

**FILODEMO E L'ETICA STOICA.  
PER UN CONFRONTO FRA I TRATTATI  
SULLA SUPERBIA E SULL'IRA\***

I.

La tendenza eclettica riscontrabile in diverse opere dell'epicureo Filodemo di Gadara (c. 110–post 40 a.C.), discepolo di Zenone Sidonio che abbandonò Atene per trasferirsi in Italia, è già nota agli studiosi, sebbene la sua specifica modalità sia ancora oggetto di discussione<sup>1</sup>. Un esempio importante di questa attitudine è costituito dal libro *Sull'ira* (Περὶ ὀργῆς), che rappresenta di fatto il più antico trattato su questa passione ad essere, sia pur solo in parte, giunto fino a noi. Il testo conservato può considerarsi articolato grosso modo in due sezioni principali, di cui la prima (col. 1–col. 34,6)<sup>2</sup>, che copre circa i due terzi di esso, tratta in termini generali dell'ira attingendo sistematicamente a fonti non epicuree, e la seconda (col. 34,16–col. 50), che si estende sino alla fine, contiene l'originale discussione filodemea, questa volta supportata da riferimenti alle massime autorità del Giardino. Tale sproporzione, sebbene, come è stato opportunamente osservato, non rispecchi lo stato originario del papiro, di cui ben più della metà sembra essere andata perduta<sup>3</sup>, appare tuttavia sorprendente, soprattutto laddove si consideri che le fonti a cui Filodemo attinge nella prima parte sono di orientamento filosofico del

\* Questo studio fa parte di un progetto di ricerca finanziato dalla Fondazione *Alexander von Humboldt* ed è stato presentato al *Colloquium* del Seminario Filologico dell'Università di Würzburg nel gennaio 2007. Ringrazio Michael Erler e gli altri colleghi colà intervenuti per la loro critica e per lo stimolante scambio di idee. Sono grato anche a David Armstrong per la proficua discussione intercorsa per via epistolare.

<sup>1</sup> Si veda per tutti M. Erler, *Orthodoxie und Anpassung. Philodem, ein Panaitios des Kepos?*, in: MH 49, 1992, 171–200.

<sup>2</sup> L'edizione di riferimento è quella di G. Indelli (ed.), *Filodemo, l'Ira*, Napoli (La Scuola di Epicuro 5) 1988. La traduzione dei passi citati è mia. Per il *De superbia* (coll. 10–24) mi attengo alla recentissima ricostruzione testuale che compare in G. Ranocchia, *Aristone, Sul modo di liberare dalla superbia, nel decimo libro De vitiis di Filodemo*, Firenze 2007, 251–281. Il greco delle citazioni è, per motivi tipografici, privo di alcuni segni diacritici, come il punto sotto le lettere incerte e l'asterisco sotto quelle modificate dall'editore a partire dalla lezione dei disegni.

<sup>3</sup> Si tratta, come di consueto nei volumi ercolanesi, della parte iniziale e più esterna del rotolo. Si veda G. Indelli, ed. (n. 2) 37–39, e anche D. Armstrong, *Be angry and sin not. Philodemus vs. the Stoics on natural bites and natural emotions*, in corso di pubblicazione. Ringrazio l'Autore per aver messo cortesemente a mia disposizione il testo dell'articolo prima della pubblicazione. Di esso questa ricerca ha beneficiato in molteplici modi.

tutto diverso rispetto al suo. Tra di esse, infatti, vengono nominati espressamente il ciniceggiante Bione di Boristene<sup>4</sup>, di cui si menziona il trattato Περὶ ὀργῆς (il più antico scritto su questo argomento) e gli stoici Crisippo e Antipatro (quest'ultimo, come Bione, autore di un'opera *Sull'ira*), entrambi scolarchi ed esponenti di tutto rilievo della scuola avversaria.

Di Crisippo, in particolare, si richiama apertamente il quarto libro del trattato *Sulle Passioni* (Περὶ παθῶν), detto anche *Terapeutico* (Θεραπευτικόν οὗ τὸ θεραπευτικὸν βιβλίον), assai celebre nell'antichità e più conosciuto dei primi tre libri, forse per la sua natura piuttosto descrittiva che teoretica, la quale lo rendeva accessibile anche al pubblico non specializzato<sup>5</sup>. Degli scritti di Bione e Crisippo il filosofo epicureo afferma anzi esplicitamente in polemica con il dissidente Timasagora<sup>6</sup> che, sebbene vi si trovi quasi solo censura (ψέγειν), essi, per il fatto di “porre davanti agli occhi (τιθέναι πρὸ ὀμμάτων) in maniera completa i mali conseguenti al vizio (τὰ παρακολούθῳ[τα κακά]”, non sono affatto privi di valore terapeutico (col. 1,7–27). Nelle colonne immediatamente successive (col. 2,6–col. 7,26) egli spiega il senso di tale affermazione disquisendo per esteso, sempre in risposta a Timasagora, sull'effetto benefico di questa censura e di queste descrizioni. Esse, pur non includendo argomentazioni filosofiche, sono dette essere molto efficaci per la cura del vizio in maniera simile a un medico, che per convincere il paziente a sottoporsi alla necessaria terapia è talora costretto a mostrargli con crudezza l'entità del male e i disturbi ad esso collegati, i pericoli e le nefaste conseguenze che ne derivano<sup>7</sup>. È chiaro dal ragionamento di Filodemo che il riferimento continua ad essere agli scritti di Bione e Crisippo dai quali il discorso è partito.

<sup>4</sup> Sulla posizione filosofica di Bione, sostanzialmente un cinico, benché aperto a svariati altri influssi filosofici, vedasi J.F. Kindstrand (ed.), *Bion of Borysthenes. A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary*, Uppsala 1976 (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Graeca Upsaliensia 11), 56–78.

<sup>5</sup> Uno studio di insieme del Περὶ παθῶν crisippeo è stato offerto per la prima volta da T. Tieleman, *Chrysippus' On Affections. Reconstruction and Interpretation*, Leiden/Boston 2003; sul *Terapeutico* si vedano, in particolare, 140–197.

<sup>6</sup> Che Timasagora fosse un epicureo dissidente è testimoniato da Cic. Acad. II 80; Aët. IV 13,16 (ma in entrambi i passi egli è chiamato Timagora), ed è stato dapprima intuito da H. Ringeltaube, *Quaestiones ad veterum philosophorum de affectibus doctrinam pertinentes*, Diss. Göttingen 1914, 41. 43, e in seguito dimostrato da F. Longo Auricchio/A. Tepedino Guerra, *Aspetti e problemi della dissidenza epicurea*, in: BCPE 11, 1981, 32–39; ead., *Chi è Timasagora?*, in: *La regione sotterrata dal Vesuvio. Studi e prospettive. Atti del Convegno Internazionale*, 11–15 novembre 1979, Napoli 1982, 405–413. Si vedano anche J. Procopé, *Epicureans on Anger*, in: G.W. Most/H. Petersmann/A.M. Ritter (Hrsgg.), *Philanthropia kai Eusebeia. Festschrift für Albrecht Dihle zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1993, 377–386, rist. in J. Sihvola/T. Engberg-Pedersen (edd.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Dordrecht 1998, 171–196 (d'ora in poi mi riferirò solo a questi ultimi); D. Armstrong (n. 3).

<sup>7</sup> Cfr. col. 4,4–9; col. 5,11–17.



