

Orazio e l'epicureismo

(ovvero Serm. 1,3 ed Epist. 1,2)

La satira III del primo libro è vista di norma come uno dei documenti piú probanti dell'epicureismo d'Orazio. Ancor oggi si dice troppo facilmente 'Orazio epicureo': ma su che documentazione?

Senza dubbio, viene alla mente l'espressione scherzosa dell'epistola a Tibullo (1, 4, 16), *Epicuri de grege porcum*, espressione scherzosa in una composizione che è tutta un delizioso scherzo. Gli dice il poeta: «Ma tu sei dunque poeta di gran lena? o un filosofo che medita grandi problemi? Ma no, tu sei un uomo di ben altra tempra, sorridi dunque alla gioia che lampeggia tra dolori e affanni, nel tempo che fugge. Te lo dico io, *Epicuri de grege porcum*, io *pinguem et nitidum bene curata cute*». 'Tondo e lustro' come un porchetto Orazio lo era davvero, anche Augusto lo diceva in una lettera scherzosa¹; ma appunto per questo che egli fosse 'porco del branco d'Epicuro' è scherzo, al pari di quanto aveva prima malignato sul conto del mite Tibullo.

Del resto Orazio era troppo libero per farsi discepolo d'una scuola, quale che fosse: *nullius addictus iurare in verba magistri* dice egli stesso (*epist.* 1, 1, 14) a Mecenate, anche qui con sapida ironia, per cui dietro al *magister*, al capo-scuola, fa capolino il *magister* dei gladiatori, cui i suoi uomini giuravano fedeltà fino alla morte; parole che hanno certo un suono nettamente antiepicureo, visto il rapporto quasi di fede religiosa che intercorreva tra i seguaci e il maestro del Giardino. E poi prosegue dicendo che, di fronte alla grossa problematica che aveva scatenato vere lotte tra i

1 Imp. Aug. ep. fr. 40 M.

filosofi della sua gioventù (*bios praktikós* = *politikós* o *bios theoretikós*?), ora è di qua, ora di là (vv. 16-19):

nunc agilis fio et mersor civilibus undis,
virtutis verae custos rigidusque satelles,
nunc in Aristippi furtim praecepta relabor²
et mihi res, non me rebus subiungere conor.

Già questo è interessante, che nell'epistola proemiale del I libro, ponendo il sigillo al libro stesso, nel 20 av.Cr., di contro all'attivismo degli stoici, Orazio per indicare una certa tendenza del suo spirito faccia il nome d'Aristippo, non quello d'Epicuro: d'un edonista sì, ma di tutt'altro stampo; ciò che dunque preme ad Orazio è di dichiarare come ci sia aderenza tra lui e un modo di vita che accoglie in sé l'aspetto edonistico. Perciò fa grandi nomi, o Aristippo o Epicuro, senz'altro voler dire che una cosa: se volete proprio darmi un'etichetta, l'etichetta potrebbe essere questa.

Se stan così le cose, parlare d'Orazio come d'un epicureo non è far forza a ciò che egli voleva e che egli stesso diceva? Le ricerche più recenti tendono a interpretare la situazione appunto così: il che vuol dire che va fatto un discorso più chiaro su Orazio e l'epicureismo. Innanzi tutto si dovrà dire che Orazio aveva avuto dal padre una formazione culturale completa, aveva cioè studiato da un lato retorica, dall'altro filosofia; anzi *le filosofie*, perché ci si formava una cultura solo seguendo g'l'insegnamenti di più scuole.

La satira III del I libro è la satira della bonomia della vita, della tolleranza verso gli uomini, in particolare verso gli amici: partire dai *Sermones* è anche andare secondo un ordine cronologico; ha un suo peso che questo Orazio giovane, ventiseienne, risenta più apertamente degli insegnamenti di scuola e presenti le sue reminiscenze sotto un aspetto più dottrinale, ma anche con una maggior immediatezza che non nelle «Epistole»: vedremo poi che cosa si può ricavare da questo suo atteggiamento.

E' evidente che in questa satira del 39 Orazio affronta un aspetto di quell'*aurea mediocritas*, che esalterà una de-

² Due temi di antica tradizione nel contrario dei *bioi*, i *kymata* (*undis*) per la vita attiva e il *lanthánein* (*furtim*) per la vita contemplativa.

cina d'anni dopo nelle «Odi» con *aequam memento ... servare mentem* (2, 3) e *auream quisquis mediocritatem diligit* (2, 10, 5) e che conosceva dalle sue letture filosofiche, perché predicata dallo stoicismo di mezzo di Panezio e perché ripresa da Cicerone nelle *Tusculanae* e nel *de officiis*: il ritrovare questa *metriotes* nei filosofi faceva beato Orazio, perché confermava in termini facilmente comunicabili la validità d'un suo credo, applicato in tutta la sua vita.

Ciò che Orazio detesta e non vuole né per sé né per gli altri è detto all'inizio, a proposito del cantore Ermogene (vv. 18-9):

nil fuit umquam

sic impar sibi,

«non c'è mai stato nulla al mondo che fosse così incoerente con se stesso».

Impar ribadisce il v. 9: *nihil aequale homini fuit illi*; e *impar* ed *aequale* si chiariscono a vicenda. Qui siamo in pieno stoicismo, per cui la dottrina della *aequalitas* o *homologia* è capitale ed investe tutta la vita dell'uomo; gli stoici asserivano (SVF III 39) che 'nella virtù sta la felicità, in quanto è l'anima conformata a coerenza di tutta la vita'. Anche Cicerone nel *de officiis* ce lo conferma, in un passo schiettamente paneziano (1, 26, 90): *praeclara ... est aequabilitas in omni vita et idem semper vultus eademque frons*; è ancora Cicerone a dire (1, 31, 111): *omnino si quicquam est decorum, nihil est profecto magis quam aequabilitas universae vitae, tum singularum actionum*. Di questa coerenza interiore che appare nelle nostre azioni Orazio è convinto e la chiede a ognuno di noi anche nel momento di giudicare gli amici: non si può indulgere con noi stessi ed essere aspri con loro. Ma se di questo corollario d'indulgenza dovessimo cercare una se pur debole traccia in una dottrina stoica, resteremmo delusi. Chi insegna proprio questo è Epicuro nella SV 15: «Le nostre abitudini (*éthe*), come ogni cosa a noi propria, le pregiamo, siano esse eccellenti e invidiateci dagli altri o no; così dobbiamo fare con quelle dei nostri vicini, se siano indulgenti». Possiamo al più constatare che Orazio non pone nemmeno la limitazione d'Epicuro, ἄν ἐπειχέεις ὄσιν.

Anzi per lui occorre, sopra tutto, saper soppesare con occhio benevolo le loro mancanze, che in fin dei conti non rientrano nelle colpe che cadono sotto il rigore della legge (vv. 94-5):

quid faciam si furtum fecerit aut si
prodiderit commissa fide sponsumque negarit?

Siamo ora in campo strettamente romano: *si furtum fecerit* è il *furtum faxit* delle Leggi delle XII Tavole (8, 12) e il *fide commissa non reddere* come lo *sponsa negare* sono trattati nel giure *de dolo malo*.

Se poi si vuole andare più nel minuto, si possono rinvenire altri richiami a posizioni di pensiero che avevano fortuna in quell'età. Per esempio, se alla succitata massima epicurea si rifà anche *aequum est peccatis veniam poscentem reddere rursus* (vv. 74-5), quanto segue (ai vv. 76-7)

denique quatenus excidi penitus vitium irae,
cetera item nequeunt stultis haerentia

è concetto che artificialmente si è voluto vedere epicureo, invocando il confronto con Lucrezio (3, 310) *nec radicitus evelli mala posse putandumst*, 'e non si deve ritenere che le cattive tendenze si possano strappar dalle radici', perché rimangono *naturae cuiusque animi vestigia prima* (v. 309). Ma qui Lucrezio interpreta in modo del tutto ortodosso concetti del maestro, che, se pur con altro linguaggio, accettava certe forme di vita non del tutto conformi all'ideale atarassia per la necessità insuperabile d'alcuni di *té physei khrêsthai* (fr. 555 Us.). Il che è totalmente diverso da ciò che qui dice Orazio e ciò che dice Orazio lo dicono i peripatetici e al loro seguito Panezio, in base alla teoria della *metriopáttheia* per cui elementi delle passioni umane non sono estirpabili *penitus* dalla natura stessa dell'uomo, anzi se ciò avvenisse, sarebbe con danno per l'uomo.

Per la verità, Panezio ha posizioni più moderate e accetta come fatto di natura che l'uomo sia incapace di raggiungere la *a-páttheia*, cioè di eliminare completamente i *pátthe* (fr. 111 v. Str.). Stoica in genere è la campagna contro gli *stulti*, i *phaúloi* come lo è in genere la dottrina della *mania* o *furor*, per cui vedi il *furiosius* di v. 83: *quanto hoc furio-*

sius atque maius peccatum est, scelto a bella posta dal linguaggio stoico insieme con *peccatum*, quasi ad anticipo di v. 96, grazie a cui di colpo Orazio contrappone il buon senso giuridico romano alla folle teoria di quei filosofi che sostengono *ἴσα πάντα εἶναι τὰ ἁμαρτήματα*, cioè, com'è noto, degli stoici (SVF I 224):

Quis paria esse fere placuit peccata, laborant
cum ventum ad verum est³.

Ci aspetteremmo che la polemica si movesse su quel piano romano e giuridico in cui Orazio ce l'aveva presentata; invece no: la reazione è immediatamente calibrata sulla concezione epicurea, come quella che offre, a un livello più dimostrativo del diritto, la verità della cosa.

Spia dell'origine epicurea è *sensus moresque* e ancor più il successivo *utilitas*. Troviamo che spesso i nostri commentatori rendono *sensus moresque* quasi come un'endiadi con «senso morale» (Sabbadini) o il solo *sensus* come «buon senso» (La Penna) e sulla stessa strada è il Lejai che commenta «*sensus*, singulier». *Sensus* è plurale come *mores* ed è una bella resa del termine epicureo *páthe* (e qui han visto bene Kiessling e Heinze), cioè tutte le sensazioni di cui il nostro corpo è affetto, compresi piacere e dolore, e che sono il fondamento del nostro giudizio, secondo quanto dice Epicuro stesso nella sua celebre «Lettera a Meneceo» (§ 129), 'giudicando ogni bene in base alle affezioni prese come norma': naturalmente norma della ragione, come Orazio aveva già fatto osservare a v. 78 (*cur non ponderibus modulis que suis ratio utitur...*), rendendo *κανόν* con *modulus*, secondo esattezza della lingua. Altrettanto epicureo è *mores*, su cui i commentatori sorvolano, o dicono banalmente, come Kiessling e Heinze, «*der βίος und der hin beherrschenden allgemeingültigen sittlichen Anschauungen*». Troppe parole: i *mores* sono gli *éthe* della SV 15 appena citata, che costituiscono il nostro patrimonio di vita, di

3 La terminologia d'Orazio è molto significativa: *placuit* è un greco *édoxe*, donde *doxa* e *dogma*; è quindi sentenza senza appello, come quella del senato e allo stesso tempo è aperta indicazione dell'atteggiamento dogmatico della scuola. In *ad verum* c'è una punta maligna, che difficilmente conserviamo in italiano, perché *verum* in latino è ciò che noi diciamo 'reale'; quindi i dogmi sono teorie inconsistenti, di fronte alla realtà.

esperienza, scaturito dai *páthe*. Se vogliamo scendere all'osservazione formale, Orazio lo ha sentito così bene che ha legato con un *-que* i due termini, in quanto i *mores* conseguono ai *sensus*.

Ma a dimostrare come in questo campo occorra procedere con sottile discernimento, mi arresto un momento a indicare il perché di questo fraintendimento di *sensus moresque* nei commentatori. Tutti a questo punto riportano un passo dal IV libro *de finibus* (19, 55), in cui Cicerone imposta su basi dialettiche la sua replica sull'eguaglianza delle colpe e conclude: *quae cum magnifice primo dici viderentur, considerata minus probabantur: sensus enim cuiusque et natura rerum atque ipsa veritas clamabat quodam modo non posse <se> adduci ut inter eas res, quae Zeno exaequaret, nihil interesset*. 'Questi principi, mentre a prima vista parevano esposti con grande altezza morale, una volta ben considerati non convincevano⁴: perché il senso comune d'ognuno e la costituzione della natura e la realtà stessa protestavano, per così dire, di non potersi indurre a credere che tra le cose che Zenone metteva sullo stesso piano non ci fosse alcun divario'.

Da quanto abbiamo letto risulta palese come tra Orazio e Cicerone non ci sia in comune altro che una polemica contro il paradosso che *isa tà hamartémata*. Da una parte, in Cicerone; *sensus*, cioè il *sensus comunis*, l'*áisthesis koiné*; *natura rerum*, la *physis koiné*; *veritas*, la realtà. Dall'altra, in Orazio: *sensus* (plurale!), i *páthē*; *mores*, gli *éthē*, che caratterizzano l'uomo; *utilitas*, il *symphéron* epicureo. La 'klimax' c'è in tutt'e due i passi, ma in Cicerone progredisce dall'uomo alla natura, alla realtà universale, quasi metafisicamente (il che in un epicureo sarebbe invece inconcepibile); in Orazio resta sempre eticamente nell'uomo, pur progredendo dai suoi fondamenti naturali al suo comportamento da quelli determinato, fino al *symphéron*, all'utilità, senza di cui per Epicuro non esiste validità in ciò che per convenzione è giusto, come afferma il Maestro nella RS 31, su cui ci occorrerà di tornare.

Direi, da quanto abbiamo discusso fin qui, che appare

4 Si noti come nella discussione fa capolino la lingua della conversazione con *minus* equivalente a *non*.

chiaro come Orazio abbia messo a frutto la sua cultura, facendo confluire dottrine di diversa origine, stoiche, epicuree, schiettamente romane, tutto per dire, con tutta la precisione delle sfumature volute, un concetto profondamente oraziano⁵.

Il gruppo seguente di versi (dal v. 99 al v. 112) ci presenta una succosissima storia del progresso umano per arrivare all'affermazione dell'inesistenza di un *dikaion kath' heautó*, un diritto per natura: i iura sono inventa, cioè —avrebbero detto i Greci— sono *nómō* o *théseis*. Potrebbe essere interessante mettere a puntuale confronto questi versi con l'uguale sezione di Lucrezio nel V libro del *De rerum natura*: ma è lavoro già fatto; e, a mio avviso, fatica sprecata. Perché sia Orazio, sia Lucrezio sono squisiti poeti e ognuno segue la strada che gl'insegna la Musa.

Orazio parte con un *cum prorepserunt* (v. 99): *cum prorepserunt primis animalia terris / mutum et turpe pecus*. In *repo* sentiamo tutta una tradizione poetica a partir da Alcmane (fr. 89 P.), tanto più che nei *phyla herpetá* Esichio poneva anche l'uomo; ma il composto è squisitamente oraziano, a indicare il primo comparire della vita animale sulla terra, secondo la concezione democritea ed epicurea. Di fronte all'ampia e poetica descrizione di Lucrezio (5, 795 sgg.), in cui la creazione degli *animalia*, bestie e uomo, è fusa in un insieme immaginifico e potente, questo singolo verbo oraziano non perde nulla al confronto. Pure per Orazio *animalia* sono, ancora indistinti, e le fiere e gli uomini primitivi, anch'essi *mutum et turpe pecus* (si noti nel sostantivo la dotta allusione alla vita *ageledón* propria dell'uomo primitivo); ma subito alla fiera si sostituisce, com'essa bruto, l'uomo che cerca e difende un cibo e un rifugio (*glan-dem atque cubilia*) e li difende con i mezzi che natura gli ha dato, *unguibus et pugnibus*.

Ebbene, tutto questo che è stato visto così vicino a Lucrezio —e formalmente lo è— e di conseguenza vicino a Epicuro, in realtà non è epicureismo. Per Epicuro ciò che conta è il contrasto tra vita di natura e vita civilizzata: dura sí la prima, ma tale da fornire all'uomo senza alcun

⁵ Anche nell'ultimo verso che abbiamo visto c'è il Romano che sa che si distinguono *iustum* e *aequum*.

intervento le tre cose che comportano la felicità; perché «Voce della carne è 'non aver fame, non aver sete, non aver freddo': chi abbia queste cose e speri saldamente d'averle, anche con Zeus potrà competere per felicità» (SV 33). Per Epicuro è la vita civilizzata che è falsa e, causa la crescente incontentabilità dei desideri, colma di sofferenze; Lucrezio è il fedele interprete di tutto questo e i tre temi non casualmente si succedono nello stesso ordine preciso: gli uomini primitivi soddisfacevano attraverso i doni della natura i loro bisogni fondamentali, fame (933-44), sete (945-52), freddo (953-57) ⁶. Invece negli epicurei non troviamo, alle origini, niente di questa lotta primordiale per la sopravvivenza, per non aver fame (*glandem*) e non aver freddo (*cubilia*); viceversa —ed è per noi più significativo—, nulla in Orazio di quello che per un epicureo era canone di fondo di tutta la sua filosofia ⁷.

Eppure questa 'gradatio' che subito distingue l'uomo dall'animale, per cui dopo le unghie (le prime armi, come negli animali) seguono i pugni, segno d'una mano articolata (e qui ci sarebbe da scrivere un volume, a dimostrare tutto il sottofondo culturale che s'intravede attraverso Lucrezio e Orazio, tra l'altro in relazione al tema dalla 'natura matrigna'), e ancor più i bastoni e infine —ultimo, breve passo— le armi, *quae post fabricaverat usus*. In questo, come in ciò che segue, c'è un tocco nettamente epicureo, il senso di progressione temporale: si possono ricordare gli *inde* di Lucrezio (5, 1011.1102.1143.1151), ma anche gli *eita* di Diogene da Enoanda, che servono a scandire nel tempo gli sviluppi della vicenda umana ⁸: così, fedelmente, anche Orazio con *porro* (v. 101 in clausola), che il Lejai rende bene con «en avançant, progressivement», con *donec* (v. 103 all'inizio di verso), subordinante con non inefficace 'varia-

⁶ Su questo si veda il mio 'Lucrezio tra poesia e filosofia', *Ann. Lic. class. Garibaldi di Palermo*, 14-16 (1977-79) pp. 212-4.

⁷ Seneca, quando nel monologo d'Ippolito nella *Phaedra* caratterizza con queste espressioni oraziane (v. 532 e ss.) il deteriorarsi dell'età dell'oro, per altro descritta —nella struttura di fondo— con colori ovidiani (*met.* 1, 89 ss.), come intendeva i versi d'Orazio? A mio avviso, come voleva Orazio, cioè non come una concezione genuinamente epicurea.

⁸ D. O. fr. 11 I 1 e 13 Cr.; in proposito si veda A. Grilli, 'La posizione di Aristotele, Epicuro e Posidonio nei confronti della storia della civiltà', *RIL*, 86 (1953) pp. 9-12 dell'estr.; W. Spoerri, *Späthellenistische Berichte üb. Welt, Kultur u. Götter* (Diss. Basel 1959) p. 148, n. 27.

tio' poetica, con *dehinc* (v. 104 dopo pausa e in cesura trocaica).

Ma anche il concetto di *usus* è epicureo, anzi prima democriteo e poi epicureo: l'*usus* è la somma della *peira*, l'esperienza che si tenta volta per volta, e della *khreia*, del bisogno, che della prima è lo stimolo. Democrito aveva detto che i primi uomini erano progrediti κατ' ὀλίγον ὑπὸ τῆς πείρας διδασκομένους e aveva aggiunto τὴν χρεῖαν αὐτῆν διδάσκαλον γενέσθαι τῶν ἀνθρώπων (Dem. A 1 p. 136, 9 e 12 D.K.⁷); e se ci manca qui la voce d'Epicuro, ritroviamo il suo insegnamento nella scuola, per es. in Diogene da Enoanda: πάσας γὰρ (τέχνας) ἐγέννησαν αἱ χρεῖαι καὶ περιπτώσεις μετὰ τοῦ χρόνου (fr. 11 II 8-11 Gr.).

Orazio procede a tappe rapide, ma precise, che mirano a ciò che per lui è essenziale; dopo la conquista del cibo e d'un riparo, la parola articolata (vv. 103-4):

donec verba quibus voces sensusque notarent
nominaque invenere⁹.

Per tutto questo brano che veniamo esaminando s'è osservato (e lo abbiamo già detto) che ad Orazio è presente Lucrezio; ebbene, io credo che proprio qui meglio che altrove si può dimostrare che Orazio si rifaceva a quanto aveva imparato alla scuola del suo maestro d'epicureismo, chiunque egli fosse, pur rimanendo sensibile ai colori formali lucreziani. Il compendio di Diogene da Enoanda a questo proposito dice τῶν τε ὀνομάτων καὶ ῥημάτων, ὧν ἐποιήσαντο τὰς πρώτας ἀναφθέρξεις (fr. 11 III 13 ss.): come Orazio *verba, nomina, voces*. Si noti che in Lucrezio abbiamo sempre *nomina* e mai *verba*, come del resto in quell'epitome che è la «Lettera a Erodoto» d'Epicuro.

Ciò che segue rappresenta un nuovo progresso (vv. 104-106):

dehinc absistere bello,
oppida coeperunt munire et ponere leges
ne quis fur esset, neu latro, neu quis adulter¹⁰.

⁹ Finché non ritrovarono e verbi e nomi, con cui designare le loro espressioni e le loro affezioni': ancora *sensus*, come al v. 97, per il greco πᾶθῃ come in Epicuro, *ep. Her.* 75; anche qui i commentatori rendono con «sentimenti», se non addirittura con «significati».

¹⁰ Si noti il forte grecismo *ponere leges*, termine e concetto estranei alla pura tradizione romana, che non aveva conosciuto né Licurghi né Soloni.

Ma anche questo quadro, che si conclude col positivo intervento della legge, è epicureo nei fatti, non lo è nei risultati che si propone: anche Lucrezio dice (5, 1108) *condere coeperunt urbis arcesque locare*, ma come segno di potere, coincidente con lo spegnersi della condizione umana primitiva, che vedeva tutti gli uomini alla pari; anche le leggi (5, 1144 *legibus uti*) sono un tentativo d'arrestare i soprusi dei pochi e l'umanità è per sfinimento che ha rinunciato alla violenza (5, 1150). Del resto per Epicuro è tutto così: ogni passo sul cammino della civiltà è un allontanarsi dal godimento puro e semplice di quei tre bisogni fondamentali, di cui solo la natura garantisce la soddisfazione e con essa il raggiungimento della felicità da parte dell'uomo.

Per Orazio è tutt'altro, è un vero cammino in progresso, per cui l'uomo riesce a sopperire a ciò che la natura non dà: vedi i vv. 113-4, su cui ritornerò.

Prima vorrei però fermarmi un momento su *absistere bello*, che non ha sollecitato l'attenzione dei commentatori: *absisto*, anche se è l'unico esempio in Orazio, è chiaramente il rinunciare a qualche cosa con cui si ha consuetudine; gli uomini hanno tra di loro combattuto (v. *pugnabant* al v. 102) e a guerra si può alludere anche con *armis*. Ma non è l'uso di *absisto* che fa difficoltà: è che manca a questo punto una motivazione logica a perché l'uomo rinunci alla guerra, proprio mentre passa a *oppida ... munire*. I commentatori si limitano a ricordare Lucrezio, che unisce *condere ... urbis* con *arces locare*: ma Lucrezio vuol dire ben altro, parla —lo si è già detto— dei *reges* che costruirono città e innalzarono rocche come loro *praesidium ... perfugiumque*: il confronto è quindi ingannevole, sopra tutto se inteso in senso assoluto, come del resto altri già visti. Né ci aiuta il passo dell'*ars* (v. 399), cui rinvia il Lejai¹¹, che deriva più o meno direttamente da Antioco da Ascalona¹². Orazio intende, io penso, parlare di uno stadio di civiltà

11 Hor. *ars* 396 ss.: *fuit haec sapientia quondam, publica privatis secernere, sacra profanis, ... oppida moliri, leges incidere ligno. sic honor et nomen divinis vatibus atque carminibus venit*. Per questo tipo di 'storia della civiltà', v. *I proemi del de re publica di Cicerone* (Brescia 1971) pp. 71 ss.

12 Per taluni aspetti caratteristici di Antioco, v. *I proemi cit.*, pp. 180 ss., con riferimento al proemio del V libro delle «Tuscolane».

diverso, che gli epicurei, Lucrezio compreso, lumeggiano in altro modo. Con *bellum* e *legem* sono espressi, certo molto personalmente e liberamente, quei patti che Epicuro pone a un certo momento dello svolgimento della civiltà umana, il quale si esprime attraverso il συνθήκας ποιείσθαι τὰς ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι (RS 32); *absistere bello* non è in senso assoluto 'rinunciare alla guerra', ma è rinunciarvi come principio unico per dirimere le proprie questioni, sostituendovi un diritto delle genti o comunque dei patti reciproci, frutto di convenzione e non di natura. C'è sì, dunque, alle spalle materia epicurea, ma trattata con quale libertà!

Lo spirito di tutta questa sezione è antitetico alla materia cui attinge e, se vi ha attinto, lo ha fatto solo perché essa poteva essere facilmente adattata a combattere un'idea che Orazio non può accettare: il poeta intende dimostrare soltanto che il progresso umano è stato in grado di capire che si deve punire ogni atto che nuoccia alla comunità e anche qui il principio è esemplificato nel vetusto *si quis furtum faxit*, articolandolo nel vero e proprio furto (*fur*), nella rapina del bandito (*latro*), che rompono la legge della proprietà, e nella seduzione della donna altrui (*adulter*), che rompe la legge del matrimonio. Anche Epicuro dice: «Non s'unirà il saggio con una dona, con cui le leggi lo vietano» (fr. 583 Us.), ma le concezioni sono diametralmente opposte: per Epicuro la raccomandazione ha valore puramente soggettivo, mettendo in guardia l'individuo che il timore di pena per la legge violata distrugge l'atarassia, mentre l'affermazione d'Orazio è tutta rivolta alla tutela della comunità. Infatti tutta la morale che scaturisce dall'esempio di Elena (v. 107) —ben poco pertinente, ma che permette il tocco nettamente triviale e nettamente diatribico del *cunnius*— è a favore del *matrimonium certum*, del *iustum coniugium* della legge romana, non certo della *volgiva* ... *Venere* (Lucr. 4, 1071), che significa l'accettazione del precetto epicureo e delle sue motivazioni; e anche *more ferarum* di v. 109 perde tutta la serenità che aveva in Lucrezio¹³.

13 La clausola è chiaramente lucreziana, 6, 932: *volgiva vitam tractabant more ferarum*.

Invece col v. 111 torniamo in ambito pienamente epicureo:

iura inventa metu iniusti fateare necesse est,
tempora si fastosque velis evolvere mundi,

«E' inevitabile ammettere che la garanzia concreta del diritto è stata ritrovata per creare il timore per l'atto ingiusto, se vogliamo seguire l'evolversi dei tempi e la storia del mondo»¹⁴.

Non so se a questo punto il richiamo alla formula lucreziana *fateare necesse* sia, da parte di Orazio, voluta: personalmente credo di sì; la formula è veramente imponente e in clausola e compare ben 12 volte in Lucrezio, sempre al termine di una dimostrazione. Può invece far specie che in Orazio, contrariamente a Lucrezio (che parte con *ergo* o *proinde*, secondo la tradizione oratoria latina e quella filosofica greca), all'inizio del periodo non compaia nessuna congiunzione conclusiva. Ma Orazio intende concatenare la conclusione con le premesse attraverso la sostanza della sua espressione, sopra tutto con *inventa*¹⁵: gli *iura*, il diritto concreto (né in Epicuro, né in Orazio ha ragion d'essere il *ius* astratto), sono un ritrovato umano, non un principio insito nella natura. Ma sopra tutto rientra nella concezione epicurea il *metus iniusti*: Epicuro aveva dichiarato (RS 84) che «l'ingiustizia non di per sé è un male, lo è per il timore che sorge dal sospetto di non poter rimaner nascosto a coloro che sono preposti come punitori d'azioni del genere». Orazio v'aggiunge un criterio temporale, che è anch'esso epicureo: è solo nella considerazione dell'evoluzione dell'uomo che ciò compare. Il conseguimento del concetto della legge e della sua necessità avviene nel tempo anche per Ermarco, il *καθηγεμόν* successore d'Epicuro nella direzione della scuola, secondo quel che ci riporta Porfirio (*abst.* 1, 7): «Gli epicurei, raccontando estesamente come in una lunga cronologia per generazioni¹⁶, dicono che gli antichi legislatori, per aver fatto attenzione alla comunità

14 Si noti il plurale *iura*, che, come il più delle volte, intende presentare gli aspetti concreti dell'astratto *ius*. Naturalmente *evolvere* è in senso concretissimo, come lo srotolare il *volumen* di papiro.

15 Per cui *inventa* si rifà direttamente a *nomina invenere*.

16 *Genealogian makrán*: come nelle *Genealogiai* ioniche; e Orazio ha inteso bene rendendo con *fastos ... mundi*.

della vita negli uomini e alle loro reciproche relazioni, dichiararono empio l'omicidio e (gli) stabilirono pene non da poco».

Ma il ragionamento d'Ermarco procede sullo stesso binario e collo stesso spirito del fr. 583 di Epicuro appena sopra citato, come mostra il seguito del suo ragionamento, sempre come riportato da Porfirio: «Dicono (gli epicurei) che la causa maggiore dell'esecrazione per l'omicidio e della dichiarazione della sua empietà è la convinzione che esso non torni utile all'assestamento integrale della vita»¹⁷.

Ancora una volta Orazio sfrutta concezioni che gli sono famigliari, per segnare una sua via.

Segue quindi la conclusione logica (vv. 113-8):

Nec natura potest iusto secernere iniquum,
dividit ut bona diversis, fugienda petendis;
nec vincet ratio hoc, tantundem ut peccet idemque
qui teneros caulis alieni fregerit horti
et qui nocturnus sacra divum legerit. adsit
regula, peccatis quae poenas irroget aequas¹⁸.

Natura da una parte, *ratio* dall'altra: antitesi formale tra *physis* e *lógos*, particolarmente sottile in una polemica contro gli stoici, che facevano della *physis* un'emanazione del Logos universale. Qui ha ragione Seneca ad affermare che per Epicuro *nihil iustum est natura*, contro gli splendidi, ma fallaci ragionamenti del Philippson¹⁹; del resto è Epicuro che afferma: τὸ τῆς φύσεως δίκαιόν ἐστιν σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι (RS 31), espressione quest'ultima che abbiamo già visto a proposito di un'altra «Massima Capitale», la 32. L'Arrighetti traduce: «Il diritto secondo natura è il simbolo dell'utilità allo scopo che non sia fatto nè ricevuto danno». Io sono pronto col Philippson, col Bignone, con l'Arrighetti, col Gigante a rendere *symbolon* con 'simbolo'; ma al di là delle

17 *Symphérein*: abbiamo già visto come il *symphéron*, l'*utilitas*, sia elemento profondamente epicureo.

18 *Fugienda* e *petenda* sono ormai in latino 'voces technicae' quanto in greco *phéugein* e *hairein*; *regula* è il termine parallelo al greco *kanón*, il nostro 'canone', entrato in tutte le filosofie per la dialettica e in quella epicurea anche per l'etica. In *vincet* è chiaro l'uso del semplice per il composto (*evincet*).

19 R. Philippson, 'Die Rechtsphilosophie der Epikureer', *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, 23 (1910) pp. 289 ss.

parole, che cosa significa la massima? Ecco, io credo, che quanto i filosofi (e saranno i platonici) chiamano, alla lettera 'il giusto della natura', non è altro che l'altra metà dell'astragalo che occorre *syμβάλλειν*, accostare insieme con la prima per avere l'unità: c'è secondo Epicuro equivoca coincidenza tra l'astratto 'giusto naturale' dei filosofi e il reale *symphéron* che porta alle *synthékai* per non danneggiarsi reciprocamente, com'è mostrato dalla storia dell'umanità. E allora ha ragione Seneca, ha ragione Orazio a dire —coincidendo con Epicuro— che non esiste un 'giusto' astratto, frutto innato di natura ²⁰.

La morale che Orazio tira contro questo paradosso stoico termina col sottile aggancio a un altrettanto noto paradosso, quello del saggio che tutto sa fare e bene (vv. 122-6):

et magnis parva mineris
falce recisurum simili te, si tibi regnum
permittant homines. si dives qui sapiens est
et sutor bonus et solus formosus et est rex,
cur optas quod habes?

Mentre al primo paradosso aveva replicato con i mezzi della dottrina, a questo secondo s'opponne con le tecniche della diatriba: il parlar di tutti i giorni, i motti proverbiali, quello che noi oggi diremmo «sfottò»; rispetto al problema che abbiamo affrontato nella parte precedente della satira, cioè l'atteggiamento di Orazio di fronte all'epicureismo, quanto qui segue non c'interessa più. Ma merita che gli dedichiamo due parole, perché anche questo rivolgersi a mezzi del tutto diversi, che Orazio dal campo della filosofia divulgativa e popolare non ha esitato a introdurre nella poesia, è segno della libertà del poeta ²¹.

Ci siamo trovati davanti a un Orazio ottimo conoscitore delle dottrine filosofiche in voga al suo tempo, un Orazio che sa servirsi di quello stoicismo, che poi, quando non gli

²⁰ Ciò che suscita la mia curiosità, senza che io sia in grado di soddisfarla, è l'esempio dei due *ánisa amartémata* che chiude tutto il ragionamento: derivano di peso dalle leggi di Dracone, secondo il dettato di Plutarco (*Solon* 17, 2) o l'esempio era già stato sfruttato in qualche polemica antistoica? O la fama della rigidissima severità di Dracone aveva dato all'esempio una diffusione da aneddoto?

²¹ Sui rapporti di Orazio con la diatriba molto s'è scritto fin da R. Heinze, *De Horatio Bionis imitatore* (Diss. Bonn 1889).

garba, attacca con decisione. L'atteggiamento verso l'epicureismo è diverso: evidentemente c'è una profonda simpatia per questa scuola e per i suoi principi, ma Orazio se ne serve per i *suoi* scopi, spesso notevolmente distinti e diversi da quelli della scuola, per parafrasare un celebre motto d'Aristippo, *ékhei, ouk ékhetai*, li possiede, non ne è posseduto; o, come dice Orazio stesso, *mihi res, non me rebus subiungere conor*, ancora una volta con una sottile, ma non insignificante, distinzione nel modo di vedere, resa da *subiungere* nei confronti di *ékhein*. In una pagina che gliel' avrebbe meravigliosamente permesso, Orazio non è dunque epicureo, se per epicureo intendiamo un adepto della scuola.

L'atteggiamento del giovane Orazio di fronte all'epicureismo è un valido esempio d'indipendenza di spirito. E' interessante vedere come egli mescoli i suoi «ingredienti» filosofici, giunto oramai alla maturità. Ce ne può dare idea un'epistola, dove il contributo dell'epicureismo non è clamoroso come nella satira or ora studiata, la II epistola del I libro: un'epistola scritta circa tre lustri dopo la satira III e che di lettera ha ben poco, salvo i primi cinque versi e la chiusa, ma che fa parte di quei 'protrettici alla virtù' a cui, come notano bene Kiessling e Heinze, Orazio ormai maturo indulge volontieri. Certo i toni fanno pensare a un uomo più che quarantenne, ma il mondo antico non farneticava dietro a una perpetua (e fasulla) giovinezza, come fa l'età nostra: un quarantenne non si permetteva di bamboleggiare, tanto meno un Orazio che aveva sempre preso molto sul serio la vita.

Questa volta non ci sarà necessario scavare fino in fondo nel testo oraziano: possiamo seguirlo con nostro maggior agio, proprio perché il poeta vuol restare più in superficie. Ma lo scritto è dotto e culto, anche se il linguaggio può trarci in inganno col suo tono così frequentemente parlato: ce lo può mostrare, fin dal primo verso, il *Troiani belli scriptorem*, che riprende terminologicamente un filone della cultura grammaticale alessandrina, per cui *syngrapheys*, oltre allo scrittore in prosa, può essere solo il poeta epico: o al massimo, come in *ars* 235, di metri dattilici²²,

22 V. A. Grilli, 'Σύγγραμμα ε ποιητής in Dionigi Faselite', *ASNS* (Pisa 1973) pp. 381-86.

ovvero al v. 3 *quid sit pulchrum*, che risponde di peso a un greco *kalón*, laddove il latino, da Cicerone in poi, dice *honestum*.

Omero è sì il diletto della poesia, ma è anche, secondo la dottrina di grammatici e filosofi, maestro in forma allegorica di verità: sopra tutto di verità etica. Vecchia tradizione, questa, che risaliva nientemeno che ad Antistene, padre della filosofia cinica, e che era stata pienamente accolta dagli stoici²³.

Se coi vv. 3-4 Orazio voglia fare una particolare apertura filosofica non so:

qui quid sit pulchrum, quid turpe, quid utile, quid non,
planius ac melius Chrysippo et Crantore dicit.

Il *pulchrum* e il *turpe* quadrano bene con Crisippo, meno bene con Crantore, ma il porre in rilievo l'*utile* sa di richiamo all'epicureismo e a quel *symphéron* di cui abbiamo già ampiamente parlato. Io ritengo che qui Orazio ricordi tutt'e quattro le scuola filosofiche più o meno in voga a quell'età, due attraverso la dottrina, due attraverso i più rilevanti scolarchi: platonismo (ormai è difficile parlare di accademici), epicureismo, stoicismo, peripatetici.

I poemi omerici offrono dunque una serie d'esempi morali, che sono più o meno noti anche da altre tradizioni: anche nella seconda metà del II secolo d.Cr. il retore-filosofo Massimo di Tiro (*or.* 13) esaltando Omero come filosofo sommo ricorderà l'ira d'Achille e Agamennone e l'intervento di Nestore, come Orazio. Si noti, però, come in primo piano si trovi *Paridis propter ... amorem* (v. 6), con lo stesso rilievo che aveva Elena nella satira III, quindi un esempio di *páthos* o *tarakhé*, a seconda delle scuole; sottolineato subito dopo dallo *stultorum* e da *aestus* di v. 8, il cui valore si chiarisce attraverso Orazio stesso, che dice fin dal tempo dei *Sermones* (1, 2, 109-10):

speras tibi posse dolores
atque aestus curasque gravis e pectore tolli?
«speri che ti si possano tor via dal cuore i dolori, le passioni e i gravosi affanni?».

²³ Sulle interpretazioni omeriche d'Antistene, v. *Antisth. fr.* 51-62 Caizzi Declava.

Come in Massimo, così in Orazio ci troviamo di fronte a tanti brevi, lievi spunti di colore diatribico, che s'insinuano nel tessuto dell'epistola: ai vv. 10-11 l'incoercibilità dello stolto, *ut salvus regnet vivatque beatus / cogi posse negat*²⁴; a v. 14 la morale conclusiva, con l'immagine agricola,

quicquid delirant reges plectuntur Achivi,
«per quanto vanno fuori strada i re, son bastonate agli Achei»

perché di solito sono i buoi che, se *delirant*, se escono dalla *lira*, cioè dal solco, *plectuntur*, prendono le nerbate: mentre qui chi è bastonato è il popolo, che paga le colpe dei re. Così ancora i vv. 15-6, col loro crescendo di vizi sempre più squisitamene etici e con la conclusiva affermazione dell'universale debolezza umana.

Col v. 17 (*rursus*, 'viceversa') si passa all'Odissea e il tono cambia, perché siamo di fronte al poema d'un solo eroe che ci è proposto come *exemplar* di virtù e saggezza. Tutte le filosofie ellenistiche (lo sappiamo bene) erano, più o meno, propense all'istituzione d'un *plásma* o modello da tenersi davanti agli occhi della mente: se gli epicurei pensavano a Epicuro stesso, gli stoici e la diatriba cinico-stoica a Socrate, a Ercole, anche a Odisseo o ad altre figure del mito; qui, dato il contesto, vedrei volentieri uno spunto diatribico.

Per la verità, 'spunto diatribico' vuol dir ben poco, come formulazione di pensiero e contenuti; per esempio, nel Pap. Gen. inv. 127, che è una raccolta di diatribe ciniche, a col. XIV 15-55²⁵ troviamo un attacco ad Omero, in cui molti elementi coincidono con Orazio, ove con lo stesso segno, ove con segno contrario: la *ménis Akhilléos* (v. 13 *ira*), i *páthe anthrópeia* (v. 15 col suo lungo elenco), un Odisseo che, 'impazzisce dietro alle donne' (e non, come intendono i primi editori, 'faire la cour aux femmes'), onde si ricorda Circe (cfr. qui i vv. 23-25), si fa ironia su *Odysseá sophón* (v. 17 *sapientia*). Il fatto è che Orazio sa scegliere con la

24 Si osservi l'«aprosdoketon» in cui si risolve l'espressione *ut ... beatus*: se l'uomo è dotato di buon senso, è all'infelicità che non ammetterà di venir costretto; ma anche viceversa.

25 Pap. Gen. inv. 127 in 'Un recueil de diatribes cyniques' a cura di Victor Martin, *MH*, 16 (1959) pp. 103-5.

consueta libertà il tema che gli serve o piace e colorirlo con la tonalità opportuna: in un lungo discorso morale ricorre alla diatriba, che dà varietà e vivacità.

Di questa sua abilità son prova per esempio i vv. 22 e 24: nel primo abbiamo *adversis rerum immersabilis undis*, in cui *undae* = *kymata* riprende la vecchia tradizione, originariamente democritea e poi epicurea, quella della *galéne*, la 'bonaccia', oramai di casa anche a Roma fino dal *de inventione* di Cicerone²⁶; ma qui si gioca finemente con quelle altre onde, quelle del mare tempestoso, da cui Ulisse riesce pure a uscire indenne. Nel secondo l'accoppiamento *stultus cupidusque*, dove il *-que* esprime l'unione stretta tra il concetto generale di stoltezza con quello dell' *epithymía* elemento capitale nell'etica epicurea, non meno che in quella stoica. Al v. 26 troviamo in *amica luto sus* un dotto, ma arguto riferimento contemporaneamente a Eraclito e Democrito, Eraclito che diceva, 'i porci se la godono nel brago', e Democrito che ricordava *σῶες ἐπὶ φορυτῷ μαργαίνουσαι*²⁷.

Direi, però, che di maggior rilievo per noi è il v. 25:

sub domina meretrice fuisset turpis et excors,

che è ripresa e adattamento d'un quadro di tradizione filosofica, questa volta d'origine stoica senza dubbi (ma certo ben accolto anche dall'antiepicureo Antioco da Ascalona), nei suoi due opposti aspetti, uno polemico d'ironia sulla *Voluptas* signora e regina delle virtù, l'altro positivo con la *Ratio* sovrana; entrambi avevano acquistato diritto di cittadinanza in Roma con Cicerone²⁸. Il dominio della *Voluptas*

²⁶ Cic. *inv.* 1, 3, 4; direi che l'origine è qui medio-stoica, per alcuni richiami a Panezio e anche —se pur meno— a Posidonio.

²⁷ Rispettivamente 22 B 13 e 68 B 147 D.; sulla base delle due testimonianze, correggo il *marginousin* del Diels-Kranz in *μαργαίνουσαι*. Credo che Orazio si renda conto dell'ascendenza filosofica dell'espressione, ma essa è già notevolmente proverbiale, come mostra 2 *Petr.* 2, 22 e ancor più l'ostakon egizio 12319 Wil. Eraclito e Democrito sono uno accanto all'altro in Clem. *protr.* 10, 92, 4. A intendere pienamente il riferimento alla *amica luto sus*, sarà opportuno aver presente l'opinione comune in proposito degli antichi tramite Varrone (*r.r.* 2, 4, 8): *admissuras cum faciunt, [et] prodigunt in lutosos limites ac lustra, ut volutentur in luto*; quindi la scrofa nel brago rappresenta al massimo la passione amorosa.

²⁸ Cic. *fin.* 2, 21, 69: *Voluptatem ... ornatu regali in solio sedentem, praesto esse virtutes ut ancillulas*; *Tusc.* 2, 21, 47: *domina omnium et regina Ratio*.

vuol dire schiavitù dell'uomo e quindi stoltezza: *ὅτι μόνος ὁ σοφός ἐλεύθερος καὶ πᾶς ἄφρων δούλος* non è forse uno dei paradossi stoici, cui sarebbe pronto a sottoscrivere anche Epicuro? Ma il giro si chiude su stesso: perché chi non è *stultus cupidusque* non beve i filtri di Circe, non si fa schiavo degli appetiti sessuali, cioè non diviene *turpis, aiskhrós*, ed *ex-cors, áphron*.

A questo punto vorrei fare una considerazione che direi capitale per Orazio (e non solo per Orazio), cioè sulla necessità di soppesare con amorevole oculatezza come un autore latino si sia servito di materiale culturale greco, cioè come lo abbia proposto sotto luci personali al suo lettore; questo vuol dire un'attenzione particolare alla corrispondenza terminologica dei vocaboli chiave, cioè il recupero del messaggio allusivo di cui il poeta fa uso nella sua comunicazione col lettore: perché non va dimenticato che tutto il mondo colto cui egli si rivolge ha assimilato il linguaggio culturale della filosofia in greco, sicché è in grado di gustare l'operazione di chi, come Orazio, ripropone concetti analoghi in nuova terminologia latina e di coglierne le sfumature²⁹.

Tornando al nostro tema, proprio *meretrice* ci ricorda (lo abbiamo già visto nella satira precedente con l'accento a Elena) come Orazio, quando voglia far cadere il velo della poesia e/o del mito, getti nel contesto un termine crudo, di quelli cari alla diatriba. Si noti anche che in entrambi i casi si tratta d'attaccare la dissennatezza della passione amorosa, tema caro ai cinici e agli stoici, ma non meno, se pur per diversi motivi, agli epicurei.

Nel paragone posto tra 'noi' e i proci o i bei giovani della corte d'Alcinoò (vv. 27 ss.) non c'è solo il contrasto con i vv. 19-21, che ci presentavano Ulisse, ma, attraverso tutta una serie di reminiscenze omeriche, che qui è superfluo

²⁹ Il fatto spiega anche come mai negli scrittori romani ci sia in questo campo così poca coerenza, diversamente dai Greci, presso cui il vocabolo filosofico si tecnicizza presso che immediatamente: se per i poeti la libertà è intangibile, questo succede anche in gran parte tra Cicerone e Seneca, tra Cicerone e Quintiliano, cioè ogni volta che il pensatore romano si rifaccia direttamente al mondo filosofico greco. Tanto che io credo destinate a sicuro fallimento (sulla distanza del tempo, non sull'effimero risultato dell'oggi) le tentate operazioni di cultura puramente latina, il più delle volte a carattere estetico, anche se con gran gaudio di chi sa male il greco.

rilevare, appare l'insistenza dei moralisti da Platone in poi contro la vita godereccia, esemplificata appunto in proci e corte d'Alcinoò. C'è anzi un'espressione, *in cute curanda*, che, mentre ci ricorda il *bene curata cute* dell'epistola a Tibullo, non può non suonarci di ironico richiamo al *iucunde corpora curant* del secondo proemio lucreziano (2, 31), in quanto al romano *corpora curare* è stato sostituito un delicato *cutem curare*, altrettanto allitterante, ma da *jeunesse dorée augustea*.

Col v. 31 entriamo nel protrettico vero e proprio e Orazio rende esplicito il fatto con *non expergisceris?*, introdotto in un truculento *exemplum* tratto dalla vita reale. Già i buoni commenti hanno annotato come il verbo caratterizzi i toni protrettici, fin dal «Clitofonte» pseudoplatonico, in cui i *lógous protreptikotátous* di Socrate hanno il dono «come di svegliarci dal sonno» (408C); Seneca in un breve protrettico al punto culminante esorta *expergiscamur* e prosegue *sola autem nos philosophia excitabit, sola somnum excutiet gravem* (ep. 53, 8). Abbiamo dunque un elemento della tradizione retorico-filosofica abilmente mimetizzato in un'interrogazione nettamente diatribica per la forma e l'esemplificazione, così come l'esempio quasi proverbiale che segue e l'introduzione dell'interlocutore fittizio (*te*), uno dei procedimenti formali più radicati nella diatriba letteraria. Bene in quest'aura diatribica s'inserisce anche il *si noles sanus, curres hydropicus*, alle cui spalle c'è il più cinicizzante degli stoici, Aristone, che diceva che «bisogna affrontare le fatiche dei sani, per non subire i travagli dei malati»; si tratta di uno degli *Homoiómata* per cui Aristone era celebre (Gnom. Vat. 123 Stern.), una variazione sul tema vetusto che sani e malati nel corpo sono oggetto delle cure del medico, come sani e malati nell'animo lo sono di quelle del filosofo. Paragone che Orazio riprende nei vv. 37-9:

nam cur
 quae laedunt oculos festinas demere, si quid
 est animum, differs curandi tempus in annum?

Coincidenza singolare, l'Epistola 53 di Seneca, citata or ora, poco prima del passo ricordato ha come tema iniziale del suo breve protrettico un confronto tra la sollecitudine del

curare i mali fisici e l'insensibilità per i mali morali³⁰; tutto il contesto ci garantisce che Seneca non ha presente Orazio: è un bell'esempio di come certi temi si sono diffusi in una cultura con basi filosofiche.

Per quanto il tono di lingua e stile continui a livello di conversazione, i vv. 34-7.

et ni

posces ante diem librum cum lumine, si non
intendes animum studiis et rebus honestis,
invidia vel amore vigil torquebere

hanno un loro fine significato, veramente protrettico: la moralità è una conquista che esige tutta la partecipazione dell'individuo, prima di tutto una meditazione culturale. Qui, io credo, persiste l'eco d'una polemica tra non filosofi e filosofi, che noi conosciamo attraverso un largo squarcio dell'*Hortensius* ciceroniano³¹: la filosofia esige una preparazione culturale assai larga e questo era stato ben presente agli stoici. La polemica li portò poi a moderare i modi di questa esigenza che vietava la filosofia a schiavi e donne³², ma Epitteto ci mostrerà che alla pratica della filosofia si giunge —e guai a chi non vi giunga— attraverso la meditata lettura dei maestri; né diversa era stata la posizione d'Epicuro, se il discepolo Pitocle gli scriveva come gli scritti del maestro egli «li abbia continuamente tra le mani» (*ep. Pyth.* 84).

Sono del tono parlato che facevo sopra notare la citazione d'un proverbio (v. 40), noto anche ai Greci fin da Esiodo e da Platone, che noi renderemmo con «Chi ben comincia è a metà dell'opera»; come l'esempio del contadino che aspetta che il fiume cessi di scorrere, un bell'esempio di 'sot', direbbero i Francesi, che prende di mira —attraverso il paragone col fluire della vita— un altro elemento contro cui polemizzano gli epicurei, la vana *elpis*; dice Epicuro (fr. 455 Us.), «frantumando ogni vano desiderio e ogni

30 Cfr. Sen. *ep.* 53. 7: *contra evenit in his morbis quibus adficiuntur animi: quo quis peius se habet, minus sentit.*

31 Cic. *Hort.* fr. 89 Gr. = Lact. *inst.* 3, 25, 7-12; sotto altro aspetto si aggiunga *Tusc.* 2, 1, 1.

32 Quindi Musonio Rufo nel I sec. d.Cr. rifiuterà queste due esclusioni.

vana speranza di cose effimere, rivendichiamoci del tutto a noi stessi». Del resto nessuno quanto Epicuro ha rifiutato *qui recte vivendi prorogat horam* (v. 41): con questo concetto s'apre il suo protrettico, la *Lettera a Meneceo*: «Se si è giovani, non si aspetti a filosofare».

Su queste basi col v. 44 inizia il tema dell'*autárkeia*, caro alla diatriba cinica e agli epicurei, che qui Orazio assomma, contrapponendo la *philargyria* (tema diatribico) con l'accontentarsi del poco (tema epicureo). Quando al v. 46 (*quod satis est cui contingit nihil amplius optet*) Orazio esorta —come sta bene in un protrettico— alla vita semplice, ci ricorda il coro di voci epicuree in proposito, da quella del maestro (sempre nella «Lettera a Meneceo», 130) «Consideriamo l'autosufficienza un gran bene, ... al fine, se si ha molto, di saper essere soddisfatti del poco», fino a Diogene da Enoanda (fr. 1 I 8 ss.) «ciò che ricerca il nostro corpo è piccola cosa e di facile acquisto e di esso godendo anche l'anima può vivere bene». Ma anche tutto ciò che segue (vv. 47-9) ha colori epicurei:

non domus, non fundus, non aeris acervus et auri
aegroto domini deduxit corpore febris,
non animo curas³³.

Dice ancora Diogene da Enoanda (fr. 24 II 3 ss. Gr.): «Che cos'è questo che né la ricchezza può procurarci, né la fama politica, né il regno, né le mollezze di vita, né il lusso della tavola, né i piaceri di raffinati godimenti venerei, né null'altro, ma solo la filosofia procaccia?». Dice d'altro canto Lucrezio (2, 34-9):

nec calidae citius decedunt corpore febres,
textilibus si in picturis ostroque rubenti
iacteris, quam si in plebeia veste cubandumst.
quapropter quoniam nil nostro in corpore gazae
proficiunt neque nobilitas nec gloria regni,
quod superest animo quoque nil prodesse putandumst.

Non c'è chi non veda gli stretti rapporti tra Lucrezio e Diogene, che ci riportano a una dottrina d'Epicuro, come

³³ Faccio notare l'indubitabile allitterazione vocalica *Aeris Acervus Auri Aegroto* (di sapor schiettamente popolare), che s'appoggia alle due normali (consonantiche) *Domino Deduxit* (contigua) e *Corpore Curas* (in chiasmo concettuale).

in particolare quelli tra Orazio e Lucrezio; ma Orazio ha ristretto il tema alla sola *philargyria*, come abbiamo detto, e si limita alla ricchezza, *ploutos* o *gazae*. Al contempo è il solo che tra i beni della vita ricorda da buon romano *pueris ... creandis uxor*, secondo la romanissima formula che compare anche in Ennio tragico (sc. 129 Vah.²) *duxit me uxorem liberorum sibi quaesendum causa*; altrettanto romano è l'accento al *fundus*, elemento basilare della ricchezza terriera romana, prima e dopo la creazione del latifondo³⁴. Ma il combaciare del concetto e della forma con i testi che ho appena citato c'indicano a chi guarda qui Orazio: se pur con la libertà che gli è consueta, all'esaltazione della vita semplice secondo l'ideale e i colori epicurei. Il che ci è confermato dai vv. 51-3:

qui cupit aut metuit iuvat illum sic domus et res
ut lippum pictae tabulae, fomenta podagrum,
auriculas citharae collecta sorde dolentis,

che trova la sua corrispondenza in un frammento d'Epicuro: 'O per timore si è infelici o per illimitato e vano desiderio: ma se li si tiene a freno, si è in grado di procurarsi il ragionamento che dà la felicità'³⁵.

Se gli esempi, il cisposo, il gottoso, il sordastro, sono quasi proverbiali e bene stanno in un arsenale diatribico, la conclusione attinge nuovamente ai filosofi, presso cui l'immagine del vaso ha una larga diffusione (v. 54):

sincerum est nisi vas, quodcumque infundis acescit.

Il parallelo più vicino è quello con le «Diatrìbe» d'Epitteto, come ricordano Kiessling e Heinze: 'bada se il vaso è pulito (*sincerum*): se sarà putrido, quel che ci versi diventerà urina o aceto' (fr. 10). Ma nella sostanza ben più vicino è Lucrezio là dove esalta Epicuro donatore della felicità, che riconosce le cause dell'infelicità (6, 17):

34 Ma la tematica del *fundus* va certo collegata con quella già esistente di *melóboton aneinai tèn ousian* incentrata su Anassagora, Democrito e, se pur meno, Cratete, che ha la sua prima origine in Plat. *Hipp. M.* 283A: nessuno, che io sappia, ha studiato a fondo il particolare.

35 Insostenibile la traduzione dell'Arrighetti: 'chi è grado di porvi freno si procura una serena regione'; *khalinón* participio dipendente *dynatai* è impossibile. Intendo ovviamente ἂ τις χαλινῶν = τὰτα δὲ εἴ τις χαλινῶ.

Intellēgit ibi vitium v a s efficere ipsum
omniaque illius vitio corrumpier intus
quae collata foris et commoda cumque venirent:
partim quod fluxum pertusumque esse videbat; ...
partim quod taetro quasi conspurcare sapore
omnia cernebat, quaecumque receperat, intus.

Conspurcare, 'lordare', è ancora più forti di *acescere* e sta bene col brutale *oūron* di Epitteto; quanto all'idea del *sincerum*, la troviamo nel *purgavit* del successivo verso lucreziano. Non è improbabile che l'origine dell'immagine vada cercata in Bione da Boristene, da cui discenderebbe recta via Epitteto; mentre Lucrezio l'avrebbe da Epicuro o ne sarebbe direttamente debitore a Bione. E Orazio? Orazio conosceva certo Bione, che gli aveva offerto modello in più passi delle «Satire», ma conosceva anche Lucrezio: a questo si rifarà per concetto, visto l'insieme d'influssi epicurei, a quello per forma, che è però meno brutale che in Epitteto e anche che in Lucrezio.

Infine abbiamo una serie di vizi condannati in forma di sentenza, che vengono via via ampliandosi:

- v. 55 *voluptas* = φιληδονία
v. 56 *avaritia* = φιλαργυρία
v. 57 *invidia* = φθόνος
v. 59 *ira* = ὀργή

Mi fermo al primo caso, che fa al nostro tema ed è il più interessante, il caso del piacere: *sperne voluptates: nocet empta dolore voluptas*. Parrebbe a prima vista di trovarci di fronte alla traduzione latina d'un verso del comico Alessi (fr. 295 K.), 'fuggi piacer che danno poscia arrechi', ma il *nocet* dà al verso oraziano una più profonda tonalità etica, che non ci fa dimenticare come gli epicurei sostengano che «non tutti i piaceri noi eleggiamo, ma può darsi che molti ne traslasciamo, quando ad essi segue dolore maggiore» (*ep. Men.* 129). Allora i due emistichi sono in contrasto? No, anche qui Orazio sente da uomo concreto l'eccessivo prezzo di certi piaceri e acconsente al principio epicureo: ma non lo accetta integralmente e rifiuta la *hedoné* come fine ultimo. Con molta più misura del *pheûge* d'Alessi, il suo *sperne* è una volta di più il segno del meditato equili-

brio d'Orazio, che si serve della filosofia, non le si asservisce³⁶.

Possiamo concludere e trarre qualche considerazione generale sul modo in cui Orazio maturo ha lavorato in quest'epistola. L'uomo è sempre lo stesso che abbiamo osservato nella satira III: si dimostra un sicuro conoscitore dei sistemi filosofici ellenistici, non solo a livello di dottrine, ma anche a livello di testi. Si dimostra ugualmente libero nello scegliere ciò che gli è consentaneo, ma con una maggiore duttilità: anche qui ha una sua personale preferenza per l'epicureismo, ma proprio l'ultimo verso esaminato ci indica anche la sua indipendenza dall'obbligo della scuola. Trapassa con più eleganza da dottrina a dottrina, ne coglie con mano morbida quello che gli aggrada e, sopra tutto, è meno palese il suo debito. E' ancora più Orazio che nelle «Satire».

Chiuderò con un riferimento alle «Odi», a un carme che, dopo quanto detto, rivela un'ambivalenza, che non mi risulta sia stata ancora rilevata. E' all'inizio di *carm.* III 3: Orazio esalta con terminologia 'moderna' il vero cittadino romano, che non è più *fortis vir sapiensque* come negli *Elogia Scipionum* (CIL I² 6), ma *iustum et tenacem propositi virum*, cioè l'uomo comunitario dell'ideale stoico; questo quadro si chiude con due versi celebri (vv. 7-8):

si fractus inlabatur orbis,
impavidum ferient ruinae.

In genere si vede in questi due versi, almeno da parte di chi vi si è soffermato, un'immagine stoicizzante del saggio che non muove costa anche nel momento della epirosi stoica; perché? solo perché il restante quadro del saggio ha colori stoici.

In realtà io non credo a quest'immagine —dico relativamente ai vv. 7-8— stoica e ritengo che con me non ci creda chi metta a confronto il pacifico assorbimento del

³⁶ Per quanto si tratti di ricerche condotte con intendimenti diversi, ci si può esprimere con le felici parole di O. Gigon, 'Horaz lebt nicht nach Programm' (*Horaz u. die Philosophie in die antike Philosophie als Masstab und Realität* [Zürich-München 1977] p. 445).

cosmo tutto nel fuoco primitivo, come predicavano gli stoici, con i toni drammatici (oltre che altamente poetici) coi quali Lucrezio nel V libro del *De rerum natura* tratteggia la distruzione del cosmo come una catastrofe improvvisa.

Anche qui, in un tipo di poesia assai più libero che *Sermones* ed *Epistulae*, Orazio dimostra una volta di più di voler essere indipendente da ogni dottrina in quanto tale, pur essendo pronto a cogliere, come pensiero o come immagine, quanto sente conveniente alla sua natura e alla sua poesia. Non parliamo dunque d'un Orazio epicureo, come neanche d'un Orazio stoico, ma d'un Orazio che sa magistralmente dominare ogni forma di pensiero filosofico, lui che filosofo non è, per piegarla, modificandola, se è il caso, ai suoi intenti. Che nutra un vivo interesse per le concezioni epicuree è vero, ma solo perché meglio gli forniscono modo d'esprimere certe profonde corde del suo sentire.

ALBERTO GRILLI
Università de Milano