

## Osservazioni su εὐσταθής / εὐστάθεια

Una voce come εὐσταθής (εὐστάθεια) ha buon diritto di cittadinanza nell'etica dell'atomismo antico, prima di tutto per la concezione positiva espressa dalla composizione con εὐ-<sup>1</sup>, in secondo luogo per il concetto che vi sottostà, il vecchio termine ionico σταθμός, la bilancia, da ἴσημι<sup>2</sup>. E' un termine che ha analogia compositiva con εὐ-εστῶ, il parallelo di εὐθυμία: anche qui abbiamo di fronte due composti di εὐ- e di ἴσημι a indicare il vertice positivo per l'uomo.

In Democrito compare tanto εὐσταθής, quanto il suo avverbio εὐσταθῶς, entrambi in passi dottrinarmente molto importanti. Se premetto l'esame di B 191 DK, è perché si tratta del testo a mio avviso veramente fondamentale per scoprire le radici di tutta l'etica dell'Abderita nella concezione atomica; dell'inizio del passo ho discusso già altrove<sup>3</sup> e posso quindi limitarmi a citarlo e tradurlo rivolgendogli l'attenzione del lettore sui termini che con quella concezione hanno rapporto e aggiungendo alcune brevi osservazioni:

ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμῆ γίνεται μετριότητι τέρπιος καὶ βίου συμμετροίη· τὰ γὰρ ἐλλείποντα καὶ ὑπερβάλλοντα μεταπίπτειν τε φιλεῖ καὶ μεγάλας κινήσας ἐμποιεῖν τῇ ψυχῇ. αἱ δ' ἐκ μεγάλων διαστημάτων κινούμεναι τῶν ψυχῶν οὔτε εὐσταθέες εἶσιν οὔτε εὐθυμοί.

1 Si vedano εὐγνώμων B 231, εὐλόγιστος B 236, εὐμαρής B 223, εὐξύνετος B 119, εὐπορος B 106, εὐτροπή B 57, εὐτακτος B 61, εὐτυχής B 286, cui aggiungerei anche εὐδαιμονεῖν ed εὐδαιμονία B 40 e 170.

2 A pensare allo σταθμός, alla bilancia, il primo per quel che mi risulta è stato P. Merlan, *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden 1960, 4.

3 A. Grilli, «Διάθεσις in Epicuro», in Συζήτησις *Studi in onore di M. Gigante*, Napoli 1983, 96-109, ora in *Stoicismo, epicureismo, letteratura*. Brescia 1992, 49-65.

«Infatti agli uomini s'ingenera benessere dello spirito attraverso misura di godimento e giusta proporzione di vita: viceversa ciò che manca o eccede usa mutarsi in peggio e creare grossi movimenti nell'anima. Le anime poi che sono mosse in conseguenza di grandi oscillazioni non sono né ben stabili né in benessere spirituale».

È peccato per noi aver perso l'affermazione iniziale, di cui γάρ introduce la dimostrazione<sup>4</sup>; ma è altrettanto vero che il linguaggio del contesto, che si apre col concetto eticamente basilare (εὐθυμία), ne indica le condizioni atomiche e sullo stesso concetto (εὐθυμος) si chiude, è per quello che riguarda l'uso semantico del termine che c'interessa, εὐσταθής, evidente. La stabilità, l'equilibrio (non dobbiamo dimenticarci di σταθμός) nasce dalla proporzione e dalla misura, sia nella vita, sia nel godimento: proporzione e misura di che? Se c'è una logica nel pensiero atomistico e la scelta di κίνησις in quanto segue lo conferma, l'esigenza di fondo è un'euritmia di tutti i moti atomici, che riguardano tanto il corpo quanto l'anima. C'è una forma estremamente lassa di moto relativo degli atomi, al di là del quale limite gli atomi stessi si muovono in libertà e non c'è più vita: l'ἄθροισμα umano<sup>5</sup> esala prima gli atomi più sottili, quelli dell'anima, che quindi non possono più essere ὡσπερ σύνδεσμα di quelli del corpo<sup>6</sup>, che si sfanno lentamente. Ma entro certi limiti il continuo rimbalzo degli atomi nell'interno dell'ἄθροισμα è vitale, è quello che in Democrito è ἐν γένος κινήσιος (A 47 = II 96, 10 DK) e che Epicuro spiegherà come il moto vitale nei corpi organizzati (Epic. *ep. Her.* 43), il παλμός. Non è escluso che il concetto di παλμός atomico provenga dall'osservazione del παλμός, «battito», del sangue nelle vene, che nella febbre

4 Come l'οὖν immediatamente successivo al passo citato introduce le conclusioni.

5 Epic. *ep. Her.* 62, ma cfr. già Leuc. A 24 DK.

6 L'espressione viene da Diogene d'Enoanda (fr. 36 Gr. [= 37 Chilton = 47 Casanova] IV 2-9): [οὐδὲν γὰρ ὠφέλησε [τῆς ψυχῆς μὴ ὑ]ποδιαμε[νόντων ἀτόμων] ἢ τοῦ σώ[ματος ἀκρη]σία· εἰς ὅσον ὑποδια]μένοντα [ταῦτα ὀρῶ]μεν ὡσπ[ερ σύν]δεσμα. δ] ἄνθρωπος ἐστίν. In attesa dell'edizione di M. F. Smith, mi attengo al testo della mia: perché a ὑποδιαμένειν non possono essere la parte razionale e quella irrazionale dell'anima (μερῶν Casanova), ma gli atomi; perché in ὡς γ[ε] σύνδεσμα (ὡς γ[ε] Chilton e Casanova) il γε non dà senso (e non rientra nell'uso di Diogene); perché σύνδεματα del Casanova è una bevuta, in quanto σύνδεσμα è già plurale eteroclitico di σύνδεσμος e non si può avere il plurale d'un plurale.

aumenta dannosamente la sua violenza e, viceversa, se cessa, è segno di morte<sup>7</sup>.

Quindi i moti psichici devono essere entro una μετρούτης, un limite di misura, e in una συμμετρή, una reciproca proporzione: moti insufficienti o moti eccessivi rompono questo equilibrio di misura. In sostanza, se non vedo male, i μεγάλα διαστήματα, «le grandi distanze», in quanto 'nomen rei actae', non sono altro che il risultato delle μεγάλοι κινήσεις, come queste ultime lo sono delle irregolarità in più o in meno rispetto alla 'misura'; sicché il pensiero si sviluppa, com'è proprio d'un grande scrittore, per gradi, con vero vigore. Il quadro fa riferimento a tutti fattori meccanici, ma risulta chiaro per analogia come ed entro quali limiti l'anima umana possa essere εὐ-σταθής.

Direi che qui sta il nocciolo di tutta l'etica eudemonistica di Democrito e infatti il passo si chiude con l'eguaglianza (οὔτε... οὔτε) di εὐσταθής ed εὐθυμος.

Il secondo passo ci viene da Diogene Laerzio (9, 45 = A1 p. 84, 19) ed esige un discorso molto meno ampio. Si tratta della definizione del fine supremo:

τέλος δ'εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὔσαν τῇ ἡδονῇ, ὡς ἔνιοι παρακούσαντες ἐξεδέξαντο, ἀλλὰ καθ'ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους.

«Il fine è la serenità dell'anima, che non è identica al piacere, come alcuni vollero fraintendere, ma è la condizione costante della calma e dell'equilibrio dell'anima, non turbata da paura né da superstizione né da altro stato passionale» (trad. di M. Gigante).

È' chiaro che il passo viene da quella particolare dossografia che sono i manuali di storia di filosofia o per scuole o per διαδοχαί: lo mostra la 'correzione' παρακούσαντες, ma lo mostra anche per altro verso l'uso di πάθος, che non compare mai nei frammenti diretti del nostro autore con questa accezione<sup>8</sup> e la specificazione

7 Cfr. Democr. B 120 ὁ Δημόκριτος... φλεβοπαλίην καλεῖ τὴν τῶν ἀρτηρίων κίνησις: se Eroziano (98, 18 N.) intende precisare φλέβες = ἀρτηρίαι, ciò è dovuto alle cognizioni mediche della sua età, che non erano diffuse in età ionica, quando ἀρτηρία significava normalmente «trachea».

8 Il frammento B 31 DK (l'unico in cui compare un παθῶν ἀφαιρείται) è dato da Clemente Alessandrino (*paed.* 1, 2, 6, 2) con un κατὰ Δημόκριτον che pare garantirne l'autenticità, ma il Diels e il Lortzing vi vedevano una reminiscenza di [Hippocr.] *ep.* 23, 2, credo non a torto.

con φόβος e δεισιδαιμονία, che non ha senso qui rispetto alla concezione d'insieme così complessiva di Democrito. Ma quello che a noi importa nasce proprio da quanto stiamo constatando: le scuole ellenistiche che si interessavano di storia della filosofia (un'autorevole storia dov'è essere, ad esempio, quella di Panezio) avevano così chiaramente colto l'importanza di questo elemento della stabilità e della misura, che hanno conservato due termini come γαληνῶς e εὐσταθῶς in una definizione così sintetica. Del resto quale sia stato il significato della γαλήνη nel sistema eutimistico è dimostrato dal fatto che la calma del mare ha dato il titolo al *De tranquillitate animi* di Seneca, che vi ravvisò un valido equivalente dell'εὐθυμία di Panezio. Come vedremo, avrà una sua utilità ai nostri fini ultimi questo rapporto tra εὐσταθῶς e ἰπάθη.

Vorrei ora soffermarmi su una locuzione di Clemente Alessandrino τὴν τῆς ψυχῆς εὐστάθειαν (*strom.* 4, 23, 149, 7 II 314, 20 St. Fr.), in cui compare l'astratto. Che l'ispirazione del passo sia democritea risulta dalla citazione di Democrito che compare poche righe prima (B 33 DK), se pur con infiltrazioni epicuree come la coppia δυσπόροιστα / εὐπόροιστα dichiarate però con οὐκ ἀναγκαῖα / ἀναγκαῖα, che terminologia epicurea non è<sup>9</sup>. Mi pare dunque impossibile sostenere sulla base di questo passo degli *Stromati* che l'astratto sia già comparso in Democrito, anche se non sono in grado di dire (io almeno) come arrivi a Clemente una mescolanza di vari elementi filosofici di scuole diverse di questo genere<sup>10</sup>.

Non farà meraviglia che concetto e termine di εὐσταθῆς abbiano trovato accoglimento nel sistema del più recente atomista, Epicuro. Il passo che ha per noi maggior peso è un frammento che proviene dal Περί τέλους, cioè dall'opera fondamentale nel campo dell'etica:

τὸ γὰρ εὐσταθὲς σαρκὸς κατάστημα καὶ τὸ περὶ ταύτης πιστὸν ἔλπισμα τὴν ἀκροτάτην χαρὰν καὶ βεβαιοτάτην ἔχει τοῖς ἐπιλογίξεσθαι δυναμένοις.

Confesso di trovarmi in difficoltà a rendere in italiano le prime tre parole, eppure tale è la loro importanza nella dottrina che com-

9 La vera dizione epicurea vedila in *ep. Men.* 130, dove si contrappongono φυσικόν e κενόν, come in κ.δ. 15 = SV 8.

10 Aggiungerò che anche per Epicuro tutte le fonti attendibili hanno εὐσταθῆς, mentre l'astratto compare in passi per lo più polemicici, come in Plut. *c. Epic. beat.* 5, 1089B, dove la serie τὴν εἴθ' ἡδονὴν ταύτην εἴτ' ἀπονίαν ἢ εὐστάθειαν, senz'essere del tutto erronea, è per lo meno molto impropria.

paiono come *capitulum* in Lucrezio a metà del proemio del II libro (2, 14), là dove si esprime il suo rovescio, cioè l'incontentabilità espressa dal βίος πολιτικός: *certare ingenio, contendere nobilitate... rerumque potiri* (2, 11. 13); come dicevo, l'esatto rovescio delle necessità naturali dell'essere umano. Un testo del genere ci permette d'intendere correttamente i rapporti tra corpo e anima, in quanto fa riferimento con εὐσταθές alla stabilità dei moti atomici nella carne e con κατάστημα a una stabilità temporale. Io trovo che non c'è differenza, sotto tutti i punti di vista, tra il nostro frammento e l'enfatica affermazione della celebre (e polemica) SV 33: «Voce della carne è non aver fame, non aver sete, non aver freddo: perché se uno ha questo e spera di averlo in futuro, potrà competere <con Zeus> riguardo a felicità». Quando il corpo ha risolto il problema della sopravvivenza e l'animo ne ha salda speranza (πιστὸν ἔλπισμα = ἐλπίζων ἔξειν, dove il futuro è capitale come espressione della durata temporale, cioè del κατάστημα), per quanti sono in condizione di rendersene conto questa è la gioia più alta e sicura. Il κατάστημα fisico, cioè l'aponia (cfr. fr. 2 Us. = 7, 1 Arr.<sup>2</sup>), non produce quindi il κατάστημα dell'anima, che le deve essere proprio, ma le dà un piacere cinematografico, base per raggiungere l'atarassia: dell'importanza funzionale di questa χαρά sono buoni testimoni i due epiteti al superlativo che le vengono aggiunti, ἀκροτάτη, che ne indica la somma altezza, e βεβαιοτάτη, che ne indica il profondo radicamento.

Anzi Plutarco sfrutta la logica esistenza di questi due gradi per attaccare Epicuro obiettando che «per un'anima, una volta che abbia posto il bene in un corpo che possieda equilibrio stabile (εὐσταθοῦντι) e nelle speranze che ad esso si riferiscono, non è possibile trascorrere la vita senza timori e senza tempeste: non solo dall'esterno il corpo ha, come il mare, tempeste e fortuali, ma ancor di più fa insorgere dal suo interno turbamenti (ταραχάς) anche maggiori»<sup>11</sup>.

E' chiaro che Plutarco non ha capito o ha voluto distorcere, certo il suo ragionamento non coglie quello che è il processo proposto da Epicuro: una volta riconosciuto che il katástema della carne sta nel soddisfare le necessità di sopravvivenza, l'individuo, che con questo riconoscimento ha eliminato le tempeste di una carne disobbediente e i turbamenti che essa può procurare all'ani-

11 Epic. fr. 413<sup>2</sup> Us.

ma, può passare al controllo dei turbamenti direttamente spirituali. Ci può aiutare a comprendere l'equivoco il fatto che il platonico Plutarco parla di corpo (σῶμα) là dove Epicuro parla più specificamente di carne: naturalmente per Plutarco il corpo è corpo e l'anima non lo è, mentre per Epicuro sono corpi atomici sia l'uno sia l'altra<sup>12</sup>.

Chi ci mostra che la mia interpretazione (che è poi quella moderna) è quella giusta è un riferimento di Clemente, che si rifà all'allievo prediletto di Epicuro, Metrodoro, il quale nello scritto «Sul fatto che la causa di felicità dipendente da noi è superiore a quella che ci viene dalle attività esterne»<sup>13</sup> prende posizione su questo punto della dottrina:

ἀγαθὸν ψυχῆς τί ἄλλο ἢ τὸ σαρκὸς εὐσταθὲς κατάστημα καὶ τὸ περὶ ταύτης πιστὸν ἔλπισμα;

«Bene dell'animo che cos'altro è se non l'equilibrata stabilità della carne e la fiduciosa speranza in essa?»<sup>14</sup>.

Senz'altro, se la citazione di Clemente è proprio testuale, Metrodoro si spingeva più in là del maestro usando assoluto ἀγαθόν, dove Epicuro aveva parlato di piacere in movimento, cioè di un bene non assoluto, cioè non catastematico, qual è la χαρά<sup>15</sup>.

12 Epic. *ep. Her.* 63: ὅτι ἡ ψυχὴ ἐστὶ σῶμα λεπτομερές. Viceversa in senso etico i due passi d'Epicuro portano σάρεξ, non σῶμα.

13 Così credo di dover rendere il titolo, fedelmente al testo greco; resto molto in dubbio se questo sia il titolo vero e proprio, o un sottotitolo, anche se altre opere di Metrodoro hanno lunghi titoli.

14 *Metrod.* fr. 5 Kō. E' curioso come Plutarco nel *contra Colotes* (1125 B) renda con notevole esattezza il pensiero di Metrodoro, mentre in *c. Epic. beat.* 1087D a σαρκὸς οὐ αὐτῆς κατὰ σάρκα ἡδονῆς sostituisce τῆς περὶ γαστέρα ἡδονῆς; la malevola sostituzione probabilmente era già avvenuta nelle polemiche antiepicuree dei platonico-aristotelici, ma sicuramente era stata ripresa da quel virulento antiepicureo che è stato Antioco da Ascalona. Che forse non si debba accusare Plutarco di malafede, ma solo di incomprensione, potrebbe far pensare *c. Epic. beat.* 1090A (=fr. 68<sup>3</sup> Us.), dove egli dice κατάστημα μὲν γὰρ εὐσταθὲς σαρκὸς γίνεται πολλάκις, il che non è vero, perché lo stato catastematico, una volta raggiunto e posseduto, è ben difficile da perdere, se non impossibile: ἔλπισμα δὲ πιστὸν ὑπὲρ σαρκὸς καὶ βέβαιον οὐκ ἔστιν ἐν ψυχῇ νοῦν ἐχούσῃ γενέσθαι mostra poi come manchi a Plutarco la vera comprensione del complesso della dottrina epicurea.

15 La χαρά è un piacere dell'anima ἐν κινήσει, quindi non catastematico, cf. fr. 2 Us. = 7 Arr.<sup>2</sup>.

Dove compare l'astratto εὐστάθεια, si tratta, è bene dirlo, di riferimenti polemici e non di citazioni testuali<sup>16</sup>, ma che dimostrano che rilievo aveva presso gli avversari l'εὐσταθὲς κατάστημα, al punto di fare dell'aggettivo un termine astratto che permetteva di raccogliervi tutti gli spunti polemici.

Da un attento esame, dunque, risulta che anche nell'epicureismo εὐσταθής, proprio per la distinzione da κατάστημα che indica una continuità temporale, mantiene il valore che aveva nell'atomismo democriteo, a indicare una forma di stabilità riferita puramente ai moti atomici nell'essere umano<sup>17</sup>.

Io non ricordo che aggettivo e sostantivo compaiano con valore filosofico nelle altre scuole; ne mancano esempi nello stoicismo antico fino a tutti gli allievi di Crisippo. E' per questo che suscita la nostra attenzione la comparsa del termine in passi di tradizione stoica scolastica, che per altri motivi lasciano trasparire una forte componente paneziana; è del resto noto a chi si è dedicato a studiare la tradizione scolastica di questa scuola come essa avesse inglobato vari elementi di origine medio-stoica, utili a ricucire una qual'unità tra stoicismo antico, così poco greco, e il patrimonio delle altre scuole<sup>18</sup>.

La prima osservazione che ci occorre di fare è che sicuramente nello stoicismo, in qualunque sua fase, è inconcepibile una interpretazione atomistica di εὐσταθής. È quello che, infatti, appare dai passi cui sto per ricorrere.

Quando lo Stobeo nelle sue ecloghe dall'epitome di Arío Didi-mo prende a esporre le dottrine stoiche (II 7,5 = II 57, 13 ss. W), dopo una breve parte generale viene a trattare delle virtù e dà una definizione delle virtù cardinali secondo la tradizione da Zenone a Crisippo (II 59, 4 ss. W.). Ma subito dopo (II 60, 9), attraverso la distinzione delle virtù in prime e sottoposte (ὑποτεταγμέναι), abbiamo una nuova serie di definizioni, che sono quelle che risentono da vicino delle posizioni paneziane<sup>19</sup>. A noi interessa qui la tem-

16 Così è anche per fr. 424 Us., dove torna il rapporto con la χαρά (cf. fr. 68 cit.), ma collegata con un'ἀρχή (χαρᾶς ἀρχὴν ἀπάσης «τὴν» τῆς σαρκὸς εὐστάθειαν) che è un nascosto (e illegittimo) collegamento con celebre fr. 409 Us. = 227 Arr.<sup>2</sup>, in cui si dice ἀρχὴ καὶ ὄψις παντὸς ἀγαθοῦ [=χαρᾶς] ἢ τῆς γαστρὸς ἡδονή. Come dicevo precedentemente (n. 10), εὐστάθεια sost. non compare mai nei frammenti diretti.

17 Vi accennavo già in Διάθεσις cit., p. 55.

18 Di alcuni casi mi sto occupando in un articolo nella *Parola del Passato*.

19 Ne ho già trattato in «Studi paneziani», *SIFC*, 29 (1957) 31 ss. = *Stoicismo, epicureismo e lut.* cit. 111 ss.

peranza: τὴν δὲ σωφροσύνην (γίνεσθαι) περὶ τὰς ὁρμὰς τοῦ ἀνθρώπου (II 60, 13); quando poi si valutano le virtù nei confronti del fine ultimo e se ne danno le caratteristiche singole (τὰ ἴδια), leggiamo esserci ἀφορμὰς παρὰ τῆς φύσεως... πρὸς τὴν τῶν ὁρμῶν εὐστάθειαν, «propensioni da parte della natura alla stabilità degli appetiti irrazionali» (II 62, 10-11): che le ἀφορμαί sono peculiari di Panezio credo che sia fuori discussione<sup>20</sup>.

Procedendo nella sua esposizione lo Stobeo arriva ai differenti campi d'azione fondamentali delle singole virtù e quindi ritorna la temperanza: τῆς δὲ σωφροσύνης ἴδιον κεφάλαιόν ἐστι τὸ παρέχεσθαι τὰς ὁρμὰς εὐσταθεῖς<sup>21</sup>. Primo compito quindi della temperanza è di rendere stabili gl'impulsi irrazionali, che per aperta dichiarazione di Cicerone sono *appetitus... quasi exultantes*, con un termine che da un lato ci ricorda il bello σκιρτᾶν platonico, dall'altro i μεγάλα διαστήματα di Democrito<sup>22</sup>.

Come già dicevo, ciò che qui risulta prevalere non è — né potrebbe essere — una nozione atomica, ma l'immagine d'un anima εὐσταθῆς ha colpito Panezio, fornendogli un termine che ben rendeva l'idea, così stoica, d'un uomo rivolto a seguire la legge di natura che gli è propria in quanto essere razionale: un uomo, quindi, che doveva resistere agl'impulsi irrazionali non solo, ma eliminare la loro congenita incostanza facendoli obbedire alla ragione, in modo di permettere la grande virtù dell'uomo stoico, la ὁμολογία παντὸς τοῦ βίου. Se ci domandiamo dove l'uso paneziano ha avuto le sue radici, se nel mondo democriteo, cui Panezio deve molto per tutta la concezione eutimistica, o in quello di Epicuro, nel cui pensiero Panezio seppe riconoscere i notevoli meriti psicologici, non c'è dubbio, anche allo stato attuale delle nostre cognizioni frammentarie: un animo εὐσταθῆς com'è in Democrito poteva trovare una funzione capitale in ogni concezione di serenità spirituale, mentre — pur ammesso che Epicuro estendesse il concetto

20 Direi che il passo appena citato è una conferma in più che per Panezio le ὁρμαί sono irrazionali: che senso avrebbe controllare che impulsi razionali non abbiano a σκιρτᾶν?

21 Stob. II 63, 15-17 W. I passi citati corrispondono a SVF III 264 e 280 (il von Arnim li ha stampati in corpo piccolo corsivo, che indica testi con materiale stoico, di cui non può assicurare l'origine).

22 Cic., *off.* 1, 29, 102: il passo non compare nella raccolta dei frammenti di Panezio curata dal van Straaten (ma compare in M. Pohlenz, *Stoa und Stoiker*, 236) e non ne capisco il perché, anche se il contesto è criticamente piuttosto complesso. Per Platone v. *resp.* 572b e per Democrito B 191 cit. sopra.



e il termine di stabilità anche alla costituzione atomica dell'anima — la concezione epicurea era troppo radicata in una visione puramente atomica per poter soddisfare le esigenze di Panezio.

A mostrare come sia vissuto nella tradizione della cultura scolastica questo rapporto tra temperanza ed εὐστάθεια «tout court», desidero concludere con un passo di Origene che il von Arnim pone tra le testimonianze nel suo II volume, ma che io vedrei molto più volentieri come testimone della persistenza di dottrine medio stoiche in ambienti tardi, anche col confronto con un passo del *de officiis* di Cicerone, confronto che getta luce su entrambi i testi. Si tratta d'un passo del III libro *de principiis* di Origene, in una sezione tutta fortemente influenzata dallo stoicismo, tanto che l'Arnim ne formava i fr. II 988 (3, 1, 2-4) e 990 (3, 1, 5). Del primo mi sono già occupato e intendo riprenderne il discorso in altra sede<sup>23</sup>; del secondo mi limito qui a studiare e inquadrare una locuzione, che conferma come lo stoicismo di Origene sia venato d'influssi paneziani<sup>24</sup>.

Origene sta difendendo il libero arbitrio; il ragionamento è colossale e si articola su tre aspetti: τὰ ἴδια (3, 1, 4 p. 26, 57 Sim. Creuz.), coll'esempio della donna da cui l'uomo non sa mantenersi temperante e trattenersi dall'amplesso sessuale, onde subito il tema di fondo è la temperanza; τὰ ἔξωθεν (3, 1, 5 p. 28, 73), gli stimoli dall'esterno, per cui l'uomo crede di potersi sciogliere da ogni personale responsabilità morale e si riduce a livello di pietre e di legni; o infine ἡ κατασκευὴ (3, 1, 5 p. 30, 81), la *institutio*, come la chiamerebbe Quintiliano: siamo di fronte a un grosso problema dello stoicismo, che noi conosciamo per alcuni aspetti soltanto. Per esempio, gli stoici si chiedevano se talento e nobiltà nascono ἐκ φύσεως ἢ ἐκ κατασκευῆς<sup>25</sup>. Origene difende l'*institutio*, «perché il processo educativo accoglie gli uomini più intemperanti e più virulenti, purché siano pronti ad accettare la sua esortazione<sup>26</sup>, e li

23 Si vedano gli «Studi paneziani» già cit. = *Stoicismo, epic.* cit. 131-134; del testo proposto dal von Arnim e della giustificazione che ne ho dato nel 1957 non hanno tenuto conto i successivi editori dal Kötschau al Görgemanns.

24 Sullo stoicismo del passo e il rapporto con la διαστοφή una chiara pagina in N. Pace, *Ricerche sulla traduzione di Rufino del «De principiis» di Origene*, Firenze 1990, 35-37.

25 SVF III 366 εὐφυΐαν... εἶναι κοινῶς ἔκ ξιν ἐκ φύσεως ἢ ἐκ κατασκευῆς οὐκείαν πρὸς ἀρετὴν ecc.: questo mostra quanto erronea sia la resa del Creuzel di κατασκευὴ come «constitution naturelle» (31 e n. 26).

26 Προστροφή è termine di tutte le scuole, anche non filosofiche, a indicare la prima fase d'uno studio.

trasforma». Siamo sempre in tema di temperanza e nel contesto ἀκρατέστατοι ha per sinonimo ἀκολαστότατοι e per antitesi giusto il termine che studiamo, εὐσταθέστατοι:

Ὅρθωμέν τε ἑτέρους εὐσταθεστάτους καὶ σεμνοτάτους ἐκ διαστροφῆς ἐπὶ τὰς χεῖρους διατριβὰς ἐκκρουομένους τοῦ σεμνοῦ καὶ εὐσταθοῦς.

«e vediamo che altri molto equilibrati e gravi per effetto della depravazione morale vengono trascinati via dalla gravità e dall'equilibrio ai comportamenti deteriori»<sup>27</sup>.

Siamo di fronte a un brano costruito con ogni attenzione, segno dell'importanza che l'autore gli annette<sup>28</sup>; siamo anche allo sviluppo estremo delle accezioni di εὐσταθής: è divenuto epiteto dell'uomo, non dei suoi impulsi; ma direi che si tratta di uno sviluppo normale. Quando invece addirittura giunge a essere usato come un neutro astratto, là dove si sarebbe potuto benissimo ricorrere a τῆς σεμνότητος καὶ εὐσταθείας, io sono convinto che quest'uso rientra nelle caratteristiche dello stile di Origene, che mira al massimo della concretezza, spesso fondandosi sull'esempio platonico.

Invece vorrei cercare di far luce sull'uso del nostro aggettivo come attributo dell'uomo temperante, anche se è vero che εὐσταθής ed εὐστάθεια sono termini graditi alla letteratura cristiana posteriore, in particolare ai Padri del IV secolo. Devo dire che la causa della mia indagine su quest'uso nasce da un analogo esempio che troviamo in Cicerone tre secoli prima. Non ci meraviglierà che Cicerone, così sensibile all'impostazione di pensiero di un maestro a lui confacente come Panezio, abbia notevoli tracce di εὐσταθής e di εὐστάθεια. Ha un suo interesse anche come egli ha reso il concetto: è ricorso a un termine che, come causativo di *sedeo*, ha larga area semantica in latino, *sedare*, e conosce usi figurati fin da Plauto e che in più trova ampio utilizzo nel linguaggio filosofico

<sup>27</sup> Orig., *princ.* 3, 1, 5 p. 30/32 Sim. Cr.: ne do la traduzione, perché quella del Creuzel non mi pare corretta.

<sup>28</sup> Basterebbe notare come al λόγος παιδευτικός si contrappone la διαστροφή (che non è «le fait de se détourner de la vie selon nature», come sostiene il Creuzel, IV 21, n. 30, ma al caso «d'être détourné»), alla coppia dei superlativi corrisponde la coppia di superlativi di senso opposto, ma disposti in parallelo, mentre aggettivi superlativi e aggettivi neutri sono in disposizione chiasmica, e così via.

ciceroniano, dato che serve a rendere *πραῖνῶ* platonico, quanto *ἀταραξία* epicureo<sup>29</sup>.

Nelle opere «filosofiche» troviamo che, con accezione tecnica, compare solo in scritti di orientamento stoico, cioè *Tusculanae* II-IV e *de officiis* I: vorrei sottolineare come si tratta o di scritti di ambito paneziano, o di passi che si rifanno ad ispirazione paneziana; vi troviamo anche non trascurabili conferme, per esempio che il democriteo *γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς* rivive nel ciceroniano *placide et sedate* nel II delle *Tusculanae*, il cui modello è a mio avviso totalmente paneziano<sup>30</sup>. Ma per quanto concerne il problema sollevato dal passo di Origene, ricordo che in Cicerone leggiamo:

constantem enim quendam volumus, *sedatum*, *gravem*, humana omnia spernentem illum quem magnanimum et fortem virum dicimus  
«vogliamo che sia un uomo coerente, equilibrato, grave, spregiatore di tutti gli avvenimenti umani quello che diciamo uomo magnanimo e forte» (*Tusc.* 4, 28, 61).

La *despicientia rerum humanarum* o *externarum* è sigillo del pensiero di Panezio sul *vir magnanimus* pubblico (Π. καθήκοντος) e privato (Π. εὐθυμίας) come ἀνεπιζητησία τῶν ἐκτός<sup>31</sup>; anche *constans* è elemento di fondo nella figura etica dell'uomo stoico, in quanto possiede la ὁμολογία παντὸς τοῦ βίου e come tale è essenziale anche per Panezio, tanto che parallelo ed equivalente a *placide et sedate* è anche *constanter et sedate*<sup>32</sup>.

È evidente che dalla lunga serie paneziana trovata in Cicerone Origene, che era partito dall'apparizione della donna seduttrice, non poteva conservare altro che l'aspetto della temperanza, ma a me pare non trascurabile il fatto che nella visione globale di Cicerone l'aspetto del temperante sia presentato con gli stessi epiteti<sup>33</sup>.

29 Per *πραῖνεν*, cfr. Plat. *resp.* 572b, per l'*ἀταραξία* cfr. *fin.* 1, 19, 64 e *Tusc.* 5, 26, 74.

30 *Tusc.* 2, 24, 58; cfr. 2, 20, 46; per chiarimenti rinvio al mio commento al libro, Brescia 1987 *ad l.*

31 Per la locuzione greca e la sua storia critica si veda A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano-Roma 1953, 123, n. 4.

32 Cic., *Tusc.* 2, 20, 46; v. anche 4, 28, 61. Ha anche un suo peso che in Cicerone il più delle volte ci si trovi di fronte a un termine (*adpetitiones*, *adpetitus*, *motus animi adpetentis*) che ha riferimento alle ὄρμαί, non ai consueti πάθη di tutto lo stoicismo: Cic., *Tusc.* 4, 9, 22; *off.* 1, 29, 103; *Tusc.* 3, 8, 17. Si confronti per i πάθη *Tusc.* 5, 15, 43 *perturbationum animi* in un passo che è schiettamente paneziano.

33 Il quadro delle virtù cardinali esclude la giustizia perché nel gioco dell'*aegritudo* essa non ha ragion d'essere; la *prudentia* è rappresentata dalla *constantia*, come

Penso che dell'ampliamento degli orizzonti filosofici dello stoicismo, di cui va il merito a Panezio, sia frutto anche quest'applicazione di εὐσταθής direttamente all'uomo che è testimone di temperanza.

Andare più oltre nel tempo sarebbe uscire dall'ambito in cui voglio contenere queste mie osservazioni. Mi è gradito dedicarle a don José, un amico cui mi legano tanti anni di conversazione culturale e di rispetto per la sua dottrina.

ALBERTO GRILLI

*l'humana omnia spernere*, con quanto segue (*magnanimum et fortem*) rappresenta la *fortitudo*.