A questa introduzione di carattere critico-metodologico segue la descrizione vera e propria del vizio, la cosiddetta “diatriba stoica”<sup>8</sup>, che occupando quasi venticinque colonne (col. 7,26–col. 31,24), rappresenta la più vasta porzione conservata dell’opera. In questa sezione fondamentale, che definirò “etologica” e su cui concentrerò la mia attenzione, si analizzava ampiamente e dettagliatamente la natura dell’ira e i comportamenti di quanti ne sono affetti, la sintomatologia del male e le sue conseguenze<sup>9</sup>. Uno degli strumenti del metodo diagnostico in essa impiegato era il procedimento logico chiamato ἐπιλογισμός (da ἐπιλογίζομαι), generalmente “riflessione”, “ragionamento”, una tecnica comparativa di natura empirica che dai singoli comportamenti inferiva un giudizio sul valore morale delle opinioni e dei sentimenti che a queste azioni hanno condotto. Tale procedimento sembra essere stato caratteristico degli Epicurei, che lo impiegavano sia in campo gnoseologico che in campo morale<sup>10</sup>, ma nel secondo senso, come è stato messo in luce da Michael Erler, era uno strumento terapeutico comune a diverse scuole filosofiche<sup>11</sup>. Esso prendeva le mosse da una definizione riduzionistica della “vera natura del male (τὴν εἰλικρίνειαν ... τοῦ κακοῦ)”<sup>12</sup> e approdava a una minuziosa raffigurazione dell’uomo in preda alla passione, dei suoi comportamenti tipici e delle conseguenze deleterie che gliene derivano. Nella sezione etologica del trat-

<sup>8</sup> Il termine “diatriba” è, nel caso che ci riguarda, inadeguato. L’inesistenza in questa sezione dell’elemento dialogico tipico di questa forma espressiva (apostrofe a un interlocutore fittizio, obiezioni e false inferenze, scambio dialogico) lo conferma inequivocabilmente. Quanto a διατριβή di col. 35,34, non si tratta che di un uso generico del vocabolo nel senso più comune di “discussione filosofica”. Com’è noto, è stata la filologia tedesca del XIX secolo a usare per la prima volta questa parola in senso tecnico per indicare impropriamente un preciso “genere letterario”. Per una moderna ridefinizione del concetto di diatriba, si veda S.K. Stowers, *The Diatribe and Paul’s Letter to the Romans*, Chico 1981 (Society of Biblical Literature – Dissertation Series 57), 45–48. 75–78, e, per una messa a punto del problema, G. Rancchia (n. 2) 55–61.

<sup>9</sup> Per una sintesi del contenuto della sezione, si veda K. Wilke (ed.), *Philodemi de ira liber*, Lipsiae 1914, xvi–xvii.

<sup>10</sup> Il termine e il concetto di ἐπιλογισμός si trovano già in Epicuro. Cfr. de nat. XXVIII, fr. 8, col. 5,8; fr. 13, col. 8 sup., 7–8. 10–11 Sedley. Sull’ἐπιλογισμός in generale si vedano G. Arrighetti, Sul valore di ἐπιλογίζομαι etc. nel sistema epicureo, in: PP 7, 1952, 119–144; Ph. De Lacy, Epicurean ἐπιλογισμός, in: AJPh 79, 1958, 179–183; D. Sedley, Epicurus, On nature, Book XXVIII, in: CE 3, 1973, 27–34; E. Asmis, Epicurus’ Scientific Method, Ithaca/New York 1984, 177–178; M. Schofield, Epilogismos. An Appraisal, in: M. Frede/G. Striker (edd.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford 1996, 221–237; M. Erler, ‘Exempla amoris’. Der epikureische Epilogismos als philosophischer Hintergrund der Diatribe gegen die Liebe in Lukrez ‘De rerum natura’, in: A. Monet (éd.), *Le jardin romain. Épicurisme et poésie à Rome*. Melanges offerts à Mayotte Bollack, Lille 2003, 147–162.

<sup>11</sup> Cfr. ivi (n. 10) 155–157, che parla di „gängiges, schulübergreifendes Mittel bei der Affektbekämpfung“ o di „gängige, therapeutische‘ Methode im ethischen Kontext verschiedener Schulen“.

<sup>12</sup> Col. 7,16–18.

tato *Sull'ira* ciò si faceva, come accennato, attingendo sistematicamente a descrizioni di diversa provenienza filosofica<sup>13</sup>.

Non è un caso che in essa un ruolo fondamentale fosse giocato dalla strategia retorica del “porre davanti agli occhi”, una tecnica di lontana origine platonica e aristotelica mutuata dalla filosofia popolare di matrice cinica e stoica<sup>14</sup>. Questa procedura, riconoscibile da espressioni come “porre davanti agli occhi”<sup>15</sup>, “porre sotto lo sguardo”<sup>16</sup>, “mostrare”<sup>17</sup>, consisteva in una vivace rappresentazione della passione la quale si avvaleva di un linguaggio figurato e urbano (ἀστεῖος) e che, grazie anche all’uso del presente, conferiva alla descrizione una grande efficacia e un forte senso di immediatezza e attualità. Essa aveva l’obiettivo di scatenare nell’interlocutore un grande spavento (μεγάλ[ην] ... φόρικην) che lo inducesse a prendere coscienza del suo male e suscitasse in lui il desiderio di esserne guarito<sup>18</sup>. Questa sorta di choc artificialmente indotto si collocava alla fine della diagnosi e all’inizio della cura vera e propria, ma non faceva ancora parte della terapia intesa in senso stretto. Ne rappresentava piuttosto la condizione necessaria e la preparazione immediata, quella *notitia peccati* in cui Epicuro, secondo Seneca, faceva consistere l’inizio della guarigione (*initium salutis*)<sup>19</sup>. Lo stile dell’intera sezione è eccezionalmente vivace, arguto, fiorito, ricco di metafore, di citazioni letterarie<sup>20</sup> e di esempi mitici, epici e storici<sup>21</sup> secondo la tipologia stilistica convenzionalmente fatta risalire a Bione di Boristene e tipica dell’istruzione morale popo-

<sup>13</sup> Sarebbe anzi proprio la natura dell’ἐπιλογισμός e una concezione più ampia dell’osservazione empirica, la quale per Filodemo poteva includere anche esperienze e fenomeni raccolti da altri (cfr. de sign. col. 32,13–18 De Lacy), a giustificare, secondo M. Erler, ‚Exempla amoris‘ (n. 10) 152, un impiego così massiccio di materiali desunti da tradizioni filosofiche estranee alla scuola di Epicuro. Anche in questo punto il filosofo di Gadara mostrava di avere posizioni originali rispetto all’ortodossia epicurea, che conferiva valore scientifico alle sole osservazioni personali. Cfr. Cic. de nat. deor. I 87–88.

<sup>14</sup> Cfr. Plat. Gorg. 271 e. 471 a–473 c; resp. 358 d–362 d; Aristot. rhet. III 10,6: πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν, e V. Tsouna, Philodemus on the Therapy of Vice, in: OSAPh 21, 2001, 255 e n. 46; 256; ead., “Portare davanti agli occhi”: una tecnica retorica nelle opere “moralì” di Filodemo, in: CE 33, 2003, 243–247 e, in particolare, 243 e nn. 4 e 5.

<sup>15</sup> Col. 1,23: τιθέναι πρὸ ὀμμάτων, col. 4,15–16: τεθέντα δὲ πρὸ ὀμμάτων.

<sup>16</sup> Col. 3,13–14: τιθεῖς ἐν ὄψει.

<sup>17</sup> Col. 7,10: ἐπιδεικνύειν.

<sup>18</sup> Cfr. col. 3,14–15. Questo metodo è stato avvicinato alla *praemeditatio malorum* degli Stoici da M. Erler, ‚Exempla amoris‘ (n. 10) 154. Per essa, cfr. Cic. Tusc. disp. III 28–32, e J. Procopé (n. 6) 184–186. Non a caso in questa parte del libro Filodemo parafrasava sistematicamente, oltre al Περὶ ὀργῆς di Bione, le descrizioni etologiche di Crisippo.

<sup>19</sup> Cfr. Sen. ep. 28,9 (Epicur. fr. 522 Usener = deest Arrighetti), e W. Schmid, ‚Contritio‘ und ‚ultima linea rerum‘ in neuen epikureischen Texten, in: RhM 100, 1957, 301–327; M. Erler, ‚Exempla amoris‘ (n. 10) 154 e n. 39.

<sup>20</sup> Cfr., ad es., col. 18,20 (Sofocle).

<sup>21</sup> Cfr. col. 5,21 (Basilide e Tespi); col. 14,12 (Pelope). 13 (Plistene); col. 16,11 (Edipo). 12 (Zeus e Hypnos). 19 (Apollo). 22 (Niobe). 23 (Cadmò). 24 (Dioniso); col. 18,20 (Achille). 28 (Alessandro Magno).



lare. In particolare, i numerosi *exempla* non rappresentano un mero sfoggio di erudizione, ma vengono impiegati come materiale per la valutazione morale costitutiva dell'ἐπιλογισμός<sup>22</sup>.

Ciò che sorprende è la frequenza di questi mezzi espressivi, la quale in questa parte risulta incomparabilmente più alta che nel resto dell'opera e negli altri scritti morali filodemei. Ora, è stato ampiamente argomentato da Karl Wilke, vero *editor princeps* del trattato, che in questa sezione dell'opera Filodemo parafraserebbe ininterrottamente il *Therapeutico* di Crisippo, da lui, come abbiamo visto, esplicitamente citato alla col. 1. Di esso egli riferirebbe sostanzialmente il contenuto e lo limiterebbe anche dal punto di vista stilistico<sup>23</sup>. Lo scolarca stoico, infatti, era solito citare largamente i poeti come fonti attendibili per la fenomenologia delle affezioni e riteneva più efficace "porre davanti agli occhi" dell'uomo in preda alla passione la natura e le conseguenze del male che affidarsi agli argomenti filosofici, per quanto fondati e cogenti essi fossero<sup>24</sup>. Anzi, secondo quanto riferisce Origene nello scritto *Contro Celso*, Crisippo, nel medesimo quarto libro del trattato Περὶ παθῶν, si diceva persuaso di poter curare le passioni secondo i criteri propri di qualunque scuola filosofica e, in particolare, di poter discutere tanto con un peripatetico quanto con un epicureo sul danno da esse rappresentato per il conseguimento del fine, per quanto diversamente questo potesse essere concepito<sup>25</sup>.

È stato contestato a Wilke da Janine Fillion-Lahille una certa precipitazione nell'additare in questa specifica opera di Crisippo la principale fonte della sezione etologica, la quale andrebbe piuttosto ricercata nell'opera di Bione<sup>26</sup>. Ma se è forse vero che, come ha affermato la studiosa, non sembra possibile provare direttamente a partire dai frammenti superstiti del *Therapeutico* la dipendenza da esso di questa parte del *De ira*, la quantità di paralleli con dottrine comunque crisippee segnalati da Wilke e, più recentemente, da Indelli, rimane un fatto oggettivo difficilmente contestabile<sup>27</sup>. D'altra

<sup>22</sup> Così M. Erler, 'Exempla amoris' (n. 10) 152–153. 155.

<sup>23</sup> Si veda K. Wilke, ed. (n. 9) xxx–liv, spec. liii: *Philodemus ... cum iram describeret, omnia fere ex Chrysippi curatorio libro hausisse mihi videtur*.

<sup>24</sup> Si veda T. Tieleman (n. 5) 13–14. 141.

<sup>25</sup> Cfr. Orig. contra Cels. 8,51 (Chrysipp. fr. 474 SVF III): καὶ ταῦτα δ' ἂν προσθῆιην τοῖς λεγομένοις ὅτι Χρῦσιππος ἐν τῷ Περὶ παθῶν Θεραπευτικῷ πειράται ὑπὲρ τοῦ καταστεῖλαι τὰ ἐν ἀνθρώποις πάθη τῶν ψυχῶν, μὴ προσποιησάμενος ποῖον τὸ τῆς ἀληθείας ἐστὶ δόγμα, θεραπεύειν κατὰ τὰς διαφόρους αἰρέσεις τοὺς ἐν τοῖς πάθεσι προκατειλημμένους, καὶ φησὶν ὅτι κὰν ἡδονὴ τέλος ᾗ, οὕτωςι θεραπευτέον τὰ πάθη κὰν τρία γένη τῶν ἀγαθῶν, οὐδὲν ἦττον καὶ κατὰ τὸν λόγον τοῦτον τῶν παθῶν οὕτως ἀπαλλακτέον τοὺς ἐνεχομένους αὐτοῖς. È stato David Armstrong a richiamare all'attenzione questo importante passo, il quale era invece sfuggito a Wilke.

<sup>26</sup> Si veda J. Fillion-Lahille, Le "De ira" de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions, Paris 1984, 117–118. 233–235.

<sup>27</sup> Si vedano K. Wilke, ed. (n. 9) xxx–liv; G. Indelli, ed. (n. 2) 155–205, e anche D. Armstrong (n. 3). Inoltre, specifiche, stringenti analogie con il *Therapeutico* si rinvencono in parti del *De ira* in qualche modo collegate alla sezione etologica. Cfr., ad es., fr. 8,3–5, dove

parte anche l'apporto del filosofo di Boristene è difficile da quantificare per l'assenza di paralleli certi con frammenti a lui sicuramente assegnabili. Nemmeno i pochi passi risparmiati da Wilke sulla scorta di Hense e Ringeltaube (col. 8,28–32; col. 15,9–15; col. 18,24–34; col. 21,25–34) come sicure sentenze bionee e considerati ancora come tali nel commentario dell'attuale edizione di riferimento, contengono più di semplici luoghi comuni facilmente reperibili anche negli scrittori diatribici successivi<sup>28</sup>. In ogni caso, l'eccessivo entusiasmo dimostrato in passato verso questo filosofo e dovuto alla tendenza critica nota come "Biomania"<sup>29</sup>, da cui Fillion-Lahille sembra ancora essere influenzata<sup>30</sup>, va ridimensionato anche per ciò che concerne il trattato filodemeo *Sull'ira*<sup>31</sup>.

l'iracondo è detto mordere la chiave e adirarsi con la porta che non si apre, e col. 33,3, dove si parla della cecità dell'iroso, espressioni e concetti che richiamano in maniera pressoché letterale Gal. de plac. Hipp. et Plat. IV 6,44–46 De Lacy (Chrysipp. fr. 478 SVF III), contenente tre frammenti originali da leggere in perfetta continuità e appartenenti al quarto libro del Περὶ παθῶν. Si veda T. Tieleman (n. 5) 178. 179 e n. 132.

<sup>28</sup> Basti pensare all'aleatorietà dei criteri utilizzati per stabilire l'ispirazione bionea di questi luoghi. Col. 8,28–32, e col. 18,24–34, sono detti apoditticamente da Wilke ([n. 9] liv), senza ulteriori precisazioni, *Bionem redolere*; nel secondo il paragone con il mondo animale richiamato da Indelli (n. 2, comm. ad loc.) era assai comune nella filosofia popolare e negli scrittori cinici e non può essere perciò considerato elemento specificamente bioneo. Per col. 15,9–15, O. Hense (ed.), *Teletis reliquiae*, Tubingae 1909<sup>2</sup>, lxxii n. 1, invocava il confronto con Telete (fr. I 4,11; fr. VII 59,7–8), da lui notoriamente giudicato come un mero imitatore di Bione. Ma su questo superato orientamento della critica si vedano ora J.F. Kindstrand, ed. (n. 4) 82–86, e P.P. Fuentes González (éd.), *Les diatribes de Télès*. Introduction, texte revu, traduction et commentaire des fragments par P.P. F. G., Paris 1998 (*Histoire des doctrines de l'antiquité classique* 23), 13. 23–32. L'espressione riportata da Diog. Laërt. II 135, e adottata come parallelo da Indelli (n. 2, comm. ad loc.), è messa in bocca, non a Bione, ma a Menedemo. Riguardo infine a col. 21,25–34, i paralleli richiamati da Hense, che afferma perentoriamente (ed., lxxii) *haec habet aperte Bionea*, non sembrano essere in alcun modo pertinenti. Per una nuova classificazione degli scrittori diatribici, si veda S.K. Stowers (n. 8) 48–78.

<sup>29</sup> Per essa si vedano J.F. Kindstrand, ed. (n. 4) 82–86; S.K. Stowers (n. 8) 7–17. 50–53; P.P. Fuentes González, éd. (n. 28) 13. 23–32.

<sup>30</sup> Si veda il riferimento indiretto ([n. 26] 234 e n. 12) a Franz Bücheler e a Otto Hense, considerati gli iniziatori di questo indirizzo ermeneutico.

<sup>31</sup> Consideravano Bione fonte esclusiva o principale di Filodemo nella sezione etologica del *De ira* F. Bücheler, *Der Philosoph Nikasikrates*, in: *RhM N.F.* 43, 1888, 153; O. Hense (ed.), *Teletis reliquiae*, Friburgi in Brisgavia 1889, 91, il quale nella seconda edizione dell'opera (Tubingae 1909<sup>2</sup>, lxxi. lxxii e n. 1) moderava lo zelo iniziale, ma continuava a definire il *De ira* "una propaggine di Bione"; H. Ringeltaube (n. 6) 38–39, che però si manteneva assai prudente sulla questione; R. Philippson, rec. K. Wilke, ed. (n. 9), in: *BPhW* 35, 1915, coll. 645–652; id., *Philodems Buch über den Zorn*. Ein Beitrag zu seiner Wiederherstellung und Auslegung, in: *RhM N.F.* 71, 1916, 425 ss. Una posizione intermedia sostenne W. Crönert, *Kolotes und Menedemos*, Leipzig 1906 (*Studien zur Palaeographie und Papyruskunde* 6), 32–33, il quale ipotizzava che il filosofo di Gadara avesse accesso all'opera bionea proprio attraverso il *Terapeutico* di Crisippo, che ad essa più volte si sarebbe richiamato. K. Wilke, ed. (n. 9) liii–liv, infine, riteneva che il ruolo giocato da Bione fosse piuttosto marginale. Più re-



Comunque sia, queste dovevano essere le due principali fonti di Filodemo se ad esse egli fa esplicito riferimento nell'introdurre la lunga descrizione dell'iracondo e ne discute nelle colonne successive l'utilità per la terapia del male. E perciò, sia pur nell'impossibilità di precisare il peso da attribuire ai contributi specificamente bioneo e crisippeo nell'economia della sezione, il fatto che il filosofo di Gadara prenda in prestito il ritratto dell'iracondo da tradizioni filosofiche a lui estranee o antagoniste, e segnatamente dalla più antica filosofia popolare di matrice cinica e dalla trattazione stoica delle passioni, rappresenta un dato ormai assodato e da considerare fuori discussione<sup>32</sup>. È importante sottolineare, in questo senso, che similmente a come avviene nell'ultima sezione del *De superbia* (coll. 10–24) dove Filodemo cita per esteso, sia pur liberamente, uno scritto appartenente ad altro autore, così anche qui formule come “Ma tralascio ciò...”, “...e molte cose del genere”, “E che bisogno c'è di parlare di...?”, le quali ricorrono sporadicamente nel corso della sezione<sup>33</sup>, confermano in maniera inequivocabile che egli sta parafrasando e sintetizzando l'opera altrui, limitando i suoi interventi a occasionali aggiunte e brevi commenti di sapore tipicamente epicureo<sup>34</sup>. Questo fatto non ha ovviamente mancato di sorprendere gli studiosi, i quali si sono interrogati, in particolare, sul motivo della forte presenza stoica tra le fonti di Filodemo soprattutto in un campo, quello morale, in cui le dottrine degli Stoici erano percepite dagli Epicurei come diametralmente opposte alle proprie. Torneremo più oltre su questo punto.

Quel che per ora resta certo è l'assenza di qualunque intento ironico verso il contenuto di tali descrizioni da parte del filosofo di Gadara. Come abbiamo visto, dal già ricordato discorso introduttivo (col. 1,7–col. 7,26) in cui egli discorre ampiamente della loro oggettiva utilità per la terapia dell'ira, si evince, al contrario, una piena e ragionata

centemente J. Annas, *Epicurean Emotions*, in: GRBS 30, 1989, 145–146, ha creduto di poter circoscrivere l'influenza della diatriba cinica rappresentata da Bione al solo aspetto formale. Certo il fatto che Filodemo alla col. 1 citi prima Bione e poi Crisippo non può essere considerato, *pace* Fillion-Lahille ([n. 26] 233–235), argomento in alcun modo decisivo a favore del filosofo di Boristene.

<sup>32</sup> Si vedano da ultimo M. Erler, *Der Zorn des Helden. Philodems De ira und Vergils Konzept des Zorns in der Aeneis*, in: GB 18, 1992, 116; id., *Orthodoxie* (n. 1) 188–189; V. Tsouna, “Portare davanti agli occhi” (n. 14) 243 e nn. 2 e 6; ead., *Philodemus* (n. 14) 254 n. 43; G. Indelli, ed. (n. 2) 24–26; id., *Noterelle ercolanesi*, in: CE 33, 2003, 319, e ora D. Armstrong (n. 3).

<sup>33</sup> Per espressioni simili cfr. col. 13,11–12. 16–17; col. 14,27–28; col. 17,13–15; col. 18,21–22. 34–35; col. 20,29; col. 21,38–40; col. 23,35–36; col. 26,2–3. 33; (col. 28,4–5). 17–18. 35–36; col. 31,21–24. Fu Ch. Jensen, *Ariston von Keos bei Philodem*, in: H 46, 1911, 401. 404, il primo a mettere in luce la funzione di queste formule nell'ultima parte del *De superbia*. Si veda anche K. Wilke, ed. (n. 9) liv.

<sup>34</sup> Tra le intrusioni filodemee sono state annoverate in particolare col. 12,22–32 (= Metrod. fr. 30 Körte); col. 20,28–34; col. 21,20–25; col. 25,22–29; col. 28,35–41, e, soprattutto, la sezione che va da col. 18,35 a col. 20,2, in cui si illustrano le conseguenze dell'ira dello studente nell'ambito della scuola filosofica e che è stata definita da J. Procopé (n. 6) 382, “a distinctly Epicurean sermon”. Si veda K. Wilke, ed. (n. 9) xxx–xxxi. li–lii.

appropriazione di tali descrizioni da parte di Filodemo<sup>35</sup>. Al termine della sezione etologica l'Epicureo conduce una vivace polemica contro alcuni filosofi peripatetici che afferma di aver precedentemente menzionato per nome (διὰ προσώπων), i quali, sulla scia di un'idea originariamente aristotelica<sup>36</sup>, sostenevano la necessità di un'ira "piacevole" per l'autodifesa, il combattimento e la punizione dei torti subiti (col. 31,24–col. 34,6). In questo contesto l'autorità dello stoico Antipatro viene addotta per respingere siffatta pretesa (col. 33,34–col. 34,6). Tale circostanza e la natura apparentemente pro-trettico-morale del capitolo hanno fatto giustamente pensare che esso debba essere letto in continuità con la sezione precedente, di cui rappresenta probabilmente la naturale prosecuzione<sup>37</sup>. In esso Filodemo introduceva la distinzione tra punizione (κόλασις) e vendetta (τιμωρία) già latente in Aristotele e si rifaceva, come accennato, agli argomenti degli Stoici per ribattere alle tesi dei filosofi peripatetici, come spiega anche il riferimento, ancora una volta assai sorprendente, al discepolo di Crisippo<sup>38</sup>.

Infine, nell'ultima parte dell'opera (col. 34,16–col. 50), la quale copre circa un terzo del testo conservato e che contiene il punto di vista dell'autore, Filodemo tenta una singolare mediazione tra la posizione stoica e quella peripatetica, distinguendo tra "furore cieco" (θυμός ο κενὴ ὀργή), passione irrazionale dannosa per sé e per gli altri, e "ira naturale" (φυσικὴ ὀργή) o "ragionevole" (εὐλογος ὀργή) o semplicemente ὀργή), moto dell'anima di breve durata e moderata intensità fondato su ragioni oggettive<sup>39</sup>. Se infatti, come abbiamo visto, con gli Stoici il filosofo di Gadara

<sup>35</sup> Se di ironia si può talora parlare, essa riguarda nel caso il solo aspetto stilistico. Così ritiene David Armstrong, che ringrazio, il quale mi ha comunicato per lettera di ravvisare nella sezione segnali di un certo occasionale sarcasmo (se non parodia) da parte di Filodemo verso lo stile eccessivamente enfatico e drammatico delle sue fonti. In ogni caso, secondo lo studioso, questo atteggiamento non ha alcuna rilevanza filosofica e non concerne affatto il contenuto di tali descrizioni, ma sarebbe piuttosto un giudizio di valore squisitamente critico-letterario.

<sup>36</sup> Cfr. rhet. 1378 b 6–7.

<sup>37</sup> Si vedano K. Wilke, ed. (n. 9) xl–xli, e D. Armstrong (n. 3). Lo si evince anche dalle solite espressioni con cui Filodemo mostra di parafrasare un altro autore, le quali sono presenti anche in questa sezione. Cfr., ad es., col. 33,22–25. 28–34.

<sup>38</sup> Per questo capitolo si veda la lucida analisi di A. Angeli, *Necessità e autodeterminazione nel "De ira" di Filodemo*, PHerc. 182 fr. 12 Indelli, in: PapLup 9, 2000, 56–60.

<sup>39</sup> Cfr. col. 36,20; col. 37,39–col. 38,34; col. 39,26–col. 40,22; col. 41,28–31; col. 45,32–37; col. 46,11–13; col. 47,34–35, e, per una chiarificazione terminologica, G. Indelli, *Il lessico filodemeo nell'opera "Sull'ira"*, in: CE 12, 1982, 85–89. Secondo il filosofo epicureo il θυμός è basato su una disposizione interiore assolutamente negativa (πανπύνηρος διάθεσις), l'ὀργή, invece, su una disposizione buona (σπουδαία διάθεσις). Solo la seconda sarebbe "naturale", cioè corrisponderebbe alla natura dell'uomo, che per gli Epicurei è sempre intrinsecamente positiva. Sul concetto di διάθεσις nell'Epicureismo si vedano A. Grilli, *Διάθεσις in Epicuro*, in: ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante, Napoli 1986, I, 93–109; E. Acosta Méndez, PHerc. 1089: Filodemo "Sobre la Adulación", in: CE 13, 1983, 123–124. 127–129, e, per il caso specifico del *De ira*, M. Erler, *Der Zorn* (n. 32) 119–122; id., *Orthodoxie* (n. 1) 189–190. Le possibili cause dell'ira naturale vengono elencate in col. 35,17–col. 36,28.



negava la teoria peripatetica della necessità dell'ira per il combattimento, la difesa e la vendetta e del legittimo piacere che si prova nel punire con furore gli avversari<sup>40</sup>, insieme ai Peripatetici e all'opposto rispetto a quelli, ammetteva la possibilità e, anzi, l'ineluttabilità di un'ira naturale e, al contempo, sgradevole, dalla quale nessuno può considerarsi esente. Nemmeno il sapiente, a cui è riconosciuta la facoltà di avvalersene, sia pur suo malgrado, entro certi limiti, in particolari situazioni e a determinate condizioni<sup>41</sup>. In altre parole, per usare la terminologia dello stesso Epicuro – ammesso che essa sia applicabile al nostro caso<sup>42</sup> –, mentre per i discepoli di Aristotele l'ira è un desiderio naturale e necessario e per gli Stoici non è né naturale né necessario, per Filodemo essa costituisce un desiderio naturale, *ma non* necessario. Non essenziale, cioè, per il perseguimento dei piaceri catastematici (ἀπρονία/ἀοχλησία e ἀταραξία) in cui consiste il fine della vita e perciò da collocare tra quei desideri accessori che hanno per oggetto i cosiddetti piaceri sensuali o cinetici<sup>43</sup>.

Certo, sul piano filosofico la riflessione filodemea non è priva di incertezze e incongruenze, come ad esempio allorché, per giustificare la teoria dell'ira naturale, si riconosce espressamente la debolezza (ἀσθένεια) della natura umana e dello stesso sapiente, affermazione in aperto contrasto con la fondamentale dottrina epicurea dell'invulnerabilità e indipendenza (αὐτάρκεια) del saggio rispetto ai desideri<sup>44</sup>. O allorché si sostiene, da una parte, che il sapiente non è *minimamente* incline all'ira (leggesi all'ira furiosa), ma che da solo l'impressione (φαντασία) di esserlo, avendo una

<sup>40</sup> Cfr. de ira col. 32,35–col. 34,6; col. 42,21–30; col. 44,15–22.

<sup>41</sup> Cfr. col. 37,20–31; col. 43,41–col. 44,5, e H. Ringeltaube, op. cit. (n. 6) 40–41; G. Indelli, ed. (n. 2) 23–24. 212–213; M. Erler, *Orthodoxie* (n. 1) 189 e nn. 90 e 92; D. Armstrong (n. 3).

<sup>42</sup> La prima a inquadrare la distinzione filodemea tra ira naturale e ira funesta nella classificazione epicurea dei desideri (ἐπιθυμῖαι) è stata, sia pure in modo problematico, J. Annas, *Epicurean Emotions* (n. 31) 145–164; si vedano anche ead., *La natura nell'etica epicurea*, in: G. Giannantoni/M. Gigante (edd.), *Atti del Convegno sull'epicureismo greco e romano*, Napoli 1996, II, 299–311, e J. Procopé (n. 6) 178–179. La specifica modalità di tale accostamento è stata messa in discussione, almeno sul piano cognitivo, da D.P. Fowler, *Epicurean Anger*, in: S. Morton Braund/Ch. Gill (eds.), *The Passions in Roman Thought and Literature*, Cambridge 1997, 25–26, e, su altre basi, da A. Angeli (n. 38) 49–54, che tuttavia ne condivide la sostanziale validità.

<sup>43</sup> Per questa classificazione, testimoniata nelle fonti in tre forme differenti, cfr. Epicur. ep. ad Men. 127; rat. sent. 29 e Schol. ad loc.; sent. Vat. 21; Cic. de fin. I 45; II 26; Schol. in Aristot. eth. nic. 1118 b 8 (fr. 456 Usener = deest Arrighetti). Che le tre formulazioni siano riconducibili ad unità è stato dimostrato, nonostante le osservazioni in senso contrario di C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford 1928, 493 n. 3, e di J. Annas, *Epicurean Emotions* (n. 31) 152 e n. 16 (si veda anche ead., *La natura* [n. 42] 305 n. 14), da C. Diano, *Scritti epicurei*, Firenze 1974, 40 n. 57, e, recentemente, da A. Angeli (n. 38) 49–54, a cui rimando per la relativa discussione.

<sup>44</sup> Cfr. col. 43,14–25, ed Epicur. ep. ad Men. 130–131; sent. Vat. 44–45. 77; Stob. flor. III 17,13 H. (fr. 58 Arrighetti<sup>2</sup>).

disposizione diametralmente opposta ([ἐν]αντιωτά[τη]ν) ad essa<sup>45</sup>, e, dall'altra, che egli è *più di tutti*, persino più di certi stolti (ἐνίων ἀλογίστων) e insensati (ἀφρόνων), proclive all'ira naturale e agli scatti d'ira (εἰς τὰς ὀργάς)<sup>46</sup>. Si arriva anzi fino al punto di definire esplicitamente “un male il *non* essere soggetti all'ira naturale, un bene l'esserne soggetti” (col. 38,18–34). Da queste contrastanti affermazioni, difficilmente giustificabili a livello teorico, si ricava la sensazione che si voglia formulare una legge generale per coonestare dei casi particolari percepiti come problematici dal punto di vista morale.

Curiosamente il primo e principale esempio di ira naturale addotto dal filosofo epicureo è proprio quello del fondatore, annoverato tra quei sapienti “che possiedono una disposizione completamente opposta” a quella dell'iracondo, ma “che ad alcuni (ἐνίοις) diede di sé l'impressione di un uomo siffatto” (col. 34,39–col. 35,5). Che non si trattasse solo di un'impressione si evince dalle parole immediatamente seguenti, le quali contengono una lunga lista di comportamenti attribuiti a Epicuro che furono percepiti da alcuni suoi contemporanei come iracondi. Tra di essi colpisce il “rimprovero frequente e intenso (ἐπιτεταμένη)” rivolto ai discepoli, che diventava “sovente anche ingiurioso (λοιδορητική) per volubilità d'animo (ψυχῆς εὐκίνησία)”<sup>47</sup>. Non sorprende certo la correzione, anche energica, del discepolo considerata in sé e per sé, la quale apparteneva al metodo pedagogico di ogni scuola filosofica e che faceva parte del programma educativo epicureo esposto da Filodemo nel trattato *Sulla libertà di parola* (Περὶ παρρησίας). Quel che invece meraviglia è piuttosto la speciale intensità del rimprovero e la sua degenerazione in ingiuria. Non è un caso che i termini impiegati per questi due concetti siano quasi identici a quelli utilizzati poco più oltre per descrivere il furore cieco degli iracondi, i quali sono detti “parlare aspramente e violentemente (ἐπιτεταμένως) e usare talvolta parole ingiuriose (λοιδοῦρος)”<sup>48</sup>.

Sospetta è soprattutto la ragione testualmente addotta da Filodemo per giustificare l'atteggiamento ingiurioso espressamente attribuito al maestro. Egli parla di un'enigmatica εὐκίνησία, “mobilità d'animo” o “volubilità”, qualcosa cioè di assimilabile a una disposizione d'animo o a un'inclinazione caratteriale, elemento che smentisce d'un colpo l'affermazione iniziale sull'indole (διάρθεις) assolutamente non iraconda di Epicuro. In realtà questa precisazione suona come un'eufemistica ammissione di colpa ed è rivelatrice dell'intento apologetico che è alla base di tutta la trattazione e che costringe il filosofo di Gadara a non poche acrobazie logiche volte a salvaguardare

<sup>45</sup> Cfr. col. 34,32–col. 35,1; col. 36,17–20.

<sup>46</sup> Cfr. col. 36,20–22; col. 49,19–26. Nel secondo passo Filodemo adduce a suffragio della sua affermazione il paragone con l'ubriachezza, che è detta riguardare il saggio non meno dello stolto. Non si comprende la logica in base alla quale proprio colui, il sapiente, che *meno di tutti* è detto essere incline all'ira furiosa, debba essere allo stesso tempo *più di ogni altro* soggetto all'ira naturale.

<sup>47</sup> Col. 35,18–23.

<sup>48</sup> Col. 36,31–37.



la coerenza del discorso. Che l'indulgenza del fondatore e dei primi maestri epicurei verso l'ira fosse da lui percepita come imbarazzante e quindi da "normalizzare" in qualche modo legittimandola sul piano filosofico, è confermato del resto dall'accesa discussione a cui essa diede adito all'interno della stessa scuola epicurea e dalle opposte reazioni, di plauso e di distanziamento, che tale atteggiamento suscitò nelle successive generazioni di discepoli<sup>49</sup>. Tra le altre cose, sorprende per contrasto il trattamento "di favore" riservato a questa affezione rispetto a quello dedicato, ad esempio, alla passione amorosa (ἔρως), che secondo gli Epicurei va estirpata sempre e comunque senza eccezioni<sup>50</sup>.

In ogni caso, storicamente parlando, la distinzione tra ira naturale e ira irrazionale rappresenta probabilmente, come è stato correttamente rimarcato, un'originale rielaborazione della posizione di Epicuro e dei suoi primi discepoli<sup>51</sup>, benché, come nel caso eclatante del giudizio sulle arti liberali, Filodemo asserisca di attenersi all'autentico pensiero epicureo e respinga come false o imprecise le interpretazioni alternative che di esso avevano avanzato alcuni suoi compagni di scuola<sup>52</sup>. È stato anche suggerito che proprio questo modello filosofico sarebbe alla base della diversa rappresentazione degli eroi Enea e Turno nell'*Eneide* virgiliana, un modello che avrebbe riscosso successo a Roma nella generazione di poeti a lui immediatamente successiva<sup>53</sup>. Come ha recentemente evidenziato David Armstrong, il concetto di passione "naturale" in Filodemo non si limitava al caso dell'ira, ma coinvolgeva anche altre affezioni, come la vergogna e il timore della morte, intese, entro limiti rigorosi e analogamente all'ira, come mali inevitabili e allo stesso tempo indispensabili per il conseguimento di un piacere maggiore<sup>54</sup>. Questo era dunque un punto fermo della dottrina morale filodemea, un punto che, al di là di certe affinità terminologiche, lo distingueva sensibilmente tanto dalla concezione

<sup>49</sup> Cfr. infra, 158 s.

<sup>50</sup> Si veda D.P. Fowler (n. 42) 30.

<sup>51</sup> Secondo la testimonianza dello stesso Filodemo (de ira col. 44,41–col. 45,15) sia Epicuro (fr. [8] Arrighetti<sup>2</sup>) che Metrodoro (fr. 64 Körte) che Ermarco (fr. 43 Longo) avrebbero permesso al sapiente di adirarsi (θυμωθήσεται). Ma cfr., in senso contrario, Epicur. rat. sent. 1; sent. Vat. 62. In ogni caso non sembra esservi traccia nei frammenti ad essi relativi di una differenziazione tra un'ira moralmente negativa e un'ira naturale o positiva. Così anche la terminologia ad essi attribuita circa l'ira del sapiente (θυμός, θυμώω) è discordante da quella filodemea. Si veda M. Erler, *Orthodoxie* (n. 1) 187–188. 190.

<sup>52</sup> Cfr. col. 45,16–col. 46,16, e M. Erler, *Orthodoxie* (n. 1) 187–188. 190. 195. Su Nicasirate, vedasi infra, 158 e n. 56; per gli anonimi oppositori definiti da Filodemo βυβλακοί, infra, 158 e n. 57, e, sul caso delle arti liberali, M. Erler, *Orthodoxie* (n. 1) 177–184.

<sup>53</sup> Cfr. *ivi*, 190–192; *id.*, *Der Zorn* (n. 32) 103–126, e, per la posizione contraria, D.P. Fowler (n. 42) 30–34.

<sup>54</sup> Si veda D. Armstrong (n. 3). È stato mostrato da J. Procopé (n. 6) 372–373, che i criteri secondo i quali per Filodemo un'affezione può essere definita "naturale" sono in parte o del tutto corrispondenti a quelli stabiliti da Demetrio Lacone (de text. et exeg. probl. in Epicuro [PHerc. 1012], coll. 67–68 Puglia), cioè a dire: a) impulso naturale inalterato; b) inevitabilità; c) utilità per il soggetto; d) corrispondenza con la realtà esterna.

stoica delle passioni quanto dalla teoria anch'essa stoica delle εὐπάθειαι, o “buoni sentimenti”, presenti soprattutto nel saggio<sup>55</sup>.

Nella sezione conclusiva dell'opera il filosofo epicureo distingueva anche tra ira e irascibilità e argomentava contro la posizione rigoristica di Nicasirate, nel quale è stato correttamente riconosciuto un epicureo dissidente<sup>56</sup>. Infine (col. 41,31–col. 50), ribatteva ad alcuni anonimi compagni di scuola che, all'opposto rispetto a Nicasirate e sulla base di un'interpretazione asseritamente troppo letterale degli scritti dei maestri e di alcuni ragionamenti (ἐπιλογισμοί) epicurei, concedevano al sapiente di sperimentare finanche l'ira furiosa (θυμός ο ἔντονος ὀργή)<sup>57</sup>. È dunque del tutto verosimile, come è stato suggerito, che nel *De ira* Filodemo si proponesse di operare una conciliazione tra le due frange più estreme interne alla scuola, quella di Nicasirate che, pur riconoscendone l'ineluttabilità, non approvava alcuna forma d'ira (nemmeno l'ira naturale), e quella di coloro che al contrario non vi ponevano alcun limite, ivi incluso il furore irrazionale<sup>58</sup>. La profonda eterogeneità del trattato e, in particolare, delle due più importanti sezioni conservate (quella etologica e quella finale contenente l'originale discussione filodemea) si riflette anche nello stile. Nella seconda non troviamo più la sorprendente ricchezza espressiva, la quantità di figure retoriche e tropi, di citazioni ed *exempla* così tipica della prima, ma, al contrario, un linguaggio sobrio e asciutto e una sintassi complessa e faticosa, in tutto simile a quella degli altri trattati morali filodemei<sup>59</sup>. È l'ennesima conferma che nella prima sezione il filosofo di Gadara riferiva e parafrasava sistematicamente, secondo il suo costume, fonti a lui totalmente estranee.

<sup>55</sup> Si veda D. Armstrong (n. 3). Analogie di tipo terminologico, soprattutto per quanto concerne la teoria dei cosiddetti morsi (δηγμοί) o punture (νύξεις) determinati nell'anima dalle passioni, sono state opportunamente messe in evidenza da R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford 2000, 201–203, che rappresenta un'esposizione completa e aggiornata della dottrina stoica delle affezioni. Ma sul significato parzialmente differente attribuito a tali stimoli irrazionali dagli autori stoici e da Filodemo, si veda ancora una volta D. Armstrong.

<sup>56</sup> Cfr. col. 37,5–20; col. 38,34–col. 39,9. Sull'identità di Nicasirate si vedano F. Longo Auricchio/A. Tepedino Guerra, *Aspetti e problemi* (n. 6) 35–38; ead., *Chi è Timasagora* (n. 6); J. Procopé (n. 6) 377–386; sulla sua posizione filosofica, H. Ringeltaube (n. 6) 43–46; G. Indelli, ed. (n. 2) 153–154, 223–224; M. Erler, *Orthodoxie* (n. 1) 187–188, e da ultimo, D. Armstrong (n. 3). Secondo Filodemo Nicasirate giudicava l'ira come una passione dannosa da respingere sempre e comunque e, *allo stesso tempo*, la considerava naturale e inevitabile. Ciò lo poneva in contraddizione con l'“ortodossia” epicurea, per la quale tutto ciò che è naturale è in sé e per sé positivo. Inoltre, argomenta Filodemo, se Nicasirate ha ragione, il saggio epicureo non può più essere considerato tale. È noto, infatti, che Epicuro e i primi discepoli avallarono certe forme d'ira e furono essi stessi inclini a questa passione. Cfr. supra, 157 n. 51. Per l'atteggiamento di Filodemo verso le interpretazioni del pensiero dei Maestri alternative alla sua, cfr. supra, 157 e n. 52.

<sup>57</sup> Essi sono definiti da Filodemo (col. 45,16–17) come “coloro che credono di essere degli interpreti (βυβλιῦακοῖς)”. Si veda H. Ringeltaube (n. 6) 41–43.

<sup>58</sup> Cfr. ivi, 46, e J. Procopé (n. 6) 188–189.

<sup>59</sup> Si veda anche G. Indelli, ed. (n. 6) 27–28.



## II.

Non è possibile in questa sede soffermarsi oltre su una testimonianza così significativa come il *De ira* di Filodemo, ma quanto detto è sufficiente per imbastire un interessante confronto con un altro importante trattato morale filodemeeo, vale a dire il decimo libro dell'opera *Sui vizi*, dedicato alla superbia. In effetti, le caratteristiche evidenziate nella sezione etologica del *De ira* e in particolare il forte risalto dato alla descrizione analitica della fattispecie morale, di cui si esamina nello spazio di svariate colonne e fin nei minimi particolari la natura, la fenomenologia e le conseguenze morali, fanno ragionevolmente pensare che questa sezione sia quel che rimane di un prezioso esempio di *χαρκτηρισμός* filosofico in tutto analogo a quello che è stato recentemente riconosciuto nell'ultima parte del *De superbia* (coll. 10–24)<sup>60</sup>. In quest'ultima il filosofo epicureo citava liberamente e senza interruzione per quasi quindici colonne uno scritto in forma epistolare *Sul modo di liberare dalla superbia* (Περὶ τοῦ κουφίζειν ὑπερηφανίας) di un ignoto Aristone, che con vari argomenti ho proposto di identificare con lo stoico eterodosso Aristone di Chio, discepolo di Zenone<sup>61</sup>. Com'è noto, in esso si esaminava con rara finezza di analisi e grande vivacità espressiva la superbia e i vizi ad essa affini con uno spiccato intento terapeutico e protrettico-morale<sup>62</sup>.

Anche nel *De superbia*, dunque, come nel *De ira*, il filosofo epicureo riferiva diffusamente il contenuto di una fonte a lui filosoficamente estranea appropriandosi delle descrizioni, delle esortazioni e degli argomenti ivi contenuti e condividendone metodo e obiettivi. Ebbene, da un serrato confronto tra questa parte del *De superbia* e la sezione etologica del *De ira* emerge una serie di vistose affinità tematiche, metodologiche, dottrinali e stilistiche che si riflettono anche nella terminologia impiegata. Quanto al tema, noi sappiamo che nella trattazione stoica delle passioni ira e superbia, considerate entrambe funeste, erano strettamente associate, al punto da essere assimilate e confuse. È emblematico il caso di Seneca, che alla fine del primo libro dell'omonimo trattato attribuisce alla prima le caratteristiche della seconda, riferendosi all'ira in termini di arroganza, autoesaltazione, tronfiezza e vanità<sup>63</sup>. Inoltre, specialmente a queste due specie morali gli Stoici applicavano la similitudine medica del patologico gonfiore o tumore (lat. *tumor*) del corpo<sup>64</sup>. È precisamente quanto si fa nella sezione etologica del *De ira* e, parallelamente, nell'ultima parte del *De superbia*, dove ci si avvale di due termini del tutto insoliti e strettamente imparentati tra loro, come οἰδησις (de sup. col.

<sup>60</sup> Si veda G. Ranocchia (n. 2) 30–35. 142–148.

<sup>61</sup> Cfr. ivi, 67–207.

<sup>62</sup> L'unica differenza rispetto al *De superbia* sta nel fatto che nel *De ira*, così come ci è conservato, non sembra esservi traccia di una distinzione tra specie morali affini al vizio principale. Ma tale circostanza, oltre a non investire l'essenza di questo genere filosofico, definito da Posidonio etologia (Sen. ep. 95,66–67 = fr. 176 E.-K.), si può spiegare in altri modi e può essere dovuto anche alla sintesi filodemeeo.

<sup>63</sup> Cfr. Sen. de ira I 20–21, e G. Ranocchia (n. 2) 170–172.

<sup>64</sup> Cfr. ivi, 155 e nn. 393–394.

15,27) e διοίδησις (de ira col. 8,22–23)<sup>65</sup> rispettivamente, i quali sono utilizzati in senso morale soltanto nei due scritti in questione e rarissime altre volte in senso proprio da Platone e dagli autori di trattati medici<sup>66</sup>.

Nel *De superbia* Aristone, per bocca di Filodemo, invita a distinguere la vera magnanimità dalla superbia, che ne è la degenerazione, e a non confonderle “come se fossero una sola cosa, poiché differiscono quanto sul piano fisico uno stato di benessere (εὐεξία) da un tumore (οἰδήσεως)”<sup>67</sup>. Nel *De ira* le fonti parafrasate dal filosofo di Gadara, nel tentare una definizione del male e descriverne con ricchezza di dettagli la sintomatologia, lo definiscono “come costituito di escandescenza (ἐκπυρώσεως), gonfiore (διοιδή[σ]εως), irritazione (διερεθισμοῦ), sdegno (βριμώσεως)”<sup>68</sup>. Più in generale, la sistematica medicalizzazione del vizio che si evince dalle ultime quindici colonne del libro *Sulla superbia* emerge continuamente anche dalla sezione etologica del trattato *Sull'ira*, rappresentando anzi una comune base metodologica su cui viene condotta la disamina delle specie morali. In questa il dettagliato quadro diagnostico, arricchito dall'analisi dei sintomi e degli effetti collaterali del male e seguito dall'indicazione della terapia, diversificata a seconda dei differenti casi clinici e del progressivo manifestarsi della passione, rivela con chiarezza l'influsso decisivo di Crisippo, che per la prima volta proprio nel *Therapeutico* aveva sviluppato in modo organico tale parallelismo<sup>69</sup>.

L'analogia medica si riflette anche nella terminologia utilizzata, che comprende, oltre a διοίδησις, termini come νόσος, νοσέω, ἀρρωστία, εὐτονία, θεραπεία, θεραπεύω, σύμπτωμα, ἰατρός, φάρμακον, ἐπιληπτικός, παράλυσις, νεῦρον, φλέψ o espressioni tecniche del linguaggio medico come διάστασις τοῦ πλεύμονος σὺν αὐταῖς πλευραῖς (col. 8,36), μετεωρότερον ἄσθμα (col. 8,37), πήδησις τῆς καρδίας (col. 8,41–col. 9,1), ῥήξεις πλευμόνων (col. 9,29–30), πλευρῶν πόνοι (col. 9,31). Oltre a ciò, non è privo di significato il fatto che anche l'autore del *De liberando a superbia* si serva ampiamente della tecnica retorica del “porre davanti agli occhi” più sopra richiamata e sistematicamente impiegata nella sezione etologica del *De ira*. Ne è spia evidente l'espressione “abbracciare, racchiudere con lo sguardo” ([συ]μ[περι]λα]μβάνειν πρ[ὸ] ὄφ[θαλ]μῶ[ν]) con la quale Aristone introduce una delle sue esortazioni (col. 11,6–7). Ma è anche la minuziosità e vivacità con cui egli analizza il vizio e le fattispecie a esso affini, unite alla freschezza e immediatezza del

<sup>65</sup> ὥσπερ εἰ (sc. ἡ ὀργή) συνκείμενον ἐξ ἐκπυρώσεως καὶ διοιδή[σ]εως καὶ διερεθισμοῦ καὶ βριμώσεως καὶ δεινῆς ἐπιθυμίας τοῦ μετελθεῖν καὶ ἀγωνίας, εἰ δυνήσεται κτλ. Il passo riecheggia svariati luoghi stoici e crisippeï, per i quali si veda G. Indelli, ed. (n. 6) Comm. a fr. 6 e a col. 8,22–24.

<sup>66</sup> Per οἶδησις cfr. Plato Tim. 70 c; Hippiatr. 38; per διοίδησις cfr. Heliod. ap. Orib. 50,52,1.

<sup>67</sup> Col. 15,23–27.

<sup>68</sup> Col. 8,20–23.

<sup>69</sup> Si veda T. Tieleman (n. 5) 142–157.



linguaggio e il forte intento protrettico-morale a condurci decisamente in questa direzione.

In ultimo luogo, da un esame comparativo dei due scritti è emersa una cospicua serie di affinità lessicali e concettuali che cercherò qui brevemente di riassumere. Innanzitutto, anche nel *De ira*, come nel *De superbia*<sup>70</sup>, il male viene spesso assimilato alla pazzia e, anche se vi si afferma che “l’ira non è dello stesso genere (ὁμο[γ]εν[ῆ]) della follia (μανίας)”, si riporta la definizione di questa passione come “follia di breve durata (ὀλιγοχρόνιον μανίαν)” e si aggiunge che “talvolta chiamiamo ira quella che è a giusto titolo chiamata follia”<sup>71</sup>. Ciò si fa in linea con l’assimilazione delle affezioni alla pazzia risalente ancora una volta a Crisippo e tipica del suo metodo filosofico<sup>72</sup>. Più che i termini sono i comportamenti stessi a rivelare la follia degli iracondi, che nei casi più gravi balzano in piedi di notte e “molto spesso ignudi ... inseguono le persone e le agguantano” (col. 10,19–24), oltraggiano le mogli (col. 22,32–col. 23,1), prendono a calci i propri figli, a cui strappano perfino i vestitini (col. 17,8–10), mutilano e uccidono i loro servi (col. 23,35–38), “si lanciano contro travi e muri e cadono nei fossi” (col. 13,15–16), “fino a diventare con il passare del tempo letteralmente pazzi” (col. 22,22–24). Nei casi più estremi essi vengono feriti o mutilati o si uccidono (col. 13,7–8).

In particolare, l’ira è detta essere una passione specialmente meschina (μικρόν) in modo simile a come la superbia è definita μικροπρεπές<sup>73</sup>. Tra le principali caratteristiche degli iracondi vi è quella di essere dispotici (δεσποτικοί), ingrati (ἀχάριστοι) e amanti di se stessi (φίλαυτοι), che sono anche tre delle qualità del superbo, soprattutto l’ultima, che identifica efficacemente il suo atteggiamento fondamentale, basato in primo luogo precisamente sull’amor proprio<sup>74</sup>. E come gli iracondi disprezzano, oltraggiano e amano calunniare il loro prossimo<sup>75</sup>, così anche il superbo è esplicitamente descritto come un uomo sprezzante (ὑπερόπτης) e “irritante (ὄχ)ληρ[ός]” in ogni occasione” (col. 20,33–38) e il disprezzo (ὑπεροψία) è menzionato due volