confermare la derivazione epicurea di questa parte della lettera di Seneca è prezioso anche un frammento di Epicuro, mancante esso pure alla raccolta dell' Usener e conservatoci, come l'altro tradotto sopra a p. 23, da Diogene di Enoanda (cfr. il mio *Epicuro* p. 190; Diog. di En., fr. LXI): « Gridare 'ahimè', cedendo allo strazio dei mali, è cosa a cui ci costringe la natura, ma continuare a lamentarci, perchè non possiamo godercela (*χαίρειν*) insieme *con i sani* e felici, [questo deriva da stolta opinione] ».

Quanto a Seneca egli continua, subito dopo le parole tradotte sopra: « Solamente poniamo fine *al timore della morte*. E desisteremo di temerla, se conosceremo quali sono *i limiti dei beni e dei mali*; *allora nè la vita ci sarà gravosa ed a noia, nè la morte ci recherà timore* ».[252]

Queste ultime linee sono in verità singolarmente significative per i loro elementi epicurei, e soprattutto per i sicuri riferimenti ai testi epicurei di quella famosa lettera sulle gravi malattie che abbiamo studiati sopra. Si ricordi anzitutto il frammento di Epicuro riferito da Marco Aurelio (fr. 447, l. 14), sul non essere, come qui dice Seneca, « nessuna malattia insopportabile nè eterna, per chi conosca quali sono i *limiti* (*ὅροι*) *dei beni e dei mali* ». Quali siano questi limiti noi sappiamo essere stabilito dalle *Massime capitali*, III-IV, studiate sopra, come pure dalla bella chiusa della lettera di Epicuro *a Meneceo* (§ 133): « Infatti chi credi superiore a colui che.... è *impavido sempre di morte*, e fermamente conosce qual è il fine secondo natura, e sa come il *limite* (*πέρας* = *ὅρος* cfr. p. 22) *dei beni* ha facile compimento ed agevole abbondanza (*Sent. cap.*, III, di cui vedi la formula nel *quadrifarmaco*), *il limite dei mali* invece ha piccol tempo o doglia (*Sent. cap.*, IV) ? ».

Similmente, del resto, fa dire Cicerone al suo epicureo: « Sapiens semper beatus inducitur, *finitas* habet cupiditates, *neglegit mortem*..., non dubitat, si ita melius sit, migrare de vita » (Usen., p. 273, 7).

Nè meno sicuramente epicuree si rivelano le parole seguenti di Seneca: « *allora la vita non ci sarà più gravosa, nè la morte ci recherà timore* (*nec vita taedio erit neque mors timori*) », parole che sono un'eco di quelle che sappiamo da Epicuro rivolte (vedi *Atene e Roma*, 1933, p. 43) *contro il primo Aristotele e l'Accademia*, nella *lettera a Meneceo*, la quale è una risposta al *Protrettico* di Aristotele. Vedi infatti *Ep. a Men.*, 126: « Il saggio nè *ricusa la vita* nè *accusa la morte*; perchè *la vita non gli*

---

[252] Per il motivo della morte collegato, anche nel testo epicureo, con quello della malattia, vedi qui sopra, p. 23; e ciò che diremo più oltre.

è a noia (*οὔτε αὐτῷ πρόσισταται τὸ ζῆν*, cfr. Seneca *taedio erit*), *nè crede un male non più vivere* ».[253]

Ma vi è di più; che queste considerazioni e queste dottrine, desunte dal suo *quadrifarmaco*, Epicuro esponesse appunto in quella lettera in cui trattava « *delle malattie terribili e dei dolori supremi* », cioè nella *Lettera ai filosofi di Mitilene*, vedremo risultare anche da questa testimonianza di Plutarco da cui ha conferma l' origine epicurea del passo or ora letto di questa lettera di Seneca. Vedi infatti Plut., p. 1103 D = Epic., fr. 448: « Questo è il discorso di Epicuro nelle *malattie terribili e nei dolori supremi* (vedi p. 23). Speri tu qualche bene dagli dèi per la tua devozione? Sei un illuso. ' Perchè l'essere beato e indistruttibile [cioè la divinità] non è soggetto ad ire nè a benevolenze ' (= *Mass. cap.*, I). Ti attendi tu dopo la vita qualcosa di meglio che la vita stessa? T' inganni. ' Perchè ciò che è disciolto [cioè l'unione dell'anima col corpo, dopo la morte] è insensibile, e l' insensibile è nulla per noi ' (= *Mass cap.*, II). Come adunque, o uomo, mi esorti a mangiare e a godermela? [vedi l'epitafio di Sardanapalo, rinfacciato ad Epicuro, p. 11]. Perchè, per Giove, a chi è in mezzo alla tempesta, come te, è vicino l'estremo naufragio: ' infatti il male nel suo spasimo supremo ti trarrà alla morte ' » (fr. 448, cfr. *Sent. cap.*, IV). Maliziosissima parodia accademica di quella parte di questa famosa lettera di Epicuro che Seneca ebbe presente e stiamo ricostruendo; ma testimonianza preziosa, perchè, con il confronto del passo or ora letto di Seneca, ci conferma come Epicuro, secondo appare anche dall'*Epistola a Meneceo*, rivolta contro il primo Aristotele (§ 125), osservasse, a supremo conforto nei mali, che nessun male « è temibile per chi è sinceramente persuaso non aver nulla di temibile il non vivere più ». Giacchè questi ben conosce che nell'al di là non c' è da aver timore di quei terribili supplizi minacciati dai miti dell'Ade (vedi *Sentenze cap.*, I, XII-XIII; Lucr., III, 1058 sgg.), e sa che la morte, essendo la dissoluzione dell'anima dal corpo, è stato di pura insensibilità. Onde non teme egli il dolore, allorchè giunge al parossismo e più non è sopportabile, perchè sa come esso ci dia in preda alla morte la quale è fine di ogni soffrire.

È dunque chiaro, non solo che la testimonianza di Plutarco ci accerta come nella lettera di Seneca si abbia appunto la parafrasi di quella

---

[253] Cfr. del resto Seneca stesso, *Epist.*, 24, 22: « Obiurgat Epicurus non minus eos qui mortem concupiscunt, quam eos qui timent, et ait, ridiculum est currere ad mortem *taedio* vitae » (= fr. 496).

epistola famosa di Epicuro da noi ora in gran parte potuta ricostruire; ma ci attesta anche come *in essa, per combattere le tesi avverse della scuola platonico-peripatetica, Epicuro si servisse dei testi fondamentali del suo edonismo contenuti nelle prime quattro* Massime capitali, *componenti il suo* quadrifarmaco; *onde si conferma che appunto contro quella scuola avversaria quelle massime erano state formulate, nella lotta polemica, sorta già nella Jonia, contro la sopravvivente scuola del primo Aristotele a Mitilene, donde aveva avuto origine la polemica.*

Migliore conferma le nostre ricerche non potevano avere.

***

Quanto segue nella lettera di Seneca è assai interessante per noi, non solo perchè dimostra sempre la stessa stretta aderenza all'epistola epicurea che Seneca ha dinanzi a sè, ma anche perchè ci prova come, non solo le quattro prime, componenti il *quadrifarmaco* epicureo, ma altre fra queste *Massime capitali* possiamo già sin d'ora dimostrare essere state rivolte contro la scuola platonico-peripatetica in questa polemica.

Dice infatti Seneca (§ 27): « D'altra parte, se si appresserà al saggio la morte e lo chiamerà, egli, anche se essa sarà immatura e gli troncherà a mezzo la vita, avrà goduto della più lunga esistenza ».

A quale spunto polemico di Timocrate e della scuola avversaria rispondano queste parole, sappiamo ormai benissimo da quanto abbiamo messo in luce di quelle maligne insinuazioni timocratee. Ad Epicuro essi non obbiettavano solo le sue malattie, ma anche le morti *miserevolissime* (*οἴκτισται*) e precoci dei fratelli e fidissimi discepoli.[254] Onde Epicuro risponde che essi, per quelle morti precoci, non potevano essere considerati infelici, perchè il saggio, se pur muore precocemente, ha goduta tutta la perfezione della felicità e tutta la compiutezza della vita.

Con quali precise argomentazioni Epicuro cercherà di dimostrare questa sua tesi, vedremo più oltre. Ora invece, affinchè si scorga chiaramente come Seneca desumesse questo spunto da Epicuro, e da questa polemica (anzi, con ogni probabilità, da questa lettera che egli ci ha permesso sin qui di ricostruire) sarà bene notare anzitutto come

---

[254] Per la continuazione di questo spunto polemico nella critica di tradizione accademica di Plutarco, vedi qui sotto, p. 38.

tutti tre i fratelli di Epicuro (Neocle, Cheredemo, Aristobulo) sieno premorti a lui, e di tutti tre egli abbia scritto l'encomio funebre;[255] anzi l'elogio funebre da lui scritto del più anziano, Neocle, lo dedicò a Temista (vedi Usen., 106, 17) la sua discepola di Lampsaco, con la quale, come sappiamo (vedi qui, p. 7), Epicuro era in corrispondenza nel torno di tempo in cui scrisse la *Lettera ai filosofi di Mitilene.*

Ma vi è di più: si legga nella sua interezza il passo di Plutarco, già parzialmente studiato sopra (p. 15): Plut., 1097 E. = Epic., fr. 190+186: « *L'esaltarsi* (*ἐπαίρεσθαι*) di Epicuro.... e *inorgoglirsi* (*μέγα φρονεῖν*), perchè quand'era ammalato di idropisia aveva pur tuttavia riuniti banchetti di amici, e non si era peritato di aggiungere col liquido stimolo al male, e perchè *udendo le ultime parole di Neocle* si era sentito struggere da una singolare gioia compagna delle lacrime — queste cose *nessuno che non sia malato*, chiamerebbe vere *εὐφροσύναι* e *χαραί* ». È chiaro che le due citazioni di Epicuro così strettamente unite da Plutarco, quali prove di quel suo inorgoglirsi di sensazioni morbose, che era il motivo particolarmente criticato di quella lettera, e rilevato da Plutarco quale conferma dell'essere Epicuro veramente, in ogni sua manifestazione, un *malato*, danno l'impressione d'essere tolte entrambe da uno stesso testo di Epicuro riferentesi a questa polemica, ciò che del resto è suffragato dal confronto con il passo di Seneca, donde appare che di prematura morte (come quella del fratello Neocle) di qualche caro discepolo dovesse parlare con ogni probabilità Epicuro in quell'epistola.

Tutte le circostanze ci inducono dunque a concludere che in quella epistola Epicuro, rispondendo polemicamente a Timocrate e alla scuola platonico-peripatetica, osservava che, anche nella tristezza provata per quelle morti di cari, egli, pur non rimanendovi insensibile (giacchè Epicuro riprova tale impassibilità crudele, vedi fr. 120), aveva saputo trovare, dopo il primo sfogo del dolore, un sentimento dolce e blando di care memorie (vedi fr. 213), e quella « gioia » che il saggio — come diceva il suo discepolo Metrodoro, presso Seneca (*Ep.*, 99, 25) — « deve saper provare, per mezzo del dolore, in simili circostanze ».[256]

---

[255] Vedi Usen., p. 93, ll. 1 e 5; 106, 17; 130, 11; 87, 26; 157, 16.

[256] Epicuro (vedi fr. 120) nelle morti degli amici credeva fosse concesso al saggio anche il piangere acerbamente e struggersi gli occhi per le lagrime, e a questo proposito in quel frammento di lettera e (secondo dice Plutarco, che lo cita), spesse altre volte ancora, polemizzava contro quei filosofi i quali non ammettevano tali sentimenti violenti. Anzi, è interessante assai notare una probabile consonanza anche a questo proposito della polemica di

E in verità, come l'ape dell' Imetto sa dai succhi più amari distillare i più dolci mieli, il saggio epicureo deve saper far sgorgare segrete scaturigini di sue intime gioie dalle circostanze più tristi della propria vita.

Che in quella sua lettera Epicuro dovesse veramente riferirsi alla morte di un suo caro discepolo a lui congiunto *da stretto vincolo di parentela*, quale era il fratello Neocle, si può provare in modo sicuro. Abbiam visto infatti (1934, p. 306) come in questa epistola Epicuro parlasse di « ingiustizie di eredi », e come ad una eredità si riferisca la frammentaria testimonianza di Filodemo (vedi p. 310) che ha tanti punti di contatto con l'attestazione di Plutarco tratta da questa epistola. Quali fossero questi eredi e questa eredità era sinora misteroso,[257] ma non è più, ormai che abbiamo veduto il rapporto che sicuramente essa deve avere con la morte del fratello Neocle. Un altro episodio ignorato della vita di Epicuro balza così insperatamente alla luce.[258]

Si veda come di quella polemica sia rimasta l'eco pur nell'ultima delle *Massime capitali* (XL), ove Epicuro scrive che i saggi epicurei, « i quali riescirono a procurarsi il più profondo senso di sicurezza dalle circostanze esterne (*ἐκ τῶν ὁμορρούντων*),[259] vivono anche fra di loro di vita soavissima ; perchè, nella maggior fiducia ; e, pur avvinti della più stretta intimità, non piangono la *morte precoce del caro defunto* (nota il singolare !), come se fosse *degna di compassione* ».

Lo studio fatto di questa polemica ci è utile, non solo per sentire più commovente nei suoi palpiti di vita il nuovo accento di umanità che acquista questa massima, ma anche per illuminarne l' inter-

---

Carneisco contro l'aristotelico Prassifane di Mitilene, col. VIII, l. 2 (vedi Crönert, p. 179 medio) : *Πραξιφάνης, οὗ ἀγαστέον, εἰ οὕτως [ἐρᾷ τῶν]ἐμ μέσῳ κα[θεστ]ώτων*, dove già il Crönert richiamava la dottrina della *μεσότης* peripatetica.

[257] Anzi sia l' Usener sia gli altri studiosi di Epicuro non si erano neppure accorti che quelle parole sull' ingiustizia degli eredi erano una attestazione da porsi fra le testimonianze epicuree.

[258] Nota che Seneca, il quale ci riferisce questa massima di Metrodoro, condanna anch'egli, non meno di Plutarco, nel passo citato sopra, questa modernissima delicatezza epicurea di sensazioni raffinate : « Illud nullo modo probo.... Quid enim est *turpius* quam captare in ipso luctu voluptatem, immo per *luctum*, et inter lacrimas quoque quod iuvet quaerere ? ». Che si tratti, in quel frammento citato da Seneca, del sentimento provato per la morte di una persona cara, appare in modo sicuro dallo stesso contesto di Seneca che lo cita. Come pure chi confronti le parole seguenti in Seneca con quelle di Plutarco quando cita il fr. 120 di Epicuro, vede chiaramente che è sempre la stessa polemica che continua.

[259] Per la lezione e l' interpretazione, vedi qui, p. 31.

pretazione; giacchè ora appare doversi interpretare l'espressione *ἐκ τῶν δμορρούντων* (sic), come neutro (*τὰ δμορροῦντα*), qual'è del resto nell'altro passo in cui Epicuro usa quel participio (*Epist. a Pit.*, 109); indicando essa così, con più efficacia, ogni condizione esterna, non solo di persone, ma pure di circostanze, fra le quali appunto le stesse malattie e le morti. Ed anche l'uso di quel verbo (caro agli scrittori jonici, ed entrato solo tardi nella *κοινή*), diviene più interessante, facendoci pensare essere scritta questa massima in quel tempo in cui divampò quella polemica, allorchè Epicuro abitava ancora e insegnava nella Jonia ov'era nato.[260]

Ed in verità è assai importante osservare come l'intimo amico ed allievo di Epicuro, Carneisco, polemizzando contro il filosofo aristotelico Prassifane, insegnante *a Mitilene*, in quella scuola da cui nacquero quei dissidi che ispirarono questa lettera di Epicuro, riprenda anch'egli questo stesso motivo nel suo encomio dell'epicureo Filista, scritto a imitazione di quelli di Epicuro per i fratelli.[261]

La *Massima* XL, da noi ora studiata, non precisa però le ragioni teoretiche del non doversi compiangere la morte prematura del saggio; e non le precisa perchè tale era già stato il compito di due massime precedenti, le quali gioverà rileggere, perchè ci confermeranno come

---

[260] Si noti anzi che la miglior tradizione manoscritta, cioè il Borbonico e quei correttori che stanno con lui (Co^2 H^2), hanno *δμορρούντων* che io ho conservato, mentre gli editori danno *δμορούντων*; ma chi osservi come nell'iscrizione *SIG* 1044, 6, di Alicarnasso, e cioè della Jonia Asiatica, dove visse Epicuro sino a 36 anni, abbiamo la stessa grafia, con i due *ρ*, può argomentare che la migliore tradizione manoscritta ci serbi veramente la forma originaria che Epicuro trovava in uso nella Jonia, sia pure già atticizzata in parte (*δμορ.* invece di *δμουρ.*). Si noti del resto che egli in *Epist. ad Erodoto* (§ 64) ha *δμούρησις*. A questo proposito giova osservare come anche nel testo di Erodoto i recenti editori e critici ormai son concordi doversi mantenere differenze di grafia e di patina dialettale nei diversi passi, in corrispondenza dei diversi influssi che ricevette Erodoto dai dialetti delle varie regioni ove abitava quando scriveva. Si noti che l'*Epistola ai filosofi di Mitilene* fu scritta a Lampsaco, città ionica e che serba chiari indizi del greco-orientale e ionico (vedi infatti qui, pp. 49; 47), sia per il lessico come per la grafia.

[261] Vedi 1934, p. 254 sgg. Per il rapporto fra l'operetta *Filista* di Carneisco e gli encomii di Epicuro, vedi Usener, p. 93. Il motivo polemico della *προκαταστροφή*, che è nella nostra *Massima* XL, or ora tradotta, è ripreso anche nel papiro epicureo 1041, assai affine al *Filista* di Carneisco e contenente la descrizione della morte di un epicureo. Vedi infatti la col. VIII di questo papiro (lin. 13 sgg. *καὶ γὰρ εἰ προκατέστρεψεν*) in Crönert, *Kol. u. Menedemos*, p. 73. Non è impossibile si tratti ivi della morte di Neocle. Sul *Filista* di Carneisco, vedi anche sopra la nota 256, e qui, p. 39.

la mira polemica di esse sia pur sempre la scuola platonico-peripatetica, onde da tale riferimento riceveranno pur esse nuova luce.

Mass. cap., XIX: « Il tempo finito e l'infinito hanno ugual copia di piacere, se di esso si definisca giustamente il limite con la ragione ».

Mass. cap., XX: « E veramente la carne percepì quali illimitati i limiti del piacere, come se [262] pur illimitato fosse il tempo che lo produce. Ma *la ragione, rendendosi conto di quale sia il bene corporeo e quale ne sia il limite*, dissipa i timori rispetto all'eternità e dà ordine e sicurezza a tutta la vita. Non ha perciò più nessun bisogno e desiderio del *tempo infinito. Ma non fugge però per nulla il piacere*, nè quando le circostanze ci costringono ad escir di vita, dipartendosi, sente che qualcosa le manchi della vita più alta e perfetta ».

È esposta qui una delle più sottili dottrine epicuree, onde non è da stupirsi male interpretasse queste due massime l' Usener, il quale, oltre tutto, credeva che la seconda fosse un doppione della prima; mentre, come feci vedere nel mio *Epicuro*, ne è la dimostrazione.

Quanta importanza avessero queste massime per Epicuro si comprende, se si pensa che solamente se è vera la tesi della prima di esse il saggio potrà contender di felicità con gli dèi e apparire un dio mortale, vivente fra immortali beni, come Epicuro afferma nella appassionata chiusa dell'*Epistola a Meneceo*, scritta in competizione, come abbiam visto, con il *Protrettico* di Aristotele, e assimilandosi all' ideale divino, come Epicuro esortava i suoi discepoli, precisamente in un altro frammento della nostra epistola (vedi sotto, p. 42).

Ed in verità queste due massime contengono varii sicuri spunti

---

[262] I codici hanno *καὶ ἄπειρος αὐτὴν χρόνος παρεκσκεύασεν*, che non dà senso. Nel mio *Epicuro* dimostrai che è errata anche teoreticamente la correzione dell'Usener *ἀρέσκοι ἂν* (invece di *παρεσκ.*). Chè la carne (il senso) per Epicuro, non può nulla desiderare, e appunto perchè nulla desidera non sente mancanza alcuna dal non essere infinito il piacere. Proposi allora *ἄπειρ⟨ον οὐκ ἄπει⟩ρος*, che per il senso è opportuno; ma credo ora si possa trovare una correzione più semplice. La più semplice sarebbe veramente quella proposta dal Diels e accettata dal Von der Mühll, leggendo *κἂν* per *καί*. Ma non soddisfa per nulla per la dottrina. A che gioverebbe ad Epicuro il dire che un tempo infinito « potrebbe pur anche produrre tale piacere ? ». A nulla certo. Epicuro deve dire invece che la carne (il senso corporeo) non prova nessun mancamento dall'essere il tempo del piacere non infinito; perchè il senso percepisce sempre illimitati i limiti del piacere, « *come se* anche infinito fosse il tempo che lo produce ». Vedi infatti quello che di questo punto di dottrina diremo più sotto nel testo. Si deve dunque leggere, con assai lieve integrazione, *⟨ὡσεὶ⟩ καὶ ἄπειρος*: cfr. Filodemo, *V. Rhet.*, II, p. 48 Sudh., col. 47, 12: *ὡσεὶ καί τις ἄλλος κτέ.*

polemici, come apparirà da un attento esame, da cui, oltre tutto, ci sarà concesso di mettere in luce un frammento del primo Aristotele non riconosciuto ancora e perciò mancante alla raccolta del Rose.

Ci dice Seneca nel suo dialogo *De brevitate vitae*, § 2 : « Dice Aristotele essere ingiusta la Natura, la quale tanto fu benigna agli animali, onde essi possono vivere lo spazio di quattro o anche dieci generazioni ; mentre all'uomo, nato a compire tante e sì grandi cose, è stabilito un termine della vita tanto più breve ». Questo passo non si trova nelle opere da noi possedute di Aristotele, onde ancora l'Apelt e il Bourgerie [263] credono abbia qui Seneca attribuita ad Aristotele una sentenza di Teofrasto riferitaci da Cicerone (vedi Cic., *Tusc.*, III, 69). Ma in verità il luogo di Teofrasto, che ci parla delle cornacchie, non è certamente questo medesimo citato da Seneca. Mentre, dopo tutte le prove indubbie date da me dell'essere citati dagli scrittori antichi non peripatetici a preferenza, e spesso unicamente, gli scritti essoterici, gli unici pubblicati da Aristotele e non giunti sino a noi, è chiaro che qui noi abbiamo una citazione di un passo di quelle opere, essoteriche, il quale non è per nulla strano non si trovi negli scritti da noi posseduti dello Stagirita, perchè non è tolto da essi ; mentre ci è prezioso, concedendoci di provare una volta di più la larga lettura degli scritti pubblicati di Aristotele a preferenza di quelli di scuola, e di conoscere un punto di dottrina del primo Aristotele che i filosofi ellenistici, fra cui Seneca o la sua fonte, e lo stesso Epicuro combattono.[264]

Che poi Teofrasto abbia ripetuta un'affermazione dell'Aristotele delle opere essoteriche è una nuova interessante prova, da aggiungere a quelle già messe da noi in luce, dell'influsso di esse negli stessi discepoli immediati di Aristotele, sovente maggiore di quello esercitato su di essi da quelle di scuola.

Che poi ad Epicuro importasse combattere questa tesi del primo Aristotele, è evidente, per lo spirito della sua filosofia, la quale non vuole

---

[263] Vedi Apelt, *L. A. Seneca, philos. Schriften*, Meiner, 1923, II, 235, n. 113 ; e la recentissima edizione del Bourgerie *ad. loc.*

[264] Si noti che Seneca conosce e cita passi di opere perdute di Aristotele ; vedi Arist., fr. 14 ; 80 Rose. A questo proposito è assai significativo che il Bourgerie nella sua recentissima edizione del *De ira* di Seneca (p. XVII sgg.) si trovi in insolubili difficoltà per trovare nell'*Etica Nicomachea* luoghi di Aristotele a cui ivi si riferisce Seneca senza indicare l'opera da cui toglie quelle dottrine ; non accorgendosi che quei passi erano già stati posti dal Rose tra i frammenti dell'Aristotele perduto.

ammettere che la felicità dipenda da circostanze esterne di fortuna, onde anche altrove egli combatte il valore dato alla fortuna da Aristotele.[265]

Ma in queste massime sono più altri spunti polemici con il primo Aristotele e con l'Accademia, che sarà interessante rivelare.

Abbiamo visto già, e vedremo più ampiamente ancora in seguito, come Epicuro, nella costituzione della sua etica, abbia sempre presenti e combatta le obiezioni rivolte dall'Accademia all'edonismo e conservateci da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, ove Aristotele pure le combatte, sebbene varie di esse *avesse egli pure accettate nel primo suo periodo filosofico e nelle opere giovanili da lui pubblicate*. Orbene, una delle principali di queste obiezioni rivolte dall'Accademia all'edonismo era, che «*l'uomo saggio e temperante fugge il piacere*» (vedi *Etica Nicomachea*, VIII, 1152 b, 15: *ὁ σώφρων φεύγει τὰς ἡδονάς*), onde risultava non poter essere il piacere un bene e tanto meno il sommo bene.

Che questa fosse una dottrina professata da quella che possiamo dire la destra intransigente della Accademia, sappiamo bene, giacchè abbiamo visto come per Speusippo il piacere fosse *un male*, e dovesse essere *fuggito* dal saggio (Speus., fr. 60 g sgg. Lang: *ἡδονὴ φευκτὸν καὶ μισητόν*: cfr. fr. 60 b), mentre ciò che rende felice l'uomo è la «*perfecta mens*, id est absoluta ratio, quod est idem *virtus*» (Speus., fr. 58 a-58 d Lang.).

Ora, quando Epicuro, nella seconda di quelle due massime, dice che «il saggio *non fugge però per nulla il piacere*», sebbene non creda che la cessazione del piacere, prodotta dalla morte, possa renderlo infelice, è chiaro rispondere egli appunto a questo argomento antiedonistico dell'Accademia, tanto più che già vedemmo e vedremo ancora rispondere egli espressamente a *tutte* le obiezioni antiedonistiche dell'Accademia e averle *tutte* presenti nella costituzione della sua etica.

E del resto che la tradizione accademica seguitasse ancora nell'età ciceroniana a combattere la dottrina espressa nelle due massime soprascritte di Epicuro, e la combattesse movendo dal punto di vista filosofico della destra speusippea e della sua teoria che la felicità sia data dalla «*perfecta ratio quod est idem virtus*», appare chiaramente dalla critica di Cicerone fondata su quella tradizione accademica.[266] Vedi

---

[265] Vedi 1934, p. 160 sgg.

[266] Anche l'espressione greca di Epicuro, *οὐ μὴν ἀλλ' οὔτε ἔφυγε τὴν ἡδονήν*, dice chiaramente che qui egli ha di fronte una dottrina degli avversari.

infatti *De fin.*, II, 27, 88, ove Cicerone, dopo avere tradotta la prima di quelle massime epicuree, aggiunge: «Questo dice Epicuro con la massima inconseguenza ai suoi principii. Come può infatti far consistere il sommo bene nel piacere, e negare che il piacere possa accrescersi se duri un tempo infinito, piuttosto che finito? *Solo chi pone ogni bene nella virtù, può dire che la perfetta virtù* è sufficiente per la felicità [vedi Speusippo, fr. 58 b: «perfecta mens, quod est idem virtus.... omnes virtutis compotes beati sunt»]; con quella sua affermazione, infatti, implicitamente esclude possa al sommo bene apportare alcun accrescimento il tempo. Ma chi stimi consistere la felicità nel piacere, come potrà essere conseguente a sè stesso, negando che il piacere con la durata cresca?».[267]

Epicuro aveva dunque senza dubbio dinanzi a sè questa obiezione *accademica*, e doveva rispondervi. Ed anche il tenore della sua risposta, nella seconda delle massime (*Mass.* XX), tradotta sopra, — che potrà essere ora, con nuovo accorgimento, interpretata da noi, dopo quanto abbiam messo in luce di questa polemica di Epicuro contro l'Accademia, ci mostrerà come egli qui polemizzi veramente contro l'Accademia — con argomenti affini a quelli con cui (secondo abbiam dimostrato) combatte le obiezioni accademiche rivolte alla dottrina del piacere, considerato dall'Accademia come qualcosa di illimitato e perciò imperfetto ed essenzialmente misto al dolore.

Per rispondere infatti a quella obiezione, Epicuro aveva osservato: 1) che il piacere trova, nella cessazione del dolore, nell'*aponia*, il suo limite *in quantità*, e non può crescere più oltre, ma solo svariarsi qualitativamente; 2) che il piacere è *puntuale*, istantaneo, per sè perfetto in ogni istante; 3) che, essendo piacere e dolore stati psichici

---

[267] Si noti bene che Cicerone nel secondo libro del *De finibus* si serve della critica dell'edonismo epicureo fatta da Antioco di Ascalona; orbene Cicerone stesso, in *De finibus*, V, 5, 14, ci dice espressamente aver seguìta *diligentissime* Antioco la dottrina degli *antichi accademici*, fra cui Aristotele, Polemone, Speusippo e Senocrate. Speusippo e Senocrate non sono ivi nominati; ma che la dottrina della quale si parla, cioè quella della felicità del saggio dipendente dalla *sola sapientia* fosse comune a Speusippo e a Senocrate, e derivasse appunto dal considerare questi accademici, e principalmente Speusippo, il piacere come non necessario alla felicità, risulta dalle testimonianze parallele (*Tusc.*, V, 30, 85; 10, 30; 13, 39) già poste dagli studiosi fra i frammenti di Speusippo e di Senocrate e da me rivendicate all'opera del primo Aristotele (ivi nominato insieme a Speusippo e Senocrate). Vedi a questo proposito il mio articolo sul *Giornale critico*, 1933, p. 16 sgg. e ora l'edizione dei frammenti di Aristotele del Walzer, p. 63 sgg.

contrari, essi si escludono a vicenda; onde non può esistere quella contemporanea mescolanza di piacere e di dolore su cui si fondavano Platone e l'Accademia per combattere l'edonismo.

Del tutto affine è anche il procedimento dimostrativo seguìto da Epicuro in questa *Massima* XX. Non solo egli infatti non si accontenta di affermare (contro il primo Aristotele e l'Accademia), nell'*Epistola a Meneceo* (§ 126), che « come dei cibi, non ricerchiamo i più abbondevoli, così non il tempo più durevole ma il più gradevole ci è caro » (mettendo in luce il più raffinato principio della *qualità* della gioia, superiore alla *quantità* di essa); ma ora, più risolutamente ancora afferma che, neppure nella *quantità* del piacere, il tempo finito della vita ha nulla da invidiare al tempo infinito. Per dimostrare questa sua tesi egli prende in esame, anche qui (come nella *Massima* III), il *piacere della carne*, e cioè il *piacere corporeo* nella massima ingenuità e naturalezza, dall'Accademia più combattuto. Piacere da cui va distinto e separato ogni elemento intellettivo, ogni opinamento, che alla sensazione si accompagna ma non ne è indivisibile, anzi può e deve essere da essa distinto.[268]

Appunto perchè il piacere è *puntuale, istantaneo* [269] nei suoi singoli momenti, ed è, nella sua istantaneità pago in sè e perfetto, finchè non vi si aggiunga un opinamento intellettivo (dal piacere della carne ben distinto), il piacere della carne non percepisce limiti al suo godimento, *come se il tempo che lo produce fosse realmente illimitato.*

Il sentimento, diranno gli psicologi moderni, non è profeta. Non è cattivo profeta precisa Epicuro, e non si cruccia perciò se la sua gioia dovrà un giorno finire. Esso infatti non emette giudizi, è ἄλογος, nè mai opina; ogni opinamento essendo proprio solo dell'intelligenza (fr. 36, 247, p. 183, 5 sgg.). Essendo il piacere nell'istante perfetto, in ogni attimo contiene la paga pienezza dell'infinito.

Opina però l'intelletto (dice lo stesso Epicuro nella seconda parte della *Massima*), e ben si accorge esso come un termine *in durata* abbia il piacere. Ma questo suo opinamento, secondo Epicuro, non può rendere infelice il saggio, sapendo egli non essere il piacere corporeo *illimitato* nè imperfetto per una illimitatezza che brami sempre l'infinito (vedi 1934, p. 227) — secondo che diceva l'Accademia — ma avere suo saldo limite nell'assenza del dolore, nell'*aponia*, la quale, non solo

---

[268] Vedi *Epistola ad Er.*, § 50 sgg.; cfr. in queste *Massime* la XXIV.

[269] Nota che appositamente Epicuro, nella nostra *Massima* XX, adopera l'aoristo ἀπέλαβε, perchè l'aoristo è l'espressione dell'azione *puntuale*.

è un piacere, ma il sommo piacere, pago in sè e perfetto (*Mass.* III). E sa pure come il piacere non cresca oltre questo termine, ma solo si svarii di raffinamenti non necessari (*Mass.* XVIII e qui, p. 40). Onde, se il piacere è perfetto nell'*aponia*, non può la morte perturbare il saggio, perchè morte è privazione di senso; non dunque un male, non essendovi male senza percezione sensibile. Nè di là dalla morte vede il saggio eterne pene, quali l'Accademia ammetteva, nell'Ade (vedi 1934, p. 227): nè crede sia necessaria alla felicità l'attesa di una immortale vita dell'anima dopo la morte, secondo l'ardente fede del primo Aristotele e dell'Accademia. Se infatti la morte è nulla per noi, dice Epicuro, nulla per noi è pure la cessazione della vita con essa. Basta, per Epicuro, che, fin quando duri la vita, duri perfetto il piacere, e a questo provvede la dottrina che perfetto lo riconosce nell'*atarassia*, la tranquillità paga dell'anima.

Il tempo infinito nessuna gioia potrebbe dunque aggiungere, nè alla sensazione presa in sè, che di esso non ha bisogno, e dell' infinità del tempo non si accorgerebbe; *nè* alla vita intellettuale dell'anima, che sin quando viviamo sa provvedere onde non manchi mai la sua atarassia; e allorchè non saremo più, non si accorgerà di non più esistere.

La perfetta saggezza epicurea, dice perciò Epicuro, nel fine della massima, per godere nell' istante e in tutta la continuità della vita la pienezza dell' infinito, non ha bisogno della *dismal science* di Speusippo e dei suoi compagni d'Accademia, onde essi sono costretti a fuggire il piacere, per paura di compromettere la loro sapienza e di troppo amare la vita e temere perciò di sentirne troppo atroce la perdita.

La vera sapienza per Epicuro vuol essere sapienza di gioia che a noi il piacere sottometta e ce ne faccia arbitri e signori. Onde — come affermava Seneca, nel fine di quella sua parafrasi dell'epistola epicurea, e dice qui Epicuro alla fine di questa massima — quando le circostanze ci chiamino e vogliano ci dipartiamo dalla vita, « il saggio, dipartendosene, anche se muore prematuramente, non sente rimpianto come se gli manchi qualcosa alla vita perfetta ». È chiaro dunque come anche qui Seneca non altro faccia se non seguire sempre il medesimo scritto di Epicuro, e cioè, con ogni probabilità, la *Lettera ai filosofi di Mitilene.*

E che Seneca in quella espressione finale: « licet mors.... immatura sit, licet mediam praecidat aetatem, perceptus longissimae fructus est », sia fedele all'espressione epicurea, ci dice anche l'eco della parola di Epicuro stesso presso Metrodoro, citato da Filodemo (*De morte*, IV, 12, 30 sgg.), ove il discepolo di Epicuro, parlando della prematura

morte del saggio, dice che se anche egli morisse a diciotto anni, per nulla lo si potrebbe compiangere, avendo egli potuto vivere, come il diciottenne Pitocle (il discepolo di Lampsaco, a proposito di cui si polemizzava nella nostra epistola), sebbene non la vita di Nestore,[270] pur tuttavia, per merito della filosofia, una vita piena di ogni bene, sicchè egli non « avrebbe avuto ad ancor desiderare (προσ[δε]ήσεται) nemmeno una vita eterna, non che la vita di un vecchio ».

E che anche Filodemo, in questa parte della sua opera, abbia sempre presente la polemica con il primo Aristotele e l'Accademia, prova la colonna che segue, XVII, in cui contro essi egli combatte.[271]

E ancora: quale singolarissima continuità di tradizione polemica collegasse la dottrina edonistica di questa massima all' insinuazione timocratea sulle morti precoci dei fratelli di Epicuro (e soprattutto su quella di Neocle in questa nostra lettera ricordata), mostra la polemica di Plutarco, il quale (1089 E), dopo aver osservato come il λογισμός [272] — a cui Epicuro nella nostra massima attribuisce il compito di assicurare il corso felice della vita — non può vincere le necessità di mali del corpo, aggiunge *immediatamente*: « nè sarebbero accadute *a persone di senno* quelle malattie.... da cui furono condotti a morte *Neocle* e Aristobulo »,[273] i due fratelli di Epicuro.

Così pure, come ancora nelle nostre *Massime capitali* a questo concetto del non doversi commiserare il saggio epicureo dinanzi alla morte, sia ancora strettamente unito l'altro tema a cui si accompagnava nell'*Epistola ai filosofi di Mitilene sulle occupazioni degne di un filosofo*, a cui deve essere estranea ogni attività che miri alla fama esterna, e *noccia alla tranquillità spirituale*, mostra egregiamente la *Massima* XXI, *immediatamente seguente*, ove si dice, che: « Chi si è fatta ragione dei limiti della vita, sa come sia agevole a procurarsi quanto può liberarci dal dolore di ciò che ci manca,[274] e quanto offre sicurtà

---

[270] [θανάσιμον] βίον (l. 35) integrava l'Arnim e conserva il Bassi, benchè anche l'Arnim non fosse soddisfatto della sua proposta e dicesse espressamente di non credere fosse quella la parola usata da Filodemo, ed infatti non va per il senso. Integro perciò Νέστορος, che era l'esempio consueto di vita longeva. Cfr. infatti le linee da me tradotte più sotto nel testo.

[271] Vedi il mio articolo in *Atene e Roma*, 1933, p. 112 sgg.

[272] Vedi nella nostra *Massima* XX ἐπιλογισμός.

[273] Il nome di Agatobulo, invece di Aristobulo, è o un'errore dei copisti o un *lapsus* di memoria di Plutarco, ma certamente si tratta del secondo fratello di Epicuro premorto anch'egli a lui. Vedi infatti anche Usener, *ad loc.*, p. 144 nota; Susemihl, *Gesch. d. al. Lit.*, I, p. 91, n. 406.

[274] Per questa espressione e per i suoi rapporti con la polemica edonistica accademica, vedi 1934, pp. 155; 220.

alla vita intera,[275] *onde non ha più desiderio di cose che importino contenzione e pericolo* ».[276] E in verità che questo accostamento sia pienamente intenzionale e stabile nella tradizione epicurea, mostra un passo dell'epicureo Carneisco, nell'operetta *Filista*, il quale connette anch'esso le due dottrine, e (ciò che non è meno interessante) *riprende la medesima polemica*, rivolgendola contro il *peripatetico* Prassifane che insegnava *a Mitilene*.[277]

---

275 Vedi la *Massima* XX, tradotta e studiata sopra.

276 Vedi per questo punto dell'*Epistola ai filosofi di Mitilene*, pp. 48 sgg.

277 Vedi il passo di Carneisco (*V. H.*², V, col. XII) nel mio *Epicuro*, p. 31 nota. Per la polemica di Carneisco con Prassifane rispetto al contegno del filosofo nelle morti degli amici, in rapporto con la vita perfetta (col. XII: *τοῦ ἀρίστου βίου* ; col. XVI : *τῆς ἀρίστης συναναστροφῆς*, e nella nostra *Massima* XX: *τοῦ ἀρίστου βίου*) vedi quanto ne dissi sopra. Si noti che quest'operetta *Filista* di Carneisco era fatta sul modello di altre opere di Epicuro (e di questa nostra lettera che dovemmo ricordare per la nostra polemica, opere dedicate ai propri fratelli morti prima di Epicuro e suoi discepoli. Essa s' intitolava infatti dal nome di un epicureo, il quale vi era esaltato come nobile esempio di vita filosofica e di esemplare amicizia, secondo gli ideali della scuola. Ed a questo proposito appunto vi si polemizzava contro l'opera *Sull'amicizia* di Prassifane che vi è ripetutamente ricordato. Le colonne del nostro papiro (a riguardo del quale si devono vedere anche le aggiunte del Crönert, a p. 179 sgg.), pongono polemicamente in rilievo, contro Prassifane, quale deve essere il contegno e lo stato d'animo del saggio epicureo nelle malattie e nelle morti dei suoi compagni di dottrina (vedi ivi, fr. VII, col. sgg. ; X-XVI), argomento che vedemmo far parte della polemica di Epicuro con la scuola avversaria, contenuta in questa nostra lettera. Carneisco vi si esprime con espressioni spesso letteralmente eguali a quelle che usava Epicuro, trattando di questi argomenti. Assai interessante è anche che dall'ultima colonna, XVI, 13 sgg., si vede come Carneisco polemizzasse con l'avversario a proposito dell'*εὐφροσύνη*, che ora noi sappiamo essere stato uno dei più importanti punti dottrinali di dissenso tra Epicuro e il primo Aristotele, fondamentale nella nostra *Epistola ai filosofi di Mitilene*. Per la localizzazione della nostra polemica si deve osservare anche, come tanto il nome Carneisco come quello Filista (vedi Herzog, *Koische Forschungen*, p. 221 e Crönert, loc. cit.) appartengano al mondo greco asiatico, ove insegnava Epicuro nel tempo in cui sorse quella polemica e dove Aristotele fondò quella sua prima scuola. E poichè abbiamo notati gli stretti rapporti di questa operetta con l'*Epistola ai filosofi di Mitilene*, è importante ancora osservare, come anche in un altro punto si riveli una identità di argomento fra questa operetta e la nostra lettera, la quale può servire a risolvere un arduo problema interpretativo di un passo che anche al Crönert, quando pubblicò il testo di Carneisco, rimaneva sibillino. Vedi infatti col. VII (Crönert, p. 70), ove, a proposito di morti e di malattie, si dice come « anche sia possibile prendersi il più acconcio piacere dal bere, e questo non già secondo l' intero stimolo naturale (*καθ' ὅλην τὴν φύσιν*), ma secondo il modo opportuno (*κατὰ τρόπον*) ». Quale rapporto avesse questo passo con il

D'altra parte, se è assai importante aver provato come queste massime e le dottrine in esse contenute furono concepite e formulate nella polemica con il primo Aristotele e l'Accademia platonica, non è meno interessante, nè meno giusto, mettere in luce come Epicuro, appunto per poter con la sua dottrina cercar di superare le obiezioni rivolte dall'Accademia all'edonismo, deve anche qui servirsi di elementi platonici desunti dall'acuta critica di Platone e dell'Accademia contro la dottrina del piacere. Platonico è infatti il concetto, nella nostra *Massima* XX fondamentale, dell'essere il *λογισμός* quello che stabilisce il limite del piacere,[278] e lo stesso concetto di questo limite (*πέρας*) del piacere.

Onde Epicuro, prima di procedere alla enunziazione e alla dimostrazione del punto di dottrina da noi studiato nelle *Massime* XIX-XX, dovè prepararsi la via con la *Massima* XVIII, la quale ormai ci palesa evidenti i suoi rapporti con il platonismo. *Massima* XVIII: « Non può accrescersi, *nella carne*, il piacere, appena detratto il dolore di ciò che ci manca, ma solo si svaria. Il *limite poi che l' intelligenza prescrive ai piaceri* (*τῆς δὲ διανοίας τὸ πέρας τὸ κατὰ τὴν ἡδονήν*)[279] ha la sua origine dalla giusta considerazione (*ἐκλόγισις*) di questi piaceri e di tutte le affezioni congeneri che producono all' intelletto i maggiori timori ».

Anche qui si insiste anzitutto sul *piacere della carne*; dichiarando che esso ha suo saldo limite nell'*aponia*, perchè il piacere della carne era quello che Platone, nel *Filebo*, e l'Accademia dichiaravano illimitato. E per la stessa ragione si parla, intenzionalmente, dell'avere un limite *il piacere risultante dalla detrazione del dolore di ciò che ci*

---

contesto lacunoso delle colonne precedenti, non riesciva a capire il Crönert (vedi p. 72), ma possiamo comprenderlo ora noi, con il confronto di quel luogo della nostra lettera (vedi p. 15), ove Epicuro doveva vantarsi di aver, pur malato di idropisia, convitati gli amici e bevuto con loro, senza paura di accrescere col bere il male che lo tormentava.

[278] Vedi a questo proposito, per la dottrina platonica, quello che dicemmo sopra 1934, p. 223 e qui, p. 36 sgg.

[279] Il non aver presente questa dottrina platonica fece sì che gli interpreti non comprendessero questa frase. Vedi infatti il Bailey che traduce « the limit as regard pleasure in the mind », così pure il Philippson, *Berl. Phil. Woch.*, 1920, col. 1029, che si riferisce alla « höchste Lust des inneren Sinnes », cfr. anche le traduzioni dell'Apelt, del Hicks e del Kochalsky. La giusta interpretazione l'avevo già data nel mio *Epicuro*, alla cui nota rimando; vedi anche *Mass. cap.*, XIX: *ἐάν τις αὐτῆς [τῆς ἡδονῆς] τὰ πέρατα καταμετρήσῃ τῷ λογισμῷ*, e *Mass. cap.*, XX: *ἡ διάνοια τοῦ.... πέρατος λαβοῦσα τὸν ἐπιλογισμόν*.

manca, perchè illimitato e inappagato sempre era dichiarato quel piacere dall'Accademia, in quanto risultante sempre da una mancanza (vedi 1934, p. 219). Ma oltre questo primo limite dal platonismo non ammesso, e da Epicuro introdotto, con dimostrazione sottile (vedi p. 226 sgg.), Epicuro ne introduce qui un altro, su cui fonderà particolarmente la sua dimostrazione della *Massima* XX, il limite cioè che l' intelligenza, il *λογισμός*, pone al piacere; dottrina in cui egli si servì certamente delle belle considerazioni del *Filebo*, riprese poi dall'Accademia, sull'essere solo il *λογισμός* quello che può dare al piacere misura e limite (vedi *Filebo*, pp. 21 sgg.).

Il piacere, così limitato dall' intelligenza, è sufficiente al saggio onde sfugge, secondo Epicuro, all'obiezione da Platone e dalla sua scuola rivolta all'edonismo, fondata sull' insaziabilità della gioia; sicchè i piaceri sarebbero, come dice Platone nel *Gorgia*, quali il dolio delle Danaidi che mai si colma, e l'edonista sarebbe costretto alla continua paradossale ansia di sempre desiderare, sempre soffrendo, se vuol continuamente godere.

Callicle e Poliarco, combattuti da Platone e dalla scuola platonico-aristotelica, fermandosi allo stadio dell'edonismo cirenaico, non costituivano dunque, secondo Epicuro, se non la dottrina immoralistica del sensuale gaudente; mentre egli, ammaestrato dalla polemica avversaria, mira ad ascendere allo stadio etico dell'ascesi della gioia.

E precisamente per sfuggire alle obiezioni rivolte da Platone e dall'Accademia all'edonismo cirenaico ed ingenuo, prendendo occasione dalla dottrina dei desiderii, Epicuro in altre due di queste sue *Massime* (XXVIII-XXIX) fa sua, come dimostrai altrove (1934, p. 154), la dottrina dei desiderii di Platone e dell'Accademia.

Siam riesciti così a provare già sin d'ora, come un buon manipolo di queste massime, e per ciò dei principii fondamentali dell'edonismo epicureo, oltre le quattro fondamentalissime, componenti il quadrifarmaco, sieno state concepite e formulate da Epicuro in questa polemica, e come solo tenendo conto di questi riferimenti polemici, e di quanto in questa lotta con la scuola avversaria apprese Epicuro, possono essere pienamente comprese e interpretate.

***

La ricostruzione che ci è riescito sin qui di fare di questa polemica e di questa lettera, ci permetterà anche di riferirvi un'altra assai bella testimonianza di Filodemo contenuta nella sua opera *Su Epi-*

curo, che già ci ha conservati preziosi documenti di questa polemica e di questa epistola, testimonianza mancante agli *Epicurea* dell' Usener e da me studiata altrove.[280] Vedemmo [281] come Plutarco ci abbia riferite attestazioni pertinenti a questa epistola, premettendo essere esse tolte a uno scritto di Epicuro in cui egli parlava delle sue gioie godute « nelle terribili malattie e nei supremi dolori », e come Plutarco usi quelle espressioni, *ἐν νόσοις δειναῖς καὶ πόνοις ὑπερβάλλουσιν*, perchè esse corrispondevano a quelle in questa lettera usate da Epicuro. Orbene, una terza volta Plutarco ci riporta una testimonianza di Epicuro con un'espressione del tutto analoga (e perciò già a prima vista riferentesi a quello stesso scritto di Epicuro da cui sono tolte le altre due) là dove (p. 1088 B, vedi fr. 600 Usen.) rimprovera Epicuro di dire parole vuote di senso [282] e di usar vana iattanza,[283] allorchè affermava che « il saggio *quando è ammalato* spesso *ride* [284] nei *supremi dolori* della malattia ».[285]

Si confronti ora con questa testimonianza di Plutarco l' interessante colonna di Filodemo : « [Epicuro ammoniva i suoi discepoli a non assomigliarsi] a coloro che *perdono la loro atarassia nelle sofferenze*. E, avendo presente l' ideale degli esseri perfetti e beatissimi,[286] li ammonisce ad allegrarsi con gioiosi banchetti in pienezza di riso [287]

---

[280] Vedi pap. 1232, fr. 8, col. I, e il mio studio in *Rivista di Filologia classica*, 1915, p. 538 sgg. Nel tradurre il testo tengo presente la nuova pubblicazione di esso (con studio del papiro e con integrazioni sue e mie) del Vogliano, op. cit., p. 70 sgg., indicando i luoghi in cui dissento da lui.

[281] Vedi qui, pp. 10 ; 23.

[282] *Κενολογεῖν* : per le *κεναὶ φωναί*, più volte richiamate da lui e da Epicuro a proposito della polemica riferentesi a questa lettera, vedi pp. 10 e 17.

[283] *Ἀλαζονεύεσθαι*, nota che è la stessa espressione usata da Plutarco nel citare il frammento dell'*ὑβρίζειν*, pertinente a questo scritto e a questa polemica, vedi qui, p. 10 ; nota anche come questa espressione rispondesse al carattere di orgoglioso disdegno proprio di questa lettera di Epicuro ; vedi infatti qui, pp. 10 ; 15 sgg. I due passi di Plutarco del resto furono già uniti dall' Usener stesso nel fr. 600.

[284] *Γελᾶν* ; v. l'espressione *γελανῶς* nel testo di Filodemo che citeremo.

[285] *Ἐν ταῖς ὑπερβολαῖς τοῦ περὶ τὸ σῶμα νοσήματος* ; per la frase, riferentesi a questo scritto di Epicuro, a cui appartiene il fr. 448, tradotto a p. 23, e riportato da Plutarco stesso con quella formula caratteristica, vedi qui sopra.

[286] Che con tale espressione *ἀρίστων καὶ μακαρ. φύσεων* Epicuro designasse gli dèi, feci vedere già nel mio articolo citato, p. 539, vedi fr. 387 ; Epic., *Ad Erod.*, 78, ecc.

[287] *Εὐωχ[εῖσ]θαι αὐτοὺς γελανῶς καὶ τοὺς ἄλλους* : il Vogliano pubblica ora invece il testo così, *εὐωχ. αὐτοὺς ⟨καί⟩ γελᾶν ὡς καὶ τοὺς ἄλλους*, con struttura implicata e con l'aggiunta di un ⟨*καί*⟩ che non c' è nel papiro, annotando

essi stessi e gli altri, fra cui primieramente tutti quelli di casa, senza pur trascurare per nulla, fra gli estranei, coloro i quali *siano in benevoli rapporti con lui e con i suoi amici.* E li ammonisce che il far ciò non deve essere un cercare il *favor popolare*, secondo la *brama di popolarità* propria di una *vacua ossequenza ai gusti del pubblico, e di chi è ignaro della sana filosofia della natura*,[288] ma un mirare sempre a raggiungere il fine prescritto dalla natura, serbando fida memoria di tutti quanti *abbiano animo benevolo verso di noi*, affinchè compiano quei *rituali banchetti*[289] doverosi da celebrarsi in onore della pienezza della felicità raggiunta, da coloro che con lui filosofeggiano ».

I sicuri e così abbondanti riferimenti agli altri passi, da noi messi in luce, di questa polemica e della nostra lettera (tanto più significativi, perchè ricorrenti in così poche linee) dovrebbero già essere stati sufficienti a provare che Filodemo si riferisce a quello scritto di Epicuro, ove egli esortava i discepoli ad imitarlo nella coraggiosa e lieta sopportazione dei mali, e a celebrare quei lieti banchetti che egli si inorgogliva di aver pur sempre celebrati insieme con i suoi fidi (come ci dice Plutarco stesso, vedi p. 29) nelle sue malattie. Ed è pure assai significativo, che più volte, in quelle poche linee si prenda cura di distinguere dai malevoli quanti *sono mossi da sentimenti benigni* verso Epicuro ed i suoi ; ciò che deve certamente aver fatto Epicuro in quello scritto polemico contro i suoi avversari. Ma in verità di questa appartenenza della testimonianza di Filodemo alla polemica contro Timocrate e la scuola avversaria e allo scritto di Epicuro che stiamo ricostruendo potremo dare anche più preziose conferme.

(p. 127) : « Olim *γελανῶς* scripsi, quod est nimis poetica ratione usurpatum et parum atticae dictioni accommodatum ». Ma che si debba veramente leggere *γελανῶς*, come avevo letto nel mio studio della *Rivista di Filologia*, è provato dal mancare nel papiro il *καί*, che il Vogliano è costretto ad introdurre ; per di più vedremo come appunto le ragioni linguistiche ci mostrino essere *γελανῶς*, non solo la lezione genuina, ma un preziosissimo indizio del tempo e dell'occasione in cui Epicuro scrisse lo scritto a cui Filodemo si riferisce.

[288] *Οὐ γὰρ δημαγωγήσειν τοῦτο πράττοντας τὴν κενὴν καὶ ἀφυσιολόγητον δημαγωγίαν* : per il *δημαγωγεῖν*, rimproverato appunto da Plutarco ad Epicuro in questa polemica, e per la risposta di Epicuro, vedi qui, p. 10 ; cfr. p. 50 sgg. Quanto all'*ἀφυσιολόγητον* vedi pure le testimonianze che si riferiscono precisamente a questa stessa polemica a p. 12 e n. 235. Per la lezione cfr. il mio studio citato, p. 541.

[289] *συν[γκαθ]αγίζωσιν τὰ ἐπρὶ τῇ ἑαυ[τοῦ* (cfr. l. 11 sgg.) *μ]ακαρίᾳ συ[μφι]λοσ[ο]φοῦ[σι καθ]ήκοντα* (secondo mie parziali integrazioni date in loc. cit., p. 239). Per l'interpretazione di questa frase e i riferimenti alla nostra polemica, vedi qui, p. 44.

Sono a questo proposito degne di particolare esame le ultime linee, che non mi risulta sieno state ancora spiegate da altri. Esse ricevono infatti il migliore commento interpretativo anzitutto da una testimonianza della polemica antiepicurea, mancante agli *Epicurea* dell'Usener, da me messa in luce altrove,[290] in un frammento del comico Damosseno (fr. 2 K.). Ivi il comico greco finge che un povero cuoco epicureo abbia dilapidati i pochi suoi quattrini nei rituali banchetti in onore di Epicuro. E per indicare questi banchetti adopera appunto l'espressione *καθήγισα*, da nessuno spiegata prima adeguatamente e che io feci vedere essere il termine tecnico usato da Epicuro stesso nel suo testamento (§ 16 sgg.), per indicare quei rituali banchetti da lui già celebrati *regolarmente quando era ancora in vita*, in onore di suo padre, di sua madre, dei fratelli e di se stesso nel giorno della nascita, insieme a coloro che con lui filosofavano (*συμφιλοσοφούντων*).

Il ricorrere presso Filodemo, sia lo stesso verbo (*συγκαθαγίζειν*) sia la medesima espressione *συμφιλοσοφοῦσι*, ci dice chiaramente trattarsi di una risposta a quella polemica avversaria rievocata malignamente pure dal comico Damosseno. Il rapporto con il passo polemico di Damosseno è tanto più importante, se si osserva, come non solo la polemica di Timocrate contro Epicuro lasciò altre tracce (che metteremo in luce più oltre) nella commedia, ma che Damosseno non si accontenta di mettere in rilievo solamente questo elemento parodico, ma, oltre a deridere l'epicureismo *quale dottrina di voluttuaria arte di lauti e dispendiosi banchetti* (riprendendo la stessa calunnia di Timocrate e della scuola contro cui polemizza Epicuro in questa lettera), fa anche la parodia di un'altra delle più sottili e meno note dottrine di Epicuro, quella cioè della *καταπύκνωσις τῆς ἡδονῆς*,[291] da Epicuro espressa nella *Massima capitale* IX ; massima che vedremo essere stata formulata da Epicuro in lotta contro la scuola platonico-peripatetica. Orbene la stessa dottrina forma oggetto di derisione anche da parte di Alcifrone (*Epist.*, III, 55 = Fr. Epic., 432) *il quale ci ha appunto conservata una preziosa testimonianza sulla polemica di Timocrate* da lui nominato espressamente (Epic., fr. 145). E ancora : Damosseno deride il *Canone* di Epicuro, allo stesso modo di Alcifrone

---

[290] Vedi il mio studio *Sopra un frammento del comico Damosseno*, in *Rendic. del Reale Ist. Lombardo di scienze e lettere*, 1917, p. 286 sgg. L' Usener toglie da Damosseno solo i versi che parlano del *Canone*, p. 104, 15.

[291] Vedi il mio art. cit. sopra e il frammento di Damosseno, v. 61 sgg.

in quella stessa lettera ove ci riferisce la polemica di Timocrate (IV, 17, 2 = fr. Epic., p. 70; cfr. p. 104, 16; 105, 3).[292] E altresì Damosseno satireggia Epicuro perchè dichiara essere la natura *ἀρχέγονον* dell'arte, dottrina che era oggetto di aspra contesa fra Epicuro e l'Accademia platonica, la quale dichiarava con Platone, essere *empia ed atea* quella teoria di Democrito (e poi di Epicuro) secondo cui l'arte vien dopo la natura e non la precede cronologicamente;[293] e la medesima dottrina è satireggiata da Alcifrone *nella stessa lettera in cui deride anch'egli la dottrina epicurea, parodiata da Damosseno, della καταπύκνωσις τοῦ ἡδομένου.*[294]

Tutte queste prove dovrebbero bastare a dimostrare che Epicuro, in questa bella testimonianza riferitaci da Filodemo, rispondeva veramente alla polemica di Timocrate e della scuola avversaria. Ma ne abbiamo per fortuna un'altra ancora più sicura. Infatti Eliano, in quel medesimo passo da cui abbiamo desunte alcune delle più in-

---

[292] Che il *Canone* di Epicuro fosse oggetto della polemica platonico-peripatetica e si accusasse Epicuro di avere in esso plagiato il *Tripode* di Nausifane (donde la risposta di Epicuro in questa nostra lettera, vedi 1934, p. 252) risulta da Diogene Laerzio, da Cicerone e da Plutarco, vedi *Epicurea*, p. 104, 15 sgg. Si noti, *ed è assai importante*, come il *Canone* di Epicuro dovette essere una delle prime opere di Epicuro, ciò che aveva già congetturato lo Hirzel, perchè in esso manca, fra i criteri del vero, l'*ἐπιβολὴ τῆς διανοίας*, aggiunta poi (l. 9) da Epicuro (vedi la nota dell' Usener a p. 105). Ora sappiamo essere stato anteriore a quest'epistola.

[293] Vedi Plat., *Legg.*, 889 B-892 B, e il mio studio in *Annali*, 1933, p. 281 sgg. Il passo di Platone spiega ora assai bene, perchè l' interlocutore del cuoco epicureo in Damosseno, a sentir dire da lui *ἡ φύσις πάσης τέχνης ἀρχέγονόν ἐστι*, si scandalizzi, come di una grave eresia ed empietà, e risponda « *ἀρχέγονος, ὦλιτήριε* ». Vedi i vani tentativi di spiegare questi versi fatti dal Kock in *Rhein. Mus.*, 1888, p. 629. Vedi anche le mie osservazioni nello studio sopra citato, ove neppur io avevo scorto il vero, pure avvicinandomi alla giusta spiegazione. Nota come Epicuro polemizzasse contro il primo Aristotele del *De philosophia*, per dimostrare che il mondo non è opera di *arte* divina, e che la natura agisce senz'arte; vedi il mio studio degli *Annali*, 1933, p. 350 sgg., dottrina che anche il primo Aristotele dichiarava atea. Per la polemica di Epicuro contro questa dottrina dell'Accademia sulla priorità dell'arte, vedi la testimonianza di Epicuro da me messa in luce sopra, 1934, p. 53 sgg., vedi ivi n. 146.

[294] Vedi Alcifrone, III, 19, 9 [= III, 55, 9]: *ἀρχὴν γενέσεως εἶναι τὴν φύσιν* (il passo sulla *καταπύκνωσις* è nel § 8 che precede immediatamente), già il Kock, nell'articolo citato sopra, aveva posto in confronto questo luogo di Alcifrone con quello di Damosseno, senza però riescire a spiegarlo adeguatamente.

teressanti attestazioni delle insinuazioni di Timocrate e dei loro riflessi polemici presso la scuola platonico-peripatetica (vedi qui, p. 4) — dopo avere anch'egli, come Plutarco, ricordate le malattie di Epicuro e dei suoi fratelli e le loro miserevolissime morti — lo accusa ancora di aver stabilito quei rituali banchetti, in onore proprio e dei discepoli, qui da Filodemo ricordati con onore e da Damosseno derisi; e si serve anch'egli dello stesso verbo (*ἐναγίζειν*), usato non meno da Filodemo che da Damosseno.[295] Non vi può essere dunque dubbio che Filodemo ci conserva una preziosa testimonianza di questa polemica, e che essa facesse parte della nostra epistola.

Che poi questa testimonianza di Filodemo si riferisca veramente alla *Lettera ai filosofi di Mitilene*, si può accertare ancora con un interessante dato linguistico. Il vocabolo *γελανῶς*, usato da Filodemo per indicare quell'epicureo riso nelle malattie, a cui allude Plutarco, non è attico nè ionico, nè formato secondo le leggi fonetiche dell'attico e dell'ionico, bensì secondo quelle dei dialetti dorici ed eolici.[296] Di

---

[295] Eliano cita le prescrizioni del testamento di Epicuro; ma noi sappiamo, appunto da ciò che ci dice Epicuro nel suo testamento, che quell'uso dei banchetti rituali era stato da lui praticato continuamente nella sua vita. È chiaro dunque che gli avversari ripresero l'accusa dopo la morte di Epicuro. Del resto dal frammento di Filodemo tradotto sopra è chiaro (l. 11 sgg.) che Epicuro dava quelle prescrizioni ai suoi discepoli quando ancora duravano le lotte contro di lui vivo e la sua scuola, e quasi certamente, ai discepoli lasciati a Mitilene, in mezzo alle inimicizie della scuola avversaria. E che Timocrate dovesse riferirvisi, nelle insinuazioni a cui risponde Epicuro nella nostra epistola, appare dalla maligna ripresa di questa insinuazione da parte del comico Damosseno. Per di più è chiaro anche, da quello che ci dice Diogene Laerzio, X, 6, che Timocrate si riferiva a tali rituali adunanze di amici: vedi infatti le parole *τὰς νυκτερινὰς ἐκείνας φιλοσοφίας καὶ τὴν μυστικὴν ἐκείνην συνδιαγωγήν*. Che tali banchetti non dovessero essere fatti di giorno si rileva dall'accusa mossa da Epicuro a Nausifane in questa nostra lettera delle *ἡμεροκωμίαι* insieme con i discepoli (vedi *Pap. erc.*, 1005, fr. 24, in Crönert, op. cit., p. 174); accusa che egli non avrebbe fatta, se lo stesso uso avesse adottato anche lui. Nota anche come tali cose dicesse Timocrate per spiegare la sua secessione dalla scuola di Epicuro, secessione avvenuta prima che Epicuro scrivesse la nostra lettera, e nel periodo dell' insegnamento a Lampsaco. La testimonianza di Damosseno si scorge così essere tanto più preziosa, come pure quelle di Eliano e di Filodemo, e si veggono sempre più sicuri i rapporti fra la lettera di Epicuro e quella polemica. Vedi anche fr. 124 sugli arcani (*κρύφια*) della scuola di Epicuro rivelati da Timocrate, che non debbono essere altro se non questi.

[296] Vedi, per *γελᾱνής* (Pind., *Ol.*, V, 2; *P.*, IV, 181) e il suo rapporto con i dialetti non ionico-attici, Wackernagel, *Vermischte Beitr. z. gr. Sprachkunde*, p. 7; cfr. *σαφᾱνής* non ionico-attico e ionico-attico *σαφηνής*; *προσ-*

questa singolarità non si vedeva sinora la spiegazione, onde il Vogliano si era indotto, per farla scomparire, a correggere il testo del papiro, introducendo un *καί* nel papiro inesistente, ottenendo anche una costruzione implicata. Ma ora è chiaro essere *γελανῶς* l'espressione sicuramente genuina, essendo questa particolarità linguistica una delle migliori prove dell'aver Filodemo presente l'*Epistola ai filosofi di Mitilene*, scritta da Epicuro dopo la permanenza di alcun tempo nell'*eolica* Mitilene e indirizzata ai suoi *eolici* discepoli, a cui quel vocabolo era familiare.

E poichè abbiamo già dimostrato [297] come in altri passi di questa lettera siano rimasti chiari riflessi dialettali delle regioni in cui Epicuro dimorò in quel tempo, allo stesso modo che simili riflessi furono già messi in luce dagli studiosi negli scrittori greci i quali più viaggiarono (come ad esempio in Erodoto e in Senofonte), è ormai palese come tutte le testimonianze che ci hanno concesso di ricostruire questo scritto di Epicuro, siano tra loro singolarissimamente solidali e concordi, non solo nei loro elementi teoretici, polemici, biografici, storici, ma persino (cosa ben più sottile e impreveduta) nei loro caratteri linguistici e stilistici.

Di ciò avremo del resto subito una probabilissima bella conferma. A questo proposito sarà utile prendere in esame una serie di frammenti di Epicuro, mancanti pur essi agli *Epicurea* dell' Usener, perchè ritrovati più tardi nell' iscrizione dell'epicureo Diogene di Enoanda, il quale li considerò tanto importanti da farli incidere nella pubblica piazza della sua città, di seguito a quelle *Massime capitali*, contenenti il vangelo dell'epicureismo, formulate da Epicuro, come dimostrammo, in polemica con la scuola avversaria.

Eccoli qui tradotti : [298]

I. « Dei dolori i massimi non posson durare lungamente : perchè, o rapidamente, ponendo fine alla vita, pongono fine a sè medesimi, o digradano dall'estremo spasimo ».

ἀνής e *προσηνής* ecc. Che precisamente in questa polemica fosse rimproverato Epicuro di impurità di lingua, sappiamo da Sesto Empirico (*Adv. math.*, I, 1) il quale ci riferisce poco dopo il fr. 114 della nostra lettera ; vedi anche Alcifrone, IV, 17, 5 [= II, 2, 5], il quale *nella lettera in cui ripete le accuse di Timocrate* (vedi ivi, § 10 e Usen., fr. 145), rimprovera Epicuro di usare parole *non attiche*; anche in questo punto dunque tutte le testimonianze collimano.

[297] Vedi 1934, p. 236 e qui, p. 20 nota.

[298] Vedi Diog. Oen., fr. LVI sg. ; LVIII ; LXI William, p. 54 ; cfr. p. 51. L'ordine di queste massime è incerto, come nota il William (p. 54). Io perciò

II. « Gridare ' ahimè ', cedendo allo strazio dei mali, è cosa cui ci costringe la natura ; ma continuare a lamentarci perchè tra i sani e felici non possiamo godercela [deriva da vana opinione] ».

III. « L'essenziale per la felicità è la nostra condizione intima (*διάθεσις*) di cui siamo padroni noi. Grave cosa è la milizia e soggetta al comando altrui : la vita di chi si occupa di eloquenza e di retorica (*ῥητορεύειν*) è piena di passioni e di turbamento, per la preoccupazione di persuadere gli altri. Perchè dunque ricerchiamo ansiosamente ciò che è in arbitrio altrui (*οὗ τὴν ἐξουσίαν ἔχουσιν ἄλλοι*) ? ».

IV. « Nulla è più fecondo di serenità spirituale (*εὐθυμίας*), come il non darci molto d'attorno (*ὡς τὸ μὴ πολλὰ πράσσειν* !) e non sobbarcarci ad occupazioni ardue e fastidiose e non sforzarci oltre il nostro potere ; poichè queste cose tutte producono turbamenti alla natura umana ».

Le due prime sentenze abbiam già visto (pp. 23 e 26) dover far parte, con massima probabilità, di questa nostra lettera ; giacchè sono parafrasate da Seneca in quella sua epistola in cui deve aver presente questo scritto di Epicuro. Vien naturale di domandarci, se non vi appartengano anche le altre. Ed in verità sarà veramente dovuto a puro caso che nella III si parli di occupazioni contrarie a felicità e sconvenienti ad un filosofo ; tema che (come quello delle malattie trattato nelle due massime precedenti) era argomento fondamentale della nostra lettera *Sulle occupazioni indegne di un filosofo* ? E sarà ancora dovuto a un puro caso il nominarsi qui, tra queste occupazioni, proprio quelle due, *la milizia e la retorica*, che Epicuro in questa lettera rimproverava a Nausifane e al primo Aristotele (1934, p. 257 sgg.) di avere esercitate ? E sarà finalmente sempre una mera coincidenza che nella fine di questa stessa sentenza si condanni ciò di cui *ἐξουσίαν ἔχουσιν ἄλλοι*, sapendo noi che Filodemo nella testimonianza di questa nostra epistola, messa in luce sopra (1934, p. 298), ci attesta aver detto Epicuro di non aver voluto, *al contrario dei suoi avversari*, essere *ὑπ'ἐξουσίας* di nessuno ?

Anche qui dunque tante coincidenze, e così significative, in un frammentino di qualche linea, paiono veramente troppo singolari, per essere meramente casuali. E a persuaderci che anche questi due ultimi frammenti appartengano a quella polemica, e con ogni proba-

---

le ho disposte diversamente dal William, in modo che risultino connesse quelle che *per ragioni interne*, oltre che per quanto sappiamo della nostra lettera, dovevano essere connesse.

bilità a questo scritto epicureo, tanto famoso da parer degno di essere spogliato per una raccolta di sentenze da scolpirsi sulla pubblica piazza in seguito alle *Massime capitali*, potrà contribuire lo studio del quarto. Tale frammento (che tratta esso pure delle occupazioni indegne di un saggio) si può infatti dimostrare ad un attento esame far parte di un'opera di Epicuro scritta nel primo periodo della sua vita, quando egli era nella Jonia, ove questa polemica sorse.

Anzitutto il termine con cui è qui designata la serenità spirituale propria del saggio è *εὐθυμία*, vocabolo che Epicuro non usa mai nei frammenti che contengono sue dirette parole, nè nelle massime, nè nelle lettere; essendo *ἀταραξία* il termine epicureo corrispondente. Ciò che è assai significativo, perchè noi sappiamo essere *εὐθυμίη* il termine tecnico dell'ionico Democrito, il maestro spirituale di Epicuro, il quale nella prima giovinezza si chiamava da sè democriteo. E *Περὶ εὐθυμίης* era il titolo dell'opera fondamentale dell'etica di Democrito.

D'altra parte in questo frammento è certamente un'eco non scorta sinora di un passo famoso di Democrito, fr. 3 D.: *τὸν εὐθυμεῖσθαι* (cfr. Epic. *εὐθυμίας*) *μέλλοντα χρὴ μὴ πολλὰ πρήσσειν* (cfr. Epic. *μὴ πολλὰ πράσσειν* sic).... *μηδὲ ἄσσ'ἂν πράσσῃ, ὑπὲρ δύναμιν αἱρεῖσθαι τὴν ἑωυτοῦ* (cfr. Epic. *μηδὲ παρὰ δύναμίν τι βιάζεσθαι τὴν ἑαυτοῦ*).

Nè meno significativo è l'usar qui Epicuro la forma ionica *πράσσειν*, invece dell'attica *πράττειν*, con una di quelle singolari risonanze dialettali dimostrate da noi essere proprie dei frammenti che per altre ragioni debbono attribuirsi a questa nostra epistola; come in un altro frammento (471), avente singolari attinenze con l'argomento di questa lettera, usa l'ionismo *πυρέσσοντες*, che ci è ivi dato dai codici e dovrà ormai essere posto nel testo.

Argomenti tutti che ci inducono a credere essere veramente anche il quarto di questi frammenti tolto, non meno degli altri, da questa nostra lettera.

Si noti, d'altra parte, che questi frammenti hanno un austero carattere ammonitore, e sono evidentemente rivolti a molte persone, come indicano le forme dei verbi al plurale che appaiono nel testo greco nel secondo e nel terzo, e paiono perciò anche più appropriati a questa lettera, in cui Epicuro ammoniva i suoi antichi discepoli di Mitilene, allorchè temeva fossero fuorviati dalla scuola avversaria.

Nell' iscrizione di Diogene di Enoanda è scolpito in questa sezione un altro frammento di Epicuro che potrebbe appartenere anch'esso a questa polemica, trattando certamente di argomenti da noi delibati sopra a questo proposito, benchè non vi sieno così forti ra-

gioni, come per gli altri, per crederlo ad essa pertinente. Lo do qui tradotto, perchè potrà ora essere integrato persuasivamente nella sua prima parte, lasciata lacunosa dal William, e perchè ci potrà suggerire utili considerazioni.

« Non è possibile, senza lo studio della filosofia naturale, determinare (*οὐκ ἔστιν ἄνευ φυ]σιο[λογίας ὁρί]σαι*)[299] quali fra i desiderii sieno naturali e quali vani.

Non la natura, invero, unica per tutti gli esseri, fece gli uomini nobili e ignobili,[300] ma le azioni loro e *disposizioni* (*διαθέσεις*) ».

Questo frammento appartiene certamente a quella parte dell'etica di Epicuro, ove, come dimostrai, egli desume da Platone e dall'Accademia la teoria dei desiderii e del *ὅρος*, per superare le critiche da essi mosse all'edonismo volgare. E ci richiama un altro passo di Epicuro che ci sarà utile riferire qui, per mostrare come la mia integrazione debba cogliere nel segno e determinare la vera lezione e il valore di un altro assai importante frammento di Epicuro:

Fr. 548: « Non danno felicità nè beatitudine abbondanti ricchezze, o posizione insigne e influente, o cariche (*ἀρχαί*), o potenza; ma invece l'arte di non soffrire (*ἀλυπία*) e avere affetti miti e quell'*attitudine spirituale* (*διάθεσις*) che determini quale sia *il limite prescritto da natura* (*τὸ κατὰ φύσιν ὁρίζουσα*) ».

Anche qui ritorna il concetto della *διάθεσις*, ed è posto in dipendenza con il limite dei desiderii, ed in opposizione all'ambizione e all'attitudine volgare. Ed è pure in questo passo un'eco della polemica di Epicuro contro i filosofi della scuola avversaria, ricchi e potenti, per cariche e influenze politiche, non meno dell'orgoglioso vanto di non voler ricercare quei beni che non danno la felicità e obbligano il filosofo a occuparsi di ciò che egli ritiene alieno alla filosofia.[301] Una

---

299 Per la mia integrazione cfr. il fr. 548 citato qui sotto, *τὸ κατὰ φύσιν ὁρίζουσα*, cfr. *κ. δ.* V: *οὐκ ἔστι ἄνευ κτέ*; XII *οὐκ ἦν ἄνευ φυσιολογίας κτέ*. Per l'appello alla *φυσιολογία* in questa nostra lettera, vedi i frequenti passi citati sopra.

300 Vedi l'allusione ai volghi nei passi che citeremo dopo.

301 Cfr. *Sent. Vat.*, 81: « Non scioglie il turbamento dell'anima, nè produce gioia che valga, massima ricchezza, nè onore e ammirazione *presso i volghi παρὰ τοῖς πολλοῖς τιμὴ καὶ περίβλεψις*), nè altro che derivi da cause *non commisurate al limite naturale dei desiderii* (*παρὰ τὰς ἀδιορίστους αἰτίας*: cfr. *ὁρίζουσα*; *ὁρίσαι*). Vedi anche l'ultimo dei frammenti (LX) di Epicuro contenuto in questa sezione dell'iscrizione di Diogene di Enoanda da cui abbiamo tolti gli altri cinque: « Agli uomini non più giova ricchezza *oltre il limite di natura*, che l'acqua ad un vaso pieno. Entrambe infatti non possono se non

nuova risonanza di questa polemica è senza dubbio in quest'altra delle *Sentenze Vaticane*, da cui abbiamo già tolte varie massime ad essa polemica pertinenti.

Sent. Vat. 67 : « Una vita *libera ed indipendente* non può procurarsi abbondevoli ricchezze ; perchè questo non è agevole *senza servilità* (*θητείας*) *verso le folle o i potenti* (*ὄχλων ἢ δυναστῶν*), ma tutto quanto le è necessario, con assidua copia, da sè si acquista ».

Ritorna qui il ricordo delle *folle* e dei *potenti* che avevano scacciato Epicuro da Mitilene ; onde abbiamo in questa sentenza il miglior commento di quell'affermazione di Filodemo (riferentesi alla nostra lettera), circa il non essersi voluto all'arbitrio delle folle e dei potenti piegare Epicuro.

Quanto qui è detto, e i ripetuti richiami alla *διάθεσις* del saggio, rispetto a quella volgare, in questi frammenti e nell'altro conservatoci da Diogene di Enoanda e da me tradotto sopra (p. 48), ci consentiranno di ristabilire la vera lezione, alterata dall' Usener, di un altro importante frammento di Epicuro, di cui possediamo il testo greco e l'elegante traduzione di Seneca :

Fr. 187 : « *Οὐδέποτε ὠρέχθην τοῖς πολλοῖς ἀρέσκειν· ἃ μὲν γὰρ ἐκείνοις ἤρεσκεν, οὐκ ἔμαθον· ἃ δ' ἤδειν ἐγώ, μακρὰν ἦν τῆς ἐκείνων διαθέσεως* ».

Seneca, *Ep.* 29, 10 : « Nunquam volui populo placere, nam quae ego scio, non probat populus ; *quae probat populus*, ego *nescio* ».

Negli *Epicurea* dell' Usener l'ultima parola del testo greco è *αἰσθήσεως*, invece di *διαθέσεως* del codice del gnomologio di Maximus Abbas, il quale ci ha conservata questa sentenza al pari del gnomologio parisino 1168, ove la lezione *δισθέσεως* è certamente un mero errore di scrittura per *διαθέσεως*, come prova anche l'*ε* dopo il *ϑ* che l' Usener è costretto a correggere pur esso. Che si debba ristabilire la lezione manoscritta *διαθέσεως*, non vi può essere dubbio, dopo la lettura dei frammenti citati sopra.[302] E del resto la traduzione di Seneca, « quae *probat* populus », dice chiaro come Epicuro parlasse veramente di una *attitudine* del popolo amaramente sperimentata a sè ostile, quando

---

traboccare fuori. Noi possiamo guardare senza turbamento ciò che gli altri posseggono e godere *più pure gioie* di quelle che essi godono [per la polemica di Epicuro contro l'Accademia a proposito dei *piaceri puri*, vedi 1934, p. 234 sgg.], perchè siamo liberi dalle loro competizioni e ansie ».

[302] La falsa correzione dell' Usener *αἰσθήσεως*, è conservata anche dal Bailey e dagli altri che riproducono questa massima, e secondo essa avevo io pure tradotto nel mio *Epicuro*.

le folle gli si rivolsero contro a Mitilene, e non di una semplice mancanza di *αἴσθησις* verso di lui e la sua filosofia.

In tal modo, anche questo passo, ristabilito a giusta lezione, prende una nuova vita e nuova eloquenza di commossa umanità, e ci richiama al drammatico episodio della vita di Epicuro che ci è stato concesso di rivelare, e a questa polemica a cui deve direttamente o indirettamente appartenere tale frammento, posto anche dall' Usener fra quelli delle lettere di Epicuro, per essere riferito da Seneca il quale ha dinanzi le lettere di Epicuro e, come dimostrammo, in particolare questa nostra *Ai filosofi di Mitilene.*

Ai suoi nemici, che, nella polemica a cui Epicuro in questa lettera risponde, lo chiamavano espressamente ignorante, *ἀμαθής*,[303] egli qui orgogliosamente risponde essere egli sì *ἀμαθής*, ma solo di ciò che alle folle piace, non già di quanto rende felice il saggio, e costituisce la sola scienza da lui pregiata e ritenuta degna di un filosofo.

ETTORE BIGNONE.

---

[303] Vedi 1934, p. 250 sgg.

UN POETA CRETESE DEL SECOLO XV: STEFANO SACHLIKIS.

NOTA PRELIMINARE.

Per le citazioni, d'ora innanzi, è necessario chiarire il senso dei riferimenti da me usati:

I) *γραφαὶ καὶ στίχοι καὶ ἑρμηνεῖαι Στεφάνου τοῦ Σαχλήκη.*

1) Ed. pr. E. Legrand, Paris, 1871 (dal solo cod. *P*): vv. 368 = *I L.*
2) Ed. G. Wagner, *Carmina graeca medii aevi*, Lipsiae, 1874, pp. 62-68 (dai codici *PM*): versi 367 (+ la redazione differente del cod. *M* per i vv. 336-65) = *I W.*
3) Testo della mia edizione (ancora manoscritta), dai codici *PMN* (Neapol. Borbon. gr., *II AA 9*): versi 496 = *I C.*

II) *γραφαὶ καὶ στίχοι καὶ ἑρμηνεῖαι, ἔτι καὶ ἀφηγήσεις κυροῦ Στεφάνου τοῦ Σακλήκη.*

1) Ed. pr. Wagner, op. cit., pp. 69-105 (codici *PM*: ma *M* manca dei vv. 1-203): versi 712 = *II W.*
2) Ed. D. Papadimitriu, col titolo *Ἀφήγησις παράξενος τοῦ ταπεινοῦ Σαχλήκη (τοῦ ἐν Κρήτῃ)*, dal cod. *N*: versi 908. Il Papadimitriu propone di chiamarla *Sachl. III*, cioè la considera come una cosa del tutto diversa da *II W*: poichè però essa non è che una redazione parallela di *II W*, più ampia, ma concordante con quella in alcune parti, è opportuno indicarla con *II P.*
3) Testo della mia edizione manoscritta dal cod. *N* (ma con integrazioni da *II W* e *II P*): versi 1285 = *II C.*

Ossia, riassumendo:

	ed. L	*ed. W*	*ed. P*	*ed. C*
Carme I vv.	368	367	—	496
Carme II vv.	—	712	908	1285

I.

Per il caratteristico rilievo della sua persona artistica e morale e per il posto che la sua opera occupa in quel periodo che segue immediatamente alla caduta di Costantinopoli — e che segna una importante fase di passaggio dalle ultime vestigia di una letteratura classicheggiante alla formazione di una letteratura aderente, anche nella forma, alla realtà ed alla vita del tempo — ci è parso che la figura di Stefano Sachlikis, malandrino, moralista e poeta, fosse ancora meritevole di uno studio più attento e più completo delle solite scarse notizie, che sogliono darne le storie della letteratura greca medievale e moderna.

Vero è che fin dal 1896 il Papadimitriu, nel pubblicare dal cod. *N* una nuova redazione del secondo poema (*II P*), vi aveva aggiunto un ampio, esauriente, esatto studio critico sul poeta e sulla sua opera, che rimane fondamentale per chiunque si occupi del nostro Stefano, e che è quanto di più utile su di lui abbia prodotto la filologia moderna. Ma, a parte il fatto che i quasi quaranta anni trascorsi da quell'opera ne rendono necessaria una revisione, bisogna anche dire che quel libro, praticamente per quanto del tutto immeritamente, ha avuto scarsa risonanza e quasi nessuna efficacia: sia perchè è divenuto quasi introvabile sul mercato (in Italia non ne esiste una sola copia in tutte le biblioteche, ed io stesso, per procurarmela, ho dovuto cercare per più di un anno); sia per il fatto di essere scritto in russo, che non è certo lingua di comune nozione nemmeno fra i bizantinisti.[1] Se si aggiunga poi che il Papadimitriu, pur avendo nella sua opera risoluto ed avviato alla soluzione molti problemi, altri ancora ne ha lasciato insoluti, parrà senz'altro giustificata questa ricerca, della quale espongo i risultati.

---

[1] All'amico mio carissimo, prof. Giovanni Calabritto, titolare di lingua italiana nel Liceo di Governo in Valletta (Malta), devo la traduzione di una parte notevole del volume, e gliene rendo qui pubbliche grazie: alla traduzione del rimanente ho provveduto io stesso, come meglio, o come meno peggio ho potuto, alle prese con una lingua per me finora nuova. Il titolo completo del volume è il seguente: *Stefano Sachlikis ed il suo poema «Ἀφήγησις παράξενος». Ricerca di C. D. Papadimitriu, libero docente dell'Università imperiale della Nuova Russia, con appendice di un glossario greco-russo, di due tavole fotografiche* (del cod. Nap. *II AA 9*, fol. 1^{r} = *IIP* 1-23, fol. 6^{v} = *IIP* 302-28) *e di parerga critici* (ad alcuni luoghi euripidei: pp. 1-24, in fondo al volume, con nuova numerazione). Odessa, Tipografia Economica, Via della Porta, n. 43, 1896 (in russo): pp. 256 + 2 tav. fot. f. t. + pp. 1-24.

Essa è nata, anche per me, come complemento necessario ad una nuova edizione delle poesie di Sachlikis, che, per l' interessamento del prof. Silvio Giuseppe Mercati, spero di veder fra poco pubblicata, insieme con altri carmi greci medievali, negli *Studii Bizantini*. Anche io ho utilizzato il cod. *N*, in base al quale il Papadimitriu diede fuori la nuova redazione (*II P*) del secondo carme: e le ragioni, che sopra ho esposto riguardo allo studio critico, valgono anche per l'edizione di *II P*, poichè io credo di essere giunto, mediante la comparazione dei mss., a dare una redazione del carme, che, se non è la definitiva, molto vi si avvicina; e che ad ogni modo, di fronte ai 908 versi di *II P*, raggiunge nel mio testo i 1285 versi, ossia si presenta praticamente come nuova, non solo per l'estensione complessiva, ma anche per una infinità di particolari. Ma lo stesso cod. *N*, oltre *II P*, contiene anche il *carme I*, che non fu ripubblicato dal Papadimitriu, e per cui si rimane ancora alle edizioni *I L* e *I W*, le quali non conobbero il codice napoletano. Ne è venuta così la necessità, o mi è parso, di ripubblicare entrambi i carmi in questa nuova edizione, che utilizza per la prima volta (per il *carme I*) un nuovo codice, e che meglio usufruisce (per il *carme II*) il codice usato dal Papadimitriu.

Per tali ragioni, questo studio avrebbe forse trovato più opportuno luogo come introduzione alla prossima edizione. Ma poichè questa comprenderà anche opere di altri poeti, e, col glossario di cui la ho fornita, raggiunge già una mole notevole, mi è parso meglio pubblicarlo a parte.

***

Ecco intanto una esposizione cronologica della bibliografia e dei sussidî più importanti, relativi sia al testo che alla storia letteraria:

1) Il Ducange, dal cod. *P*, conobbe i due poemi, che spesso utilizzò, se pur non sempre con esaurienti spiegazioni, per il suo *Glossarium ad scriptt. mediae et infimae graecitatis*; [2] ivi, nell' *index auctorum graecorum etc.*; *auctores graeci inediti* (vol. II, col. 32), aggiunge la seguente notizia: « Stephani Sachlecis opuscula duo versibus politicis graeco-barbaris conscripta, quorum alterum inscribitur: *Γραφαὶ καὶ στίχοι καὶ ἑρμηνεῖαι, ἔτι καὶ ἀφηγήσεις κυροῦ Στεφάνου τοῦ Σαχλήκη*. Alterum eamdem inscriptionem continet, seu monita ad filium,[3] ut ab-

[2] Lugduni, 1688.

[3] Francesco è invece il figlio di un amico di Stefano: il Ducange lesse forse un po' alla svelta.

stineat a meretricibus et alea, et ne noctu vagetur. Ex codice Menteliano, nunc Regio ».

2) Pier Daniele Huetius (Huet) nelle sue *in linguam graeco-barbaram animadversiones, necnon addenda ad lexicon Patris Somaverae* (inedite, in un ms. della collezione Legrand),[4] così ne parla: « Lexicon Graecae linguae vulgaris conficere volenti ditissimam vocabulorum segetem sufficient duo Stephani cujusdam Sachlecis poemata, quae versibus graeco-barbaris conscripta Regios inter codices manent adhuc inedita ».[5]

3) Più lunga notizia ha dedicato, a Sachlikis, Adamantios Koraïs, nei *Prolegomena* al vol. II dei suoi *Ἄτακτα*, ovvero *Γλωσσογραφικῆς ὕλης δοκίμιον*, ove si legge che Stefano nacque a Cidonia (oggi *Χανέα*, *Χανία*, Canea) di Creta e visse *ἀδιστάκτως ὅτε οἱ Βενετοὶ ἐκρατοῦσαν ἀκόμη τὴν Κρήτην*.[6]

4) Un breve riassunto di questi cenni offre K. Sathas nella sua *Νεοελληνικὴ φιλολογία κτλ.*[7]

5) *Γραφαὶ καὶ στίχοι καὶ ἑρμηνεῖαι Στεφάνου τοῦ Σαχλήκη.... ἐκδοθ. ἐπιμελείᾳ καὶ διορθώσει Αἰμυλίου Λεγρανδίου, ἐν Παρισίοις*, 1871 (= *Coll. de monum. pour servir à l'ét. de la langue néo-hellén.*, n. 15): contiene *I L* con una prefazione, pregevoli note esplicative e lessicali e un *Supplement aux annotations*, *δευτέραι* (*sic*) *φροντίδες*, con le osservazioni di Gidel e Argiropulos.

6) *Carmina graeca medii aevi*, ed. Guil. Wagner, Lipsiae, in aed. Teubn., 1874: a pp. 62-68 e 69-105 contiene rispettivamente *I W* e *II W* nel solo testo con apparato critico: il glossario promesso ivi (p. VIII) non è stato pubblicato.

7) E. Legrand, *Bibliographie hellénique XVe et XVIe siècles*, vol. I (Paris, 1885), p. 246 ne ricorda soltanto il nome a proposito di Marco Defaranas; vol. II, p. 265, a proposito dei Grigoropulos: « l'effroyable

---

[4] Cfr. Legrand, op. cit., pp. 6-7.

[5] Su P. D. Huet (Cahen, 8 febbraio 1630-Paris, 26 gennaio 1721) cfr. *Nouvelle biographie générale* (Firmin-Didot, Paris), vol. 25 (1861), coll. 380-90.

[6] La notizia è trascritta dal Legrand, pp. 7-9, ediz. cit. Inutile osservare che l'*ἀδιστάκτως* del Koraïs è troppo vago, perchè la signoria veneziana su Creta durò dal 1204 al 1645 (presa della Canea; 1669 presa di Candia, difesa da Francesco Morosini, dopo un ventennale assedio da parte dei Turchi).

[7] Atene, 1868, p. 110. A questo periodo appartiene A. R. Rangabé, *Hist. litt. de la Gr. mod.*, Calman-Lévy, Paris, 1877 (= *Précis d'une hist. de la litt. néo-hellén.*, Calvary, Berlin, 1877, in 2 voll.), dove però Sachlikis non è nemmeno nominato nel capitolo dei *Poètes crétois*, pp. 15-25. Non ho potuto consultare Rangabé-Sanders.

relâchement de moeurs qui régnait alors à Venise avait, on le voit, envahi ses possessions du Levant. D'ailleurs Étienne Sachlikis, poète crétois contemporain des Grégoropoulos, nous a tracé de la vie que menaient les débauchés à la Canée, ville voisine de Candie, un tableau des plus saisissants. Le jeu, l'ivrognerie, la luxure y faisaient des nombreuses victimes ».

8) C. D. Papadimitriu, op. cit., come si è detto, rimane il lavoro fondamentale sull'argomento. La parte migliore è quella esegetica ; l'edizione non è priva di errori, di interpretazione e di stampa, di incertezze nella grafia ; il glossario, limitato alle sole parole di uso meno comune, non è affatto sufficiente. Quivi sono anche riprodotte le emendazioni già dallo stesso pubblicate in *Vizantijskij Vremennik*, I (Petersburg, 1894), 649-56.

9) K. Krumbacher-A. Ehrhard, *Gesch. d. byz. Litt.*[2], München, 1897, pp. 815-16 : brevi cenni, ma esatti e bene informati, sulla vita e le opere, con buone osservazioni critiche.

10) Brevissimo cenno in K. Dieterich, *Gesch. d. byz. u. neugr. Litt.* (= *Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen*, Bd. IV), Amelang, Leipzig, 1902, pp. 58-59.

11) Brevissimo articolo bio-bibliografico in Ul. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen-âge. Bio-bibliographie*, Picard, Paris, 1905, col. 4113.

12) Steph. Xanthudidis, *Διορθώσεις εἰς τὰ ποιήματα Στεφάνου Σαχλίκη*, in *Βυζάντιον, τόμ. α', ἐν Ἀθήναις*, 1909, pp. 341-71 : in generale buone osservazioni, derivanti particolarmente dalla conoscenza diretta del cretese.

13) Scarsi cenni in D. C. Hesseling, *Hist. de la litt. gr. mod.*, Paris, 1924 (trad. Pernot : ediz. orig. olandese 1920), pp. 4-5.

14) Discreto il breve articolo di *Θ. Παπακωνσταντίνου* in *Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*, ed. *Πυρσός*, Atene, vol. 21 (1933), p. 508, s. *Σαχλίκης Στέφανος*.

II.

Della vita di Stefano null'altro sappiamo oltre quello che si può trarre dalle sue stesse opere : delle quali l'una (*II*, nelle tre redazioni *W P C*) è interamente autobiografica ; l'altra (*I*), pur essendo di contenuto moraleggiante ed esortativo, presuppone manifestamente una esperienza diretta e contiene perciò, o conferma, qualche utile notizia sulla travagliata vita di Stefano. Da famiglia stabilita a Creta al-

meno dal principio del secolo XIII,[8] nacque Stefano in Candia,[9] intorno all'anno 1425.[10] Appena fu in età, i genitori lo mandarono a scuola; e, per un poco, le cose vanno bene e Stefano profitta delle lezioni (*II P* 30-36). Ma a quattordici anni (*II P* 37) comincia la trista sorte del poverino: marina la scuola, vaga per i vicoli della città con cattivi compagni, insomma abbandona del tutto gli studî (*II P* 37-50). E quando, poco dopo, si compie un avvenimento per lui memorabile e che doveva decidere della sua vita, quando cioè mette piede per la prima volta in un postribolo (*II P* 52), allora il suo destino

---

[8] Come appare da un documento del 1206: cfr. Krumbacher, op. cit., p. 816, 3. Il nome, del resto, sembra greco: cfr. neogr. *σάχλα, mollezza, fiacchezza*; *σαχλός* e *σαχνός, molle, fiacco, sciocco*. Che appartenesse a famiglia se non nobile, almeno di buona condizione sociale ed economica, si può arguire dalla protezione accordata a Stefano dal Governatore dell' isola e dal fatto che i genitori gli lasciarono in eredità qualcosa.... da consumare. Forse per questo l' Hesseling, op. cit., p. 4, chiama senz'altro Stefano « un gentilhomme grec ami du Gouverneur Vénitien ».

[9] Questo particolare è stato — e credo a sufficienza — stabilito dal Papadimitriu, op. cit., pp. 53-56. Egli si oppone alla congettura — dovuta a Koraïs, ma senza prove — che Stefano sia nato a Canea, e rileva invece che i più frequenti riferimenti geografici, in ambo i poemi, sono localizzati a *Κάστρον*, dove risiede il *duca* (cioè il governatore veneto, *τοῦ Κάστρου τὸ κεφάλιν*, cfr. ad esempio *II P* 26-68

λοιπὸν ἐξαναγκάστηκα καὶ ἦλθα εἰς τὸ Κάστρον πάλιν,
ηὗρα τὸν δοῦκα φίλον μου, τοῦ Κάστρου τὸ κεφάλιν

e *II P* 42, 69, 116, 124, 261), ossia alla città nota col nome medievale di *Χάνδαξ*, (veneziano: Candia), che era allora la capitale dell' isola e perciò residenza del governatore veneziano (oggi, ma con nome di origine dotta e venuto in uso soltanto a principio dello scorso secolo, *Ἡράκλειον*): della quale *τὸ Κάστρον*, cioè *la Fortezza* per antonomasia, era il nome popolare, come appare anche dal raffronto con l'*Erotokritos*, del veneziano-cretese Vincenzo Cornaro e dai cenni di Mart. Crusius, nella *Turcograecia*, p. 207.

[10] La data vuol essere soltanto approssimativa, per congettura. Anche qui, dopo le incertezze dei precedenti scrittori, il Papadimitriu, op. cit., p. 57 sgg., ha avuto il merito di stabilire, sulla base di parecchi e convincenti raffronti, che Stefano visse nella seconda metà del secolo XV, e che in *II P* 326-27

καὶ ἀπηλογᾶται ἡ μάννα της μὲ τὴν πολλὴν μανίαν,
ὡσὰν μανδᾶτον θλιβερὸν ἀπὸ τὴν Ῥωμανίαν

si allude, con tutta probabilità, alla *notizia luttuosa* della caduta di Costantinopoli (1453) come ad un avvenimento recente. Se si accetta questo dato, e se si tiene conto che *II* deve essere opera giovanile, o almeno poco lontana dagli avvenimenti narrati, si può dedurre, con qualche verosimiglianza, che Stefano sia nato appunto intorno al 1425.

è segnato: la scuola gli appare come una brutta bestia (*κακὸν θηρίον*), e Stefano scivola sempre più nella suburra del porto, fra prostitute, facchini, cantastorie, e comincia la sua educazione alla scuola.... delle meretrici (*II P* 60 *εἰς τὸ σκολεῖον τῶν πολιτικῶν*), delle quali diviene assiduo frequentatore, mentre va in giro tutta la notte per le straduzze buie della città e non si riduce a casa che al sorgere del sole (*II P* 52-70). Così, tra festini e bagordi con cattivi compagni, perde ogni dignità ed ogni freno: si rovina, si riduce a mendicare dopo aver venduto quel po' di roba che gli avevano lasciato i genitori (*II P* 85-86), e il suo ritrovo abituale diviene il postribolo, che con grossolana ironia egli chiama *τὸ μέγα μοναστῆριν* (*II P* 71-99).

Per colmo di sventura ivi incontra un giorno la Kutaghiòtena (*Κουταγιώταινα*), una vedova (*χήρα*) abbastanza scaltra, che lo rovina del tutto e lo riduce in prigione (*II P* 101-112). Uscitone, egli tenta di rifarsi una vita e fugge via dalla città e dalla mala femmina, in campagna, dove trova da fare il pastore: ma la nuova vita, faticosa e misera, fra i pastori rozzi, ubbriaconi, ladri e violenti, lo stanca presto, finchè un giorno Stefano decide di tornare in città (*II P* 113-164).

Gli sembra, allora, che la trista sorte gli lasci almeno uno spiraglio di speranza. Ritorna a *Κάστρον*, dove il duca, suo amico, gli dà un posto di avvocato. Il povero Stefano porta nel nuovo ufficio tutte le migliori intenzioni, destinate però a fallire anche questa volta, di fronte all'esempio ed ai sarcasmi dei suoi compagni di ufficio, i quali amministrano la giustizia col solo criterio di trarne il maggiore utile possibile, avidi e corrotti e sempre a caccia di doni, sgarbati ed ingiusti con i poveri che arrivano a mani vuote, ossequiosi e compiacenti con tutti coloro che.... sanno comportarsi: insomma, come dice Stefano, «ladroni ed asini» (*παγκλέφταις καὶ γαδάροι*, *II P* 349). Finchè anche Stefano, per poter vivere in pace, finisce col diventare uno dei loro (*λοιπὸν ἐγένουμου καὶ ἐγὼ τέτοιος ὡσὰν τοὺς ἄλλους*, *II P* 335), ed impara il metodo dei suoi colleghi (*II P* 265-412).

Tutto quel che rimane del carme offre poco per la biografia del poeta, poichè non contiene che, ampliati e sviluppati, i motivi già esposti: *II P* 413-83, i tormenti della prigione; *II P* 484-602, la malvagità e la voracità dei carcerieri e dei compagni di prigione; *II P* 603-811 ritorna, con maggiori particolari, sulla Kutaghiòtena e le sue degne compagne: fra le quali si distingue, come a capo della combriccola, la Pothotzutzunià (*Ποθοτζουτζουνιά*), alla quale si riferiscono i versi 812-908 *II P*.

A sua volta, *I W* 1-201 contiene delle amare considerazioni sul-

l'amicizia, che sembrano essere dettate da personale esperienza e che possono così riassumersi: il povero non ha amici, perchè è povero; il ricco non ha amici — veri e degni del nome — perchè quelli che gli stanno intorno per sfruttarlo, lo abbandonano appena lo vedono in cattive acque. Morale: non fidarsi mai degli amici. Da *I W* si possono anche desumere alcune allusioni a vicende personali di Stefano, poichè tutto il carme si divide in tre parti, nelle quali il poeta consiglia a Francesco, figlio di un suo amico, di:

1) non andare in giro di notte (*I W* 1-117);
2) astenersi dal giocare a dadi (*I W* 118-239);
3) star lontano dalle prostitute (*I W* 240-367);

ossia esorta Francesco ad evitare quelle, che furono per lui stesso le tre cause maggiori di rovina.

Più di questo, sul nostro Stefano, non ci è dato di sapere: ma è quanto basta a trarne l' immagine di una vita travagliata e piena di avventure.

III.

1. — I due poemi, a noi giunti sotto il nome di Sachlikis, pur avendo fra di loro comuni molti caratteri, si presentano tuttavia sotto un differente aspetto, che consiglia perciò ad esaminarli singolarmente.

Circa la cronologia dei due carmi, osserviamo anzitutto che l' ipotesi, emessa dal Legrand[11] ed accettata dal Papadimitriu[12] e dal Krumbacher,[13] si presenta molto probabile: che cioè *II*, narrativo ed autobiografico, sia opera della giovinezza e quasi contemporaneo degli avvenimenti ivi descritti (qualche accenno, aggiungiamo noi, indurrebbe anzi a credere che il poeta lo abbia composto, in tutto o in parte, durante la stessa prigionia: cfr. *II P* 111, dove però il testo è guasto e lacunoso[14]); mentre *I*, con la sua maggiore dignità artistica e morale e con una certa generale compostezza, che manca in *II*, appare come opera della maturità. Ciò è molto verisimile e potrebbe anche indurre a pensare che il poeta, dopo tante avventure, si sia di

---

[11] Ediz. cit., pp. 9-10.
[12] Op. cit., p. 64.
[13] Op. cit., p. 816.
[14] Anche il Sathas, op. cit., p. 110, scrive che Stefano *φυλακισθεὶς ἔγραψεν ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ δύο στιχουργήματα*: ma ciò è probabile soltanto, e per evidenti ragioni, per *II* e non per *I*.

poi ridotto a più onesta vita, la quale poteva anche consentirgli, ora, il diritto di dar dei consigli e di rievocare, più tranquillamente, le vicissitudini della lontana e riscattata giovinezza.[15]

La composizione di *I*, nel complesso, è abbastanza organica. Le tre redazioni *L W C* sono press'a poco parallele ; maggiore somiglianza e quasi identità offrono tra di loro *L* e *W* : ma anche *C*, che se ne distacca in alcuni punti, si può agevolmente ridurre alla medesima redazione.

Naturalmente, pur in questa approssimativa unità di composizione, non mancano, in ciascuna delle tre redazioni, delle discordanze, le quali sono apparse come delle interpolazioni. Era già questa l'opinione del Wagner : [16] ma in proposito — e l'osservazione valga anche per l'altro carme — bisogna tener conto delle particolari condizioni in cui questi poemi medievali furono composti e poi diffusi nella tradizione manoscritta.

Nel caso di Sachlikis noi troviamo, ad esempio, che i tre mss. a noi noti (*P M N*) distano tutti di pochi decennii dall'epoca stessa in cui visse l'autore. Questo vuol dire — calcolando anche la relativa scarsezza dei mss. come una prova della non eccessiva diffusione delle opere stesse — che da essi si può risalire, al massimo, ad un altro e solo archetipo, coevo dello stesso poeta, e che, oggi perduto, rappresenta l'unico intermediario fra la prima stesura originale e le derivazioni a noi note.

In queste condizioni è difficile, in realtà, pensare che le interpolazioni — quand'anche fosse possibile individuarle — siano dovute alla tradizione manoscritta, cioè ad una iniziativa personale dei singoli copisti. Noi anzi saremmo senz'altro per escluderlo, ove si pensi, ancora, al fatto che si tratta di testi difficili, scritti in un dialetto che poteva — allora — esser noto soltanto ai nativi del luogo ; ciò che, di questi scribi, non è attestato. Noi siamo perciò piuttosto propensi a ritenere che la tradizione manoscritta sia, nel complesso, fedele ed unitaria ; e che le divergenze siano piuttosto da imputare allo stesso autore, il quale poteva bene, in varie occasioni ed in tempi diversi, aver introdotto, consapevolmente o no, qualche modificazione nelle successive stesure. Se ciò è vero, non è il caso pertanto di parlare di

---

[15] Perciò, sarebbe più logico invertire i numeri, ormai entrati nell'uso, chiamando *I* quello che ora è *II*, e viceversa.

[16] Op. cit., p. 62, apparato critico : « Neutrum librum (*PM*) ab interpolationibus plane vacuum esse mihi quidem persuasum est : multis igitur in locis iudicium lubricum de lectione recipienda ».

interpolazioni. Si tratta piuttosto di divergenze — lievi, nel caso di *I* — dovute allo stesso autore e tramandate poi nella diffusione grafica. Tutto ciò senza tener conto del fatto che, oggi, noi non siamo assolutamente in grado di riconoscere queste presunte interpolazioni, e che è soltanto la comparazione fra i varii mss. quella che ci fa apparire — ma a torto — come interpolati quei luoghi nei quali la tradizione non è concorde.

Si osservi ad esempio quello che in *I W* è uno dei casi più significativi.

Il finale del carme, nei due codici *P M*, a partire dal v. 336 è notevolmente diverso nella forma, per quanto press'a poco simile per contenuto ed estensione: *N*, a sua volta, presenta ivi una redazione in qualche modo intermedia. Ma in tutti i tre codici, ove si badi oltre le differenze formali, il contenuto e l'andamento del brano sono i medesimi: si tratta di una specie di riassunto finale, più energico e più vivace, dei precetti relativi alle prostitute. Abbiamo quindi:

I W 336-67 cod. *P* ∾ *I W* 336-65 cod. *M*.

Se ora qualcuno si domandasse quale dei due finali è autentico, io credo che, in tali termini, il problema è senz'altro errato. I due brani hanno una tale innegabile ed inconfondibile somiglianza che, anche sottilizzando, non si può assolutamente dire che uno di essi sia originale e l'altro apocrifo. La verità è che essi rappresentano due stesure diverse — e nemmeno tanto — del medesimo finale, e rimontano l'una e l'altra all'autore in persona. La prova ci è offerta dal confronto dei seguenti versi, nei quali le due stesure quasi coincidono:

I W 360-63 cod. *P*	*I W* 358-61 cod. *M*
ἀμμ' ὅταν 'δῇ καὶ φύρασε τοῦ ἀνθρώπου τὸ σακκοῦλι, ∾	*κι ὅτ. ἰδῇ κ. φύρασεν τ. ἀν. τὸ σακκούλιν,*
ἡ πολιτικὴ ἂν ἐμπόρεσεν διὰ φόλαν τὸν ἐπούλει. =	*ἡ π. ἂ. ἐμ. δ. φ. τ. ἐπούλειν.*
ἑνὸς ἐπαίρνει πολιτικὴ κι ἀλλοῦ τὰ μεταδίδει, =	*ἑ. ἐ. ἡ πολ. κτλ.,*
ἕνα, σοῦ φαίνεται, κρατεῖ κ' εἰς τοὺς πάντας τὸ δίδει. ∾	*ἕναν, σ. φ., κρ. καὶ τῶν πανιῶν προδίδει.*

Altrettanto si può dire per i quattro versi finali, dei due codici:

I W 363-67 cod. *P*	*I W* 362-65 cod. *M*
Θωρεῖς, υἱέ μου Φρατζησκή, τὰ κάμνουν ἡ πουτάναις, ∾	*Θ., υ. μ. Φ., πῶς εἶνε μαθημέναις,*

τὰ κάμνουν ᾗ πολιτικαῖς μὲ ταῖς πικραῖς των μάνναις· ∾
τ. κάμνουσιν ᾗ π. ᾗ παλαιοκουρεμέναις.
πῶς δείχνουσιν καὶ ἀγαποῦν σὰν ἕνι μαθημέναις. manca
καὶ πῶς ἐπιβουλεύονται, διατί ἓν ἐντροπιασμέναις. manca
manca *Σαχλήκης ἤμουν Στέφανος, τῶν πολιτικῶν ὁ Χάρος,*
manca *καὶ ὅταν εἶχαν τίποτε, σὲ μέναν εἶχαν θάῤῥος.*

Anche qui sarebbe fuor di strada chi volesse assolutamente vedervi una interpolazione: tanto l'una che l'altra stesura sono autentiche, e i due versi finali del codice *M*, che più si staccano dal codice *P*, sono senza dubbio originali, come attesta la *σφραγίς*, con la quale il poeta rinnova — certo inconsapevolmente — una greca tradizione bimillenaria, che risale a Teognide. È più semplice, perciò, pensare che il finale del codice *M* sia più completo, ma a sua volta mancante, per ignote ragioni, dei corrispondenti vv. 366-67 del codice *P*; e che in *P*, d'altra parte, manchino i due versi finali della *σφραγίς*.

È questo, in complesso ed in generale, — con le modificazioni volta a volta suggerite dal caso — il principio da noi applicato nell'edizione. E che parte dal ritenere, come sembra legittimo, che:

1) i versi a noi giunti, nelle varie redazioni, sono tutti autentici;

2) le divergenze nelle redazioni sono probabilmente dovute, in origine, allo stesso autore;

3) l'editore deve perciò attenersi, con discernimento critico, ad un metodo combinatorio fra le varie redazioni.

***

Più complicato per certo è il problema della composizione del *carme II*. Quivi confluiscono elementi che, pur nella relativa somiglianza della materia ed aventi tutti carattere di autenticità, sono tuttavia lontani dal manifestare una stretta e sicura unità di composizione. La conclusione, che si impone a chi consideri anche di sfuggita il carme, è che esso consta di un certo numero di brani, in origine forse separati, e differenti per il contenuto e più ancora per la forma.

Tale conclusione è del resto confortata anche dallo stato della tradizione manoscritta, che, per questo *carme II*, è molto meno unitaria che per *I*, e che, nelle due redazioni *P* e *W*, si presenta talvolta con tali divergenze da far pensare perfino a due redazioni autonome. Si aggiunga infine che — mentre in *I* il verso politico è usato sempre

nel sistema del distico rimato a tipo AA, BB, CC, ecc., qui esso si presenta invece in tre sistemi diversi:

1) monostico, non rimato: sistema A, B, C, ecc.: cfr. *II W* 1-377, *II P* 413-602, *II P* 812-908;

2) distico rimato: sistema AA, BB, CC, ecc.: cfr. *II P* 1-412;

3) tetrastico rimato: sistema AAAA, BBBB, CCCC, ecc.: cfr. *II W* 378-712; *II P* 608-811. Un diagramma schematico della composizione di *II*, nelle redazioni *W P C*, può essere il seguente, nel quale sono anche distinti i varî brani originali che lo compongono ed i sistemi metrici:

α)	vv. 1-386 *C* ∾ 1-412 *P*: om. *W*	sist.	2	cod.	*N*
β)	vv. 387-587 *C* ∾ 1-201 *W*: om. *P*	»	1	»	*P*
	vv. 589-92 *C* = 413-17 *P*: versi di raccordo	»	1	»	*N*
γ)	vv. 593-663 *C* ∾ 418-83 *P* ∾ 202-66 *W*	»	1	»	*P M N*
δ)	vv. 664-747 *C* ∾ 484-564 *P* ∾ 267-340 *W*	»	1	»	*P M N*
ε)	vv. 748-88 *C* ∾ 565-602 *P* ∾ 341-77 *W*	»	1	»	*P M N*
ζ)	vv. 789-1076 *C* ∾ 603-811 *P* ∾ 378-608 *W*	»	3	»	*P M N*
η)	vv. 1077-1187 C ∾ 609-712 *W*: om. *P*	»	3	»	*P M*
ϑ)	vv. 1188-1285 *C* ∾ 812-908 *P*: om. *W*	»	1	»	*N*

α) costituisce la vera e propria *ἀφήγησις παράξενος*, cioè la « strana narrazione » delle giovanili peripezie dell'autore, ed è la parte di maggior interesse autobiografico;

β) considerazioni sull'amicizia;

γ) le pene della prigione;

δ) contro i carcerieri (in generale);

ε) contro il « suo » carceriere;

ζ) l'assemblea delle meretrici;

η) l'assemblea delle meretrici;

ϑ) le « meretrici in capo » (*ἀρχιμαβλίστριαις*).

Come si vede, la diversità del contenuto è tale — oltre le differenze metriche sopra rilevate — da indurre a ritenere molto difficile che il *carme II*, come ci è giunto, sia nella sua forma primitiva: manca, nello stato attuale, l'omogeneità della materia, mentre risulta chiaro che ci troviamo di fronte a brani, nati in circostanze diverse, e che poi, anche per la fondamentale affinità di argomento, si sono fusi nella silloge a noi pervenuta.

In base a questo criterio, che non pare contestabile, già il Papa-

dimitriu aveva rintracciato,[17] nell'attuale *poema II*, due nuclei fondamentali, che egli indica:

A) *ἀφηγήσεις*, narrazioni;
Γ) *γραφαὶ καὶ στίχοι*, componimenti e versi;

ossia un gruppo (*A*) più propriamente autobiografico, ed un gruppo (*Γ*) più propriamente narrativo, ma sempre a carattere personale. E così egli poi distingue, in questi due nuclei, i varii brani che a ciascuno appartengono:

A) *ἀφηγήσεις*, narrazioni:

1) *οἱ ἀρχιμαυλίστρες* = *ϑ*
2) *ἡ βουλὴ τῶν πολιτικῶν* = *ζ* + *η*
3) *ἀφήγησις παράξενος* = *α*

Γ) *γραφαὶ καὶ στίχοι*, componimenti e versi:

1) *διὰ τοὺς φίλους* = *β*
2) *διὰ τὴν φυλακήν* = *γ*
3) *διὰ τοὺς φυλακατόρους* = *δ*
4) *διὰ τὸν φυλακάτοράν μου* = *ε*

Un terzo nucleo, che egli chiama *B* e che coincide con *I W*, è il seguente:

B) *ἑρμηνεῖαι*, esortazioni:

1) *περὶ τῆς νύκτας τὰ γυρίσματα* (*IW* 1-117) = *ι*
2) *περὶ τὰ ζάρια τοῦ παιγνιδίου* (*IW* 118-239 = *κ*
3) *περὶ τῆς πολιτικῆς τὰ καμώματα* (*IW* 240-367) = *λ*

Egli cioè rintraccia, in tutto ciò che a noi è pervenuto di Sachlikis, questi tre nuclei principali, che suddivide nei varî brani, originariamente autonomi, e poi confluiti a formare due sillogi, cioè i due carmi attuali: in tal modo egli finisce col trovare, in esse, le tracce di dieci componimenti di origine diversa.

A questo tentativo di risolvere il problema della composizione, si può, in breve, obbiettare:

1) la unità di composizione di *I* ci sembra evidente ed indiscutibile, confortata come è dalla quasi assoluta unità della tradizione

[17] Op. cit., p. 87.

manoscritta. Le tre parti che lo compongono sono niente altro che i tre motivi fondamentali della parenesi: e se anche si pensi che essi possono stare a parte, non si può d'altronde negare che, insieme, essi non formino un tutto ben più efficace ed organico. Noi non vediamo, in altri termini, la necessità di scindere *I* in tre parti (che dovrebbero una volta essere state separate ed autonome), se non perchè questo possa giovare ad una classificazione tutta esteriore e formale degli argomenti, ma senza intaccare l'unità di composizione, che si rispecchia anche nell'unità metrica del carme. Questa unità è poi tanto più evidente quando *I*, oltre che in se stesso, sia considerato in rapporto a *II*: nel quale, come vedremo, i disparati elementi si rivelano molto più visibili, anche con caratteri esteriori (del metro e della lingua);

2) la classificazione della silloge *II P* nei nuclei A e Γ e nelle relative parti offre anch'essa delle difficoltà. Anzitutto, mentre per il Papadimitriu i versi *II W* 378-712 $\backsim$ *II P* 603-811 costituiscono un brano unico, noi osserviamo che il brano, se è unico nel contenuto, si divide invece, in quanto alla tradizione manoscritta, in due brani separati (quelli da noi indicati con ζ e η), in quanto ζ è giunto attraverso i codici *P M N*, mentre η manca nel codice *N*. Bisognerebbe quindi pensare — per essere coerenti, secondo il punto di vista del Papadimitriu — che qui ci troviamo di fronte, almeno, a due redazioni diverse del medesimo argomento, una più ampia (ζ) in *P M N*, l'altra più ristretta (η) in *P M*. Ma se si osserva che i brani, pur trattando la medesima materia, contengono particolari del tutto differenti, è più semplice pensare che essi si completano a vicenda, e formano un tutto unico, che, per ragioni a noi ignote ma forse risalenti allo stesso autore, è giunto, nel codice *N*, mancante della parte finale;

3) osserviamo infine che in *II* l'unità interiore del componimento è costituita principalmente dal tono personale ed autobiografico che prevale in tutto il carme, e che, attraverso la varietà degli argomenti, gli dà un colorito unico ed inconfondibile; mentre, secondo il raggruppamento del Papadimitriu, nel nucleo A troviamo i brani ϑ, $\zeta + \eta$, α, i quali rispettivamente presentano i sistemi metrici 1, 3, 2, ossia si presentano, anche formalmente, con caratteri che difficilmente ci lasciano risalire ad unità di composizione. D'altra parte, nel nucleo Γ, noi troviamo che il brano β nettamente discorda dall' intonazione autobiografica del carme, per un suo andamento moralistico e parenetico, tutto, per così dire, accademico, senza particolari riferimenti personali: e più logicamente, se mai, dovrebbe perciò passare a far parte del nucleo B, cioè delle esortazioni.

Per queste ragioni noi proponiamo il seguente schema:

I.	II.
ἀφηγήσεις, γραφαὶ καὶ στίχοι	*ἑρμηνεῖαι*
narrazioni autobiografiche	esortazioni morali generiche
α)	*β*)
γ)	*ι*)
δ)	*κ*)
ε)	*λ*)
ζ + *η*)	
ϑ)	

Ossia, in complesso, lasciamo intatta l'unità dei due singoli carmi rispettivamente, riconoscendo a ciascuno un carattere proprio e nettamente differenziato dall'altro. Riteniamo soltanto che, nella tradizione, il brano *β*, originariamente forse appartenente a *II*, si è poi incorporato, attraverso il solo codice *P*, nel *carme II*. In quanto al *carme II* pensiamo che i due brani *ζ* e *η* si debbano considerare come originariamente uniti. Conserviamo la suddivisione nei varii brani, ma per ragioni tutte esteriori, che non intaccano sostanzialmente l'unità di composizione dei rispettivi due nuclei principali: per le differenze metriche, si può pensare che esse rivelino — ma non sempre e non necessariamente — una certa frammentarietà nella composizione.

2. — Da quanto abbiamo detto risulta anche quale è il contenuto dei due carmi di Stefano.

La materia non è nuova, in verità. Per il *carme I*, l'esempio più notevole nella letteratura bizantina è certamente quel *ποίημα παραινετικόν* giunto sotto il nome di Spaneas, e che, in alcuni codici, è fuso con la *διδαχὴ Σολομῶντος*, nel quale risuonano gli ultimi lontanissimi echi delle isocratee *esortazioni a Demonico*. Siamo cioè nel campo della reminiscenza letteraria e del componimento a tendenza classicheggiante. In quanto a Marco Defaranas, è provato ormai che è stato proprio il nostro a servirgli di modello, ciò che può essere utilizzato anche come termine cronologico, poichè Marco appartiene ai primi decennii del secolo XVI.[18] Per il *carme II* si può ricordare il

[18] Cfr. Papadimitriu, op. cit., p. 70 e particolarmente pp. 227-34; Krumbacher, op. cit., pp. 821-22.

precedente degli *στίχοι* di Michele Glykas con la descrizione dei tormenti del carcere.[19]

Ma questi sono riscontri puramente fortuiti e che, nel caso di Stefano, devono escludere del tutto anche la più lontana ipotesi di imitazione. La cultura di Stefano — e come poteva essere altrimenti, con quel genere di vita? — è molto.... scarsa: i due soli riscontri letterari sono il ricordo della coppia-prototipo di amici fedeli, cioè Achille e Patroclo,[20] e senza nemmeno il nome di Omero, e due accenni biblici.[21] Si tratta, come si vede, di cose assolutamente elementari.

Tutto il resto, anche quando Stefano tratta di argomenti che ebbero qualche precedente in letteratura, è nuovo in lui, ed è potentemente originale. Nulla che riveli l'artificio o soltanto la preoccupazione letteraria. Anche nella parenesi, che pure ha una certa maggiore dignità di tono, nel contenuto e nella forma, noi sentiamo continuamente una freschezza nativa e spontanea di ispirazione. Più che di precetti, astratti e freddi, si tratta di ricordi, lontani forse, ma ancora vivi e che dànno alle parole del poeta un'efficacia nuova. Tutti i pericoli, a cui Francesco può andare incontro, egli li ha già sofferti, per diretta esperienza: e più che ammonire, anche qui egli racconta, in un tono leggermente impersonale, dovuto all' indole stessa del componimento, ma sempre di intima profonda partecipazione.

Ma dove la sua spontaneità è ancora più nativa ed immediata è nelle *ἀφηγήσεις*: particolari di un realismo crudo, volgare talvolta, che non risparmia la parola sconcia, ma che non cerca nemmeno di nascondersi dietro infingimenti ipocriti o dietro paludamenti retorici. E che, perciò, finisce col piacere per questa sua sincerità indiscutibile. Qui non c' è nemmeno quel certo tono di pentimento, che è nelle *esortazioni*, e par quasi, anzi, che Stefano si compiaccia dei suoi argomenti. Cioè di quella che fu, allora, la sua vita. La scena centrale del carme, «l'assemblea delle meretrici», è qualche cosa di nuovo nella letteratura bizantina: bisogna pensare alle pagine più scapigliate e più libere dell'Aretino dei *Ragionamenti*, a quei vasti e possenti affreschi di intere folle gaudenti e spensierate, dove anche la lascivia si fa perdonare, perchè è schietta, senza pentimenti, senza

---

[19] Cfr. Papadimitriu, op. cit., pp. 117-18; Krumbacher, op. cit., p. 807, nota 1.

[20] *II C* 421-29 (= *W* 35-43): naturalmente attraverso i poemi bizantini, come la *Ἰλιὰς Ἑρμονίκου*, *Πόλεμος τῆς Τρῳάδος*, *Ἀχιλληΐς*.

[21] *I C* 118 (= *W* 115): Cristo e la Sacra Scrittura; *II C* 478 (= *W* 92): Salomone.

complicazioni, senza tristezze postume e vane. È la vita della suburra di un porto di mare, come può vederla un giovinetto assetato e piombato a capofitto in una bolgia simile e diguazzantevi dentro, abbandonatamente. È il regno della prostituta volgare e venale, che si fa gioco del fanciullo e mentre, con lusinghe, lo riduce in rovina, già pensa, intanto, ad altri clienti più generosi. E di qui la miseria, la mendicità, forse il furto: conclusione inevitabile, il carcere. Brutalità di compagni e di carcerieri, gozzoviglie — nello stesso carcere — alle spalle del novellino, cui tolgono tutto ciò che gli vien mandato di fuori, sudiciume ove bulicano insetti immondi: nulla ci risparmia Stefano, come nulla, a lui, risparmiò l'esperienza. E la libertà, e il vano tentativo di riabilitarsi nell'ufficio offertogli dalla protezione del governatore, e il ricadere nell'esempio dei compagni, avidi soltanto di doni e corrotti amministratori di giustizia, o piuttosto di ingiustizia.

Questo, il mondo di Stefano. Ed egli racconta così, come vede e sente, senza prevenzioni morali e senza lenocinii artistici. Si può dire anzi che, a paragone con lui, tutti gli scrittori del genere sembrano in qualche modo manierati ed artificiosi, preoccupati di fare della letteratura o magari inconsapevolmente influenzati da una educazione artistica, come appare perfino nelle più impressionanti poesie del contemporaneo François Villon, che fu anch'egli il poeta di un mondo molto simile a quello di Stefano.[22]

---

[22] Il raffronto più evidente, che si offra al lettore, è quello dell'ambiente e dei personaggi descritti nei romanzi *picareschi*, e più ancora in quelle *obras lupanarias*, che sono considerate come le prime manifestazioni che precedono il genere picaresco: su ciò cfr. per una prima informazione l'*Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, tom. XLIV (1921), pp. 507-513, ed il primo capitolo (pp. 9-32) di G. Calabritto, *I romanzi picareschi di Mateo Alemán e Vicente Espinel*, Malta, 1929. Le somiglianze per certo sono evidenti: ma non mi nascondo che la cronologia si oppone all' ipotesi di una derivazione, poichè il *Lazarillo* comparve soltanto nel 1554 (o forse 1553). E sebbene Venezia [specie per opera di Gabriel Giolito de' Ferrari, che inizia però la sua attività spagnola solo nel 1553: cfr. Salv. Bongi, *Annali di Gabriel Giolito de' Ferrari* (= Ministero Pubblica Istruzione, *Indici e Cataloghi*, vol. XI), Roma, I (1890), II (1895)] abbia avuto una parte preponderante nella diffusione della cultura spagnola in Italia [cfr. Eduart Toda y Güell, *Bibliografia espanyola d'Italia dels origens de la imprempta fins a l'an 1900*, Castel de Sant Miquel d' Escornalbou, I (1927), II (1928), III (1929), IV (1930), V (*Indexs*, 1931); dove, dal semplice esame dell' indice dei luoghi (V, pp. 298-99), si vede appunto che Venezia tiene il primo posto per le opere spagnole (nella lingua originale e tradotte) stampate in Italia; cfr. anche Verona, p. 300; Padova, p. 295], l'unica conclusione possibile — poichè nulla autorizza a capovolgere

In realtà, Stefano non è un artista. Scrive così, per sfogo dell'anima sua, molto alla buona. Scrive così naturalmente, che — di fronte a questa assoluta mancanza di pretensioni artistiche — gli si perdona anche il suo stile sciatto, il suo linguaggio volgare, le continue ripetizioni, la monotonia di quei tre o quattro argomenti da i quali non esce, e che, appena travestiti, sono sempre gli stessi. Il verso politico, che non è per certo un verso difficile, è l'unico che egli usi, e non sempre bene : non mancano i versi zoppicanti e gli ipermetri, e, quando si impegna nella rima, non sempre riesce a cavarsela.[23] Ad un certo punto, ci si domanda perchè egli abbia usato il verso e non la prosa, e se non sia soltanto l'uso del verso a classificarlo fra i poeti. Ma questa sensazione, giustificata talvolta dal tedio di tante inutili ripetizioni, è poi riscattata da quei luoghi più vivi e più freschi, nei quali veramente il verso dà al racconto una vivacità di tono, che, se pur non sale mai a grandi altezze, adempie almeno, e bene, allo scopo del poeta. Ed è uno stile tutto popolare, nel quale il distico quasi normalmente chiude il periodo, poichè difficilmente il poeta si impegna in lunghi periodi. È tutto un fraseggiare spezzettato e brusco, dove i nessi sintattici sono ridotti al minimo possibile, con una struttura semplicissima.

Ma, forse, quel che meglio ci dà l' immagine della semplicità e della spontaneità di Stefano è la sua lingua. Egli usa il dialetto del suo paese, così come egli lo parlava ; e nemmeno nelle sue forme più nobili, ma in quelle che, naturalmente, egli sentiva fra il postribolo e la suburra del porto e i suoi compagni di carcere. Dialetto puro ed assoluto, in tutti i suoi elementi agile e semplice e vivace, fluido e armonioso, umile ed efficace. Non sempre facile perciò — e qualche parola bisogna ormai rinunziare ad interpretarla —, ma anche di molto interesse per la storia del cretese medievale, di cui ci ha lasciato un do-

---

i termini della questione — è che nell' Europa del tempo, satura di cultura classica ed umanistica, queste forme di letteratura realistica erano un po' dovunque nell'aria, nascenti dal popolo appunto come reazione alla produzione accademica. E perciò la coincidenza rimane interessante, anche se non documenta rapporti diretti.

[23] Io ritengo che in molti casi, se non in tutti quelli, in cui la mancanza di uno o più versi rimati (nel distico e nella quartina) sembra indicare un difetto della tradizione manoscritta, si possa invece vedere la diretta conseguenza delle scarse facoltà poetiche di Stefano : finora, in questi casi, gli editori sogliono stabilire una lacuna ; a me sembra criterio discutibile e lontano dall'esser sempre sicuro.

cumento vivo ed autentico, che, per questi suoi caratteri, non trova riscontro nemmeno nelle altre opere di poeti cretesi contemporanei, come ad esempio l'*Erotokritos*, dove in qualche modo il dialetto è nobilitato dall' influsso della lingua e della cultura letteraria. La prova migliore la abbiamo proprio nell'abbondanza di parole italiane — non manca nemmeno qualche frase italiana translitterata, sia pure approssimativamente, in cretese — o piuttosto veneziane, che, in seguito ai rapporti commerciali e poi alla dominazione politica, erano oramai nell'uso comune e popolare, ed erano penetrate prima e più facilmente proprio nell'ambiente ove Stefano visse.[24] Immagine fedele dunque del dialetto cretese della 2ª metà del secolo XV: che, sebbene utilizzato, ma scarsamente, dal Ducange, attende ancora di esser sistemato, classificato e spesso anche interpretato, per contribuire molto efficacemente alla conoscenza del cretese medievale, e non soltanto medievale, se si pensi alla tenacia di certi tropismi fonetici e morfologici nelle parlate dialettali.[25]

* * *

Questa, in complesso, la figura e l'opera di Stefano Sachlikis. Nella storia della letteratura greca medievale egli ha — e certamente merita — un posto singolare. Non vi è infatti altra figura, che possa in qualche modo avvicinarglisi, se non il lontanissimo Ipponatte, del quale egli tuttavia ignorò anche l'esistenza, e che, pur nelle tenebre che ne circondano l' immagine, anticipa di tanti secoli la figura del *poète des gueux*.

A questo primato, Stefano può aspirare senza paura di concorrenti. Altri certamente lo superano nel pregio artistico: ma nessuno

---

[24] Rimane perciò esatta l'osservazione del Legrand, op. cit., p. 9: « La langue qu'il a employé est relativement assez pure ; on y trouve bien quelques mots italiens, mais pas un seul d'origine turque ou arabe ». Si può soltanto osservare che le parole italiane sono, un po' più di « quelques » ; che, per le parole turche, era ancora troppo presto, a Creta ; e che gli Arabi, dediti alla pirateria e perciò stabiliti solo in qualche zona costiera, troppo diversi dagli indigeni per lingua e per religione, non ebbero il modo, anche per la relativa brevità del loro dominio (dall' 826 alla riconquista del 961 per opera di Niceforo Phokas, generale dell' imperatore Romanos II), di lasciare tracce del loro soggiorno, nel linguaggio dell' isola.

[25] Il glossario di Sachlikis, insieme con quello degli altri carmi di cui ripubblico il testo (Spaneas, Belisario, Ptocholeon, *πένθος θανάτου*) è già fra i miei mss., pronto per la stampa.

forse lo vince nella sincerità dell'espressione. L'umiltà degli argomenti, insieme con la sua scarsissima cultura, gli tolsero di essere un poeta: poichè ciò che più manca e Stefano è proprio l'elaborazione artistica della materia.

Egli perciò deve essere valutato soltanto per quello che fu, e che oggi per noi rappresenta: il documento vivo di una umile e travagliata vita, in un caratteristico ambiente, che, per merito di una schietta rappresentazione, ci appare, ancora oggi, in tutta la sua realtà. E non è detto che questi umili aspetti della vita di un tempo non giovino talvolta, ad intenderla compiutamente e veracemente, più di molte opere della «grande» letteratura.

E Stefano — senza che si voglia per questo esagerarne la statura — rimane unico in questo genere. Egli ci rivela un aspetto, umile ma interessante, sopratutto per la assoluta aderenza alla realtà, della vita cretese del tempo, durante quella enetocrazia, che, oltre al valore politico, ebbe un valore immenso nella storia della cultura, in quanto permise, mentre tutta la Grecia languiva sotto i Turchi, l'unica sopravvivenza di una cultura greca, che si manifesta appunto, anche per influssi diretti dall'Italia, nella rinascenza cretese del secolo XVI.[26]

RAFFAELE CANTARELLA.

---

[26] *Contro la tendenza, ingiusta e non ancora scomparsa, di svalutare la signoria veneziana a Creta, se non proprio di incolparla del decadimento morale e politico dell'* isola (cfr. ad esempio le parole riferite sopra, a p. 56, § 7, dal Legrand), si osservi, per non dire d'altro, che Venezia, fino a quando la Grecia non riacquistò l'indipendenza, fu lo sbocco naturale della cultura greca verso l'Occidente; e fu insieme, per quasi quattro secoli, l'unico focolare, dove si mantenne viva la coscienza di una nazione greca, che, pure oppressa, ivi preparò e di lì iniziò la riscossa: dall'invenzione della stampa fino alla metà del secolo scorso, tutto quel che di più importante la cultura greca produsse, fu stampato a Venezia. Ivi cioè sopravvisse l'unica speranza di una Grecia libera, ancora superstite alla servitù della patria nel culto delle memorie e della lingua. Un indizio del resto — che per noi è motivo di particolare compiacimento — del mutato animo degli stessi Greci nel giudicare la dominazione veneta può vedersi nella recente pubblicazione della Accademia di Atene, *Μνημεῖα τῆς ἑλληνικῆς ἱστορίας. Τόμος α', ἐν Ἀθῆναις 1932-1933; τεῦχος β' (1933), Ἱστορικὰ Κρητικὰ ἔγγραφα ἐκδιδ. ἐκ τοῦ ἀρχείου Βενετίας. Ἀποφάσεις Μείζονος Συμβουλίου Βενετίας 1255-1669 ὑπὸ Σπ. Θεοτόκη*. Ivi vedi, in generale, anche l'organizzazione del governo veneto in Creta; e per notizie riferentisi al tempo di Sachlikis, cfr. *Liber Regina*, n. 2 dell'11 ottobre 1461, p. 175.

COMUNICAZIONE.

AD IAMBLICHI VITAM PYTHAGORAE.

Post saepius repetitam lectionem Iamblichi libelli licebit fortasse proferre quae mihi probabiliter excogitata esse videntur. Atque iam statim ferit animum sat magnus numerus lacunarum quas ex iis locis, quos ipse Iamblichus magno saepe taedio lectoris inepte repetivit, facile est explere.[1] Sed non solum ipso Iamblicho, verum etiam Clemente Alexandrino et Diodoro utendum est, ut textui laboranti succurramus.

Caput. III § 14, *καὶ πάσας τελεσθεὶς θείας τελετὰς ἔν τε Βύβλῳ καὶ Τύρῳ κτλ.* Iam animadvertit Nauckius *θείας τελετάς* esse corruptum, non vero corrigendus est locus mutatione, sed indiget parvulo supplemento quod opportune adfert Diodorus Sic. Lib. IV. 25. 3, ubi in simillima re de Orpheo haeccine leguntur: *ἀπεδήμησε εἰς Αἴγυπτον, κἀκεῖ πολλὰ προσεπιμαθὼν μέγιστος ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων ἐν τε ταῖς θεολογίαις καὶ ταῖς τελεταῖς κτλ.* Supple igitur *τελεσθεὶς θε⟨ολογ⟩ίας καὶ τελετάς.*

Alter locus qui laborat eodem morbo legitur § 25, ubi tentamina Cobeti et Nauckii in apparatu critico leguntur. Affert Nauck, praeter Diog. Laertium, Clementem qui aliquatenus proderit Iamblicho, sed et alio compilatore est opus, Macrobium dico: *συμφερτὴ δ'ἀρετὴ πέλετ' ἀνδρῶν καὶ μάλα λυγρῶν.* Iam ipsa verba Cloatii apud Macrobium allata apponam: «Deli ara est Apollinis *Γενέτορος* in qua nullum animal sacrificatur, quam Pythagoram velut inviolatam adoravisse produnt»: Omnia haec testimonia eodem redeunt, sed Cloatius paullo accuratius nobis servavit verba auctoris antiqui et probati.[2] Apud Iamblichum igitur e Cloatio supplendum: *καὶ τοῦτον μόνον ὡς ἁγνὸν θεραπεύσαντα.*

---

1 Exempli gr. inspice pag. 44. 45. 48. 49. 64. etc. editionis Nauckii.

2 Cf. Cobet. Coll. Cr. p. 412 sgg.

Inspice Clementem atque ipsum illud *ἁγνόν* paullo post invenies; nec mirum; observabatur enim locus, quem solus auctor apud Macrobium integriorem prodidit, patri doctissimo.

Error ex usu litterarum uncialium natus et nullo negotio eluendus legitur § 30, *καὶ πολίσαντες ΑΥΤΟΙΣ τὴν πρὸς πάντων ἐπικληθεῖσαν μεγάλην Ἑλλάδα*. Scribe *ΑΥΤΟΘΙ*. I et C (= *Θ*) locum mutaverant; compara Porphyrii Ep. ad. Marc. 4. *ἐπὶ πλέον αὐτόθι διατρίβειν*.

Caput XVIII. § 84, *ἄγαλμα γάρ, ὅπερ δεῖ φυτεῦσαι ἐν τῷ οἴκῳ* pro *φυτεῦσαι* verun esse *ἀφιερῶσαι* persuadent loci apud Eusebium Praep. 181. c. (= 212. 13. Dind.), *ξόανα ἃ δὴ ἐπὶ τιμῇ τῶν κατοιχομένων ἀνδρῶν πρὸς τῶν παλαιῶν ἀφιέρωται* et 182. a (= 212. 32. Dind.).

Caput XXIX. § 158, iterum lacuna e Porphyrio supplenda laborat. Lege: *ἐπείπερ ἐκ παλαιῶν τε καὶ ἄνωθεν* (sic iam Kuster) *χρόνων διὰ τὰς τοῦ Νείλου κτλ.*, cf. Porph. V. P. § 6, *γεωμετρίας μὲν γὰρ ἐκ παλαιῶν χρόνων ἐπιμεληθῆναι Αἰγυπτίους*. Vide quomodo vitiosa lectio sit nata: *καὶ ἄνωθε χρόνων* corrupto in *καὶ ἀποθέ χρόνων* (nam antiquitus *ν* lineola indicabatur) exciderunt litterae quattuor *χρον*.

Duos locos cum ipsius Iamblichi verbis in Protreptico conferre lubet. § 152, *μετεχόντων ἑτοίμως πρὸς τὴν τῶν ἀγαθῶν διδασκαλίαν*: compara Protr. ed. Pistelli. 18. 17. et 20. 5 111. 14 et expuncto illo *πρός* lege *μετιόντων*, ut levissima mutatione Iamblichi manum restituas, nam sic loqui solet.

§ 169. Pro *κοινοτέρας ζωῆς* licetne legere *κυριωτέρας* (aliquatenus conferendus locus in Protr. 14. 5)?

Ne vero prorsus pereat memoria Holstenii, ut qui Iamblichum haud raro mendis librariorum culpae imputandis liberaverit atque saepiuscule eadem atque Cobetus invenerit, in margine coniecerit, indico librum in collectione Barberiniana numero praeditum I. III. 106. Idem vir doctissimus scripsit pag. 25 v omnia quae per Europam exstant exemplaria e Mediceo esse deducta: qua de opinione hactenus a solo Cobeto prolata vide quae disputavit Pistelli. p. v. editionis suae.

S. Peppink.

RECENSIONE.

Il pensiero classico. Collezione diretta da E. Bignone sotto gli auspici dell'Ente nazionale di cultura. — « La Nuova Italia » editrice, Firenze:

Platone, *La Repubblica*. Traduzione, introduzione e note di G. Fraccaroli, a cura di P. Ubaldi.

Platone, « *Il Sofista* » e « *L'uomo politico* ». Traduzione, prolegomeni e note di G. Fraccaroli, a cura e con prefazione di E. Bignone.

Aristotele, *La Poetica*. Introduzione, traduzione e commento di F. Albeggiani.

La bella e importante raccolta, ideata e diretta dal Bignone, pubblicata in bellissima veste tipografica, sotto gli auspici dell'Ente nazionale di Cultura, dalla casa editrice « La Nuova Italia », ha lo scopo di « favorire tra noi una conoscenza più profonda e più esatta del pensiero antico ». Perciò le traduzioni sono e saranno « fondate sopra uno studio filologico severo dei testi, del quale studio è reso conto nelle note, affichè il lettore possa sapere con quale cautela debba essere accolto il testo tradotto ». Lo studio e le note dovranno non solo render conto della condizione dei testi già da altri costituiti, ma possibilmente segnare un progresso nella storia di quel testo, e, ad ogni modo, contribuire alla migliore interpretazione di esso. Al commento critico si aggiungerà quello storico interpretativo; « chè anche le dottrine filosofiche, come ogni creazione del nostro spirito, vivono della vita del tempo loro, e solo nei complessi problemi storici dell'età da cui sorsero, esattamente si comprendono e nella loro profonda vita si rivivono ».

Tali sono, definiti colle parole medesime del direttore, i fini e i criteri della raccolta. La traduzione del Fraccaroli della *Repubblica* di Platone giaceva inedita nella Comunale di Verona, erede di tutti i libri e carte dell'insigne ellenista. Grazie alle pratiche benemerite di E. Codignola, ne fu potuta trarre una copia conforme; e di su questa, con infinite cure, richieste dallo stato non del tutto definitivo del ms., coll'aiuto del Bignone, ricorrendo anche, giusta l'intenzione del traduttore, per l'interpretazione di un luogo matematico alquanto difficile, al consiglio di un illustre matematico, del prof. G. A. Maggi dell'Università di Milano, il compianto P. Ubaldi potè dare alla luce la

bella fatica del Maestro. La traduzione del *Sofista* e dell'*Uomo politico* era già comparsa presso il Bocca di Torino nel 1911. Il Bignone aggiunse alla nuova edizione una breve ma succosa prefazione, e una utilissima bibliografia degli studi posteriori al 1910.

Il Fraccaroli aveva tutte le parti per riuscire un eccellente traduttore e commentatore di Platone; preparazione filologica, curiosità e intelligenza dei problemi filosofici, finissimo gusto d'arte e molta conoscenza così della lingua greca come dell'italiana. È un piacere essere informati per la sua chiara, onesta prosa della materia di ciascun dialogo e delle varie questioni intorno alla loro cronologia, al loro significato. È un piacere ritrovare nella sua traduzione nè stentata nè affettata, scorrevole, naturale, piana, la sorridente grazia, la signorile ironia del testo platonico. Io non dirò di più intorno a questi due volumi, perchè i nomi tanto del traduttore e commentatore come degli editori sono di per sè lode più che sufficiente. Parlerò più lungamente del volume aristotelico; che è materia oggi di maggiori discussioni, e di cui ebbi già ad occuparmi in questa rivista.

Della *Poetica* d'Aristotele avevamo la elegante traduzione del Valgimigli: piuttosto che traduzione, interpretazione ingegnosa e sottile, la quale riesce ad attribuire ad Aristotele dei concetti assai prossimi a quelli dell'estetica moderna. La nuova traduzione, condotta sull'edizione critica del Rostagni, l'introduzione e il commento che l'accompagnano, vogliono essere un rispecchiamento, un'interpretazione e, dov'è necessario, una ricostruzione quanto è possibile fedele del pensiero aristotelico: essendo l'autore giustamente convinto «che Aristotele possa mantenere la sua grandezza, pur senza attribuirgli dottrine di contemporanei, e che, pur nelle linee della tradizione classica, la sua opera, come interprete di tali spiriti, conservi valore perenne».

Ha particolare importanza l'introduzione, dove sono trattate le questioni più vessate del vessatissimo libretto: della sua estensione originaria, del suo disegno, delle sue origini, dei suoi rapporti col pensiero platonico, del significato di alcuni termini, mimesi, *φιλάνθρωπον*, catarsi, del valore che il libro ha ancora oggi, e che ebbe nei secoli passati.

Quanto ai rapporti col pensiero platonico l'A. conclude, che Aristotele «fu iniziato, accettò la terminologia del Maestro, ne accolse separate intuizioni, ma diede agli sparsi pensieri, ammesso anche che solo questi si trovino in lui, un indirizzo e una mèta del tutto diversa ed originale». Conclusione moderata e saggia, del tutto accettabile.

Riguardo alla *mimesi* egli pone prima questa osservazione fondamentale, che «l'animo del poeta è considerato da Aristotele più come attività ricettiva che creatrice». Perciò l'imitazione di cui parla Aristotele non è invenzione, ma proprio imitazione di cosa che non dipende dal poeta. «La verosimiglianza e necessità aristotelica.... è la conformità, in una certa situazione, dei pensieri, dei sentimenti, delle

azioni, dei gesti di certi personaggi alle leggi dell'anima umana ». Anche questo è detto ottimamente.

Quanto all'esigenza aristotelica, che la tragedia abbia il *φιλάνθρωπον*, l'A. interpreta, che « la situazione tragica non deve turbare un certo sentimento fondamentale di razionalità e di giustizia, e che quindi è richiesto il soddisfacimento di esso, il mantenimento della normalità dei valori ».

L'interpretazione è sostanzialmente giusta; salvochè non mi sembra sufficientemente chiarito per quale ragione Aristotele chiami l'osservanza di quel sentimento *τὸ φιλάνθρωπον*. Io credo, come dissi già altrove, che Aristotele vuole rispettato quel sentimento, non per un riguardo morale, ma perchè la violazione di esso è sgradevole e offende lo spettatore; quindi *φιλάνθρωπον* è propriamente ciò che è *φίλον τῷ ἀνθρώπῳ*, ciò che è gradevole all'uomo e conforme alle sue tendenze (cfr. il mio saggio, *Intorno ad alcuni concetti della poetica aristotelica e di quella platonica*, in questa Rivista, 1928, p. 119). La cosa ha importanza per l'interpretazione della catarsi, e per la più precisa definizione dei rapporti fra Aristotele e Platone.

Riguardo alla catarsi, l'A. segue l'interpretazione oggimai sicura, sostenuta metodicamente prima dal Bernays, che sia una specie di cura del male col male medesimo: la conforta anche citando alcuni importanti e notevolissimi passi platonici: ma, come già fecero altri, cede anch'egli al desiderio di entrare nei particolari di quel processo di purificazione, per una via quanto mai incerta, visto che Aristotele non ne dice nulla. « La tragedia » dice l'A., « come opera di bellezza guida le rappresentazioni con armonica coerenza; il seguito degli eventi che suscitano le passioni è regolato da una legge che le trasforma da passioni naturali in rappresentazioni estetiche. Da questo punto di vista perciò sono legittimate, ma solo particolarmente, le esigenze di coloro che vedono nella catarsi un fenomeno estetico. Ma l'azione catartica presenta un altro aspetto per cui essa appare rivestire un significato morale. Esso risulta non solo dal fatto che lo sfogo dato alle passioni naturali, col ridonare all'anima la serenità, sembra creare un clima propizio per l'effettuarsi della vita morale, ma dalla struttura stessa della tragedia, in quanto il terrore e la pietà non sono suscitati in qualunque modo, ma sottoposti a regole che fanno della tragedia un mezzo indiretto di elevazione morale e di incremento della vita spirituale. Diversamente infatti da quel che credeva Platone, la tragedia, nel concetto di Aristotele, non è alimentatrice della passionalità naturale, ma piuttosto regolatrice degl'impulsi naturali secondo limiti e norme di natura etica, che mettono l'animo del lettore in una disposizione favorevole allo sviluppo della vita morale ». Il primo periodo di questa pagina che ho riferito è poco chiaro. Le passioni della tragedia sono certamente non reali ma rappresentate, imitate, come dice Aristotele: sono tali necessariamente, in ogni caso, comunque sia composta la trama degli eventi da cui nascono. Ma la catarsi non è delle passioni rappresentate sulla scena, bensì di quelle suscitate dalla rappresentazione nello spettatore: pietà

e terrore: queste non sono «rappresentazioni estetiche», ma sentimenti reali. Dove poi l'A. tratta dell'efficacia morale della tragedia, dei limiti e delle norme di natura etica a cui obbedisce, allude evidentemente all'esigenza aristotelica del *φιλάνθρωπον*, di cui ho parlato dianzi. Se questa esigenza fosse posta da Aristotele in vista d'un fine così importante ed elevato, soprattutto se si suppone che egli volesse combattere con questo argomento la condanna platonica della poesia, avrebbe dovuto metterlo in ben altro rilievo: menziona quell'esigenza sempre incidentalmente, come cosa manifesta per sè medesima, e da potersi sottintendere. Tutte le considerazioni dell'A. intorno all'efficacia educativa di quella norma non hanno nessun appoggio nel testo d'Aristotele. Anche il passo importante di Giamblico riferito in nota dall'A. parla della catarsi ottenuta con un eccitamento misurato delle passioni, ma non accenna punto ad altri aspetti, estetico, etico, speculativo del processo.

Si sa che il piacere, se è di natura elevata, non è affatto condannato nell'etica di Aristotele maturo. Io ritengo sempre che colla teoria della catarsi egli si propose principalmente di rispondere alla domanda in che cosa consiste il piacere della tragedia, e di risolvere il paradosso di quel diletto procurato con lo spettacolo del dolore. Indirettamente veniva a rispondere anche alle accuse di Platone: il quale riprendeva la tragedia soprattutto come eccitatrice delle passioni. A questa accusa era risposto sufficientemente mostrando che l'eccitamento serviva alla catarsi.

L'A. difende assai bene Aristotele dall'accusa di aver falsato la definizione della tragedia; distingue esattamente e con molta chiarezza il nucleo essenziale e di valore universale dei concetti aristotelici, e la parte caduca, fondata e circoscritta nel terreno della letteratura greca; espone benissimo l'uso che ne fece il Rinascimento e quello che vi aggiunse di suo, le obiezioni teoriche dei moderni, e il frutto diverso d'informazione soprattutto storica che questi ne ricavano. Mi sembra molto meno felice, inesatto e confuso nelle ultime pagine del capitolo decimo, dove raffronta la definizione aristotelica della imitazione drammatica colla teoria moderna, ponente l'essenza di ogni poesia nell'elemento lirico. Del resto un tema come questo, — indicare i pregi e le manchevolezze così della definizione antica come delle teorie moderne, — non era da trattare in poche pagine a guisa di conclusione, ed è accessorio al fine proprio del libro.

La traduzione è fedele, limpida, garbata. Le note alla traduzione sono amplissime, dotte, e opportune. Il libro nel suo complesso, equilibrato, probo, chiaro, è certamente uno dei migliori contributi alla conoscenza e alla retta interpretazione della *Poetica* d'Aristotele.

GIULIO AUGUSTO LEVI.

ETTORE BIGNONE, *Direttore responsabile.*

167-1935. Firenze - Tipografia E. Ariani, Via San Gallo, 33.

SOFOCLE - LE TRACHINIE

TRADOTTE IN VERSI ITALIANI CON UN SAGGIO CRITICO

DA ETTORE BIGNONE

Edizione dell'Istituto del Dramma antico

Firenze, Sansoni, 1933 . . . . L. 5

Del medesimo autore:

EMPEDOCLE

STUDIO CRITICO, TRADUZIONE E COMMENTO DELLE TESTIMONIANZE E DEI FRAMMENTI

Torino, Bocca, 1916

Opera premiata dalla R. Accademia delle Scienze di Torino

EPICURO

Opere, frammenti, testimonianze sulla vita

TRADOTTI CON INTRODUZIONE E COMMENTO

Bari, Laterza, 1920 (esaurita la prima edizione, in preparazione la seconda).

Opera premiata dalla R. Accademia dei Lincei

EROS

IL LIBRO D'AMORE DELLA POESIA GRECA

TRADUZIONI POETICHE

Torino, Chiantore, succ. Loescher, 1921

L'EPIGRAMMA GRECO

STUDIO CRITICO E TRADUZIONI POETICHE

Con 20 illustrazioni fuori testo. Bologna, Zanichelli, 1921

GLI IDILLII DI TEOCRITO

TRADOTTI IN VERSI ITALIANI

Palermo, Sandron, 1924

L'EPICA DI OMERO E DI VIRGILIO

Firenze, Sansoni, 1929

TEOCRITO: STUDIO CRITICO

Bari, Laterza, 1934

In corso di stampa presso la Casa Editrice LA NUOVA ITALIA:

L'ARISTOTELE PERDUTO E LA FORMAZIONE FILOSOFICA DI EPICURO

Casa Editrice FELICE LE MONNIER - FIRENZE

Collezione di testi classici con particolare commento storico-giuridico

A CURA DI V. ARANGIO RUIZ E U. E. PAOLI

Volumi pubblicati:

I. – **LISIA. Contro Diogitone,** a cura di V. Arangio-Ruiz . L. 3,50
II. – **LISIA. Per l'uccisione di Eratostene,** a cura di A. Ronconi. 3,—
III. – **DEMOSTENE. Per le Simmorie,** a cura di M. Ravà. . 3,—
IV. – **PLATONE. La Repubblica,** Passi scelti e annotati da U. E. Paoli, preceduti da un' introduzione e da un' ampia esposizione di tutto il dialogo. Terza edizione. . . . . 12,—
V. – **ISOCRATE. Il Trapezitico,** a cura di L. Olivieri-Sangiacomo. 3,50
VI. – **LISIA. Contro Alcibiade,** a cura di I. Caimo 3,50
VII. – **PLATONE. Il Critone,** a cura di U. E. Paoli . . . . 4,—
VIII. – **ISEO. Per l'eredità di Pirro,** a cura di U. E. Paoli . 4,—
IX. – **DEMOSTENE. La prima filippica,** a cura di A. Ronconi. 3,50

D'imminente pubblicazione:

CICERONE. La prima catilinaria, a cura di L. Pareti.
CICERONE. La seconda catilinaria, a cura di L. Pareti.
CICERONE. La terza catilinaria, a cura di L. Pareti.
CICERONE. La quarta catilinaria, a cura di L. Pareti.
SALLUSTIO. La congiura di Catilina, a cura di L. Pareti.
CICERONE. La quinta verrina, a cura di E. Zona Omodeo.

In preparazione:

PLATONE. Le leggi (passi scelti), a cura di U. E. Paoli.
DEMOSTENE. La I orazione contro Afobo, a cura di V. Arangio-Ruiz.
LISIA. Contro Eratostene a cura di U. E. Paoli.
LISIA. Contro i frumentari, a cura di A. Elisei-Bernetti.
LISIA. Per l'olivo sacro, a cura di R. Bianchi.
CICERONE. Pro Caelio, a cura di G. Pasquali.
CICERONE. Pro Milone, a cura di G. Giannelli.
CICERONE. Pro Ligario, a cura di G. Giannelli.
CICERONE. La seconda filippica, a cura di A. M. Cervi.
CICERONE. La terza verrina, a cura di F. Marinelli.
CICERONE. De imperio Cn. Pompei, a cura di G. Ugolini.
CICERONE. La prima filippica, a cura di G. Bernetti.
CICERONE. Pro Archia, a cura di G. Campagna.
CICERONE. De Legibus, a cura di A. Biscardi.
DEMOSTENE La seconda filippica, a cura di G. Perrotta.
DEMOSTENE. La terza filippica, a cura di A. M. Cervi.
DEMOSTENE. La prima olintiaca, a cura di A. Setti.
DEMOSTENE. La seconda olintiaca, a cura di A. Setti.
DEMOSTENE. La terza olintiaca, a cura di A. Setti.
DEMOSTENE. Contro Formione, a cura di G. Sorani.
DEMOSTENE. Sull'alleanza con Alessandro, a cura di M. Segrè.
DEMOSTENE Contro Olimpidoro, a cura di M. S. Lepori.
DEMOSTENE. Contro Zenotemide, a cura di A. Biscardi.
ISOCRATE. A Filippo, a cura di M. Segrè.
ISOCRATE. Il Panegirico, a cura di F. Marinelli.
LICURCO. Contro Leocrate, a cura di A. O. Albanese.
LISIA. Contro Teomnesto, a cura di L. Banti.
LISIA. Contro Evandro, a cura di I. Tondi.
LISIA. Per l'invalido, a cura di M. Balsamo.
LISIA. Contro Agorato, a cura di G. Sorani.
PLATONE. L'apologia di Socrate, a cura di V. Arangio Ruiz.

Casa Editrice FELICE LE MONNIER - FIRENZE

PLINIO

LETTERE SCELTE

PRECEDUTE DA CENNI INTRODUTTIVI SULLA

VITA PRIVATA DEI ROMANI

A CURA DI UGO ENRICO PAOLI

Un volume di pp. VI-256, con illustrazioni e tre tavole fuori testo. L. **12**

UGO ENRICO PAOLI

PROSE E POESIE LATINE

DI SCRITTORI ITALIANI

DANTE – PETRARCA – PONTANO – POLIZIANO – BEMBO – FLAMINIO
SANNAZARO – VIDA – FRACASTORO – VITRIOLI – PASCOLI

CON UNO STUDIO SULLA PROSODIA E LA METRICA DEGLI UMANISTI

Un volume di pp. XXVIII-288. (*Quinta edizione*) – L. **14**

PLATONE

LA REPUBBLICA

PASSI SCELTI E ANNOTATI DA U. E. PAOLI
PRECEDUTI DA UN' INTRODUZIONE E DA UN'AMPIA ESPOSIZIONE
DI TUTTO IL DIALOGO

Un volume di pp. LX-128. (*Terza edizione*) – L. **12**

ORAZIO

SATIRE ED EPISTOLE

SCELTE E COMMENTATE DA UGO ENRICO PAOLI

Un volume di pp. XII-132. (*Terza edizione*) – L. **7**

MARZIALE

EPIGRAMMI SCELTI

A CURA DI UGO ENRICO PAOLI

Un volume di pp. XXIV-220. (*Seconda edizione*) – L. **8,50**

PLATONE

IL CRITONE

A CURA DI UGO ENRICO PAOLI

Un volume di pp. XIV-43 . . . . . L. **4**

In corso di stampa:

ISEO – PER L'EREDITÀ DI PIRRO – A CURA DI UGO ENRICO PAOLI.

CASA EDITRICE FELICE LE MONNIER - FIRENZE

Recentissime pubblicazioni:

BIBLIOTECA NAZIONALE
diretta da MICHELE BARBI

NUOVA SERIE IN-8°

EPISTOLARIO
DI
GIACOMO LEOPARDI

NUOVA EDIZIONE AMPLIATA IN SEI VOLUMI
CON LETTERE DEI CORRISPONDENTI E CON NOTE ILLUSTRATIVE
A CURA DI FRANCESCO MORONCINI

Volume I (1810-1819), di pp. XXVIII-326, con illustrazioni fuori testo . . . . . L. 25,—
Volume II (1820-1823) di pp. IV-312, con illustrazioni fuori testo . . . . . L. 25,—

Per questa edizione il Moroncini ha utilizzato il prezioso materiale delle Carte Ranieri e fatte lunghe e accurate ricerche in biblioteche e archivi pubblici e privati affinchè il carteggio del Leopardi e dei suoi corrispondenti possa esser dato in forma compiuta e definitiva e sia largamente illustrato.

ARNALDO MOMIGLIANO

FILIPPO IL MACEDONE

SAGGIO DI STORIA GRECA
DEL IV SECOLO A. C.

Un volume di p. XVI-212 . . . . . L. **30**,—

.... Scopo del nostro lavoro sarà appunto in definitiva di dimostrare che è già in Filippo chiaramente la base dello Stato supernazionale di Alessandro; che, in altri termini, essa nasce a contatto con la Persia, ma con la crisi del mondo greco di lì traendo il suo significato.

(Dalla *Introduzione*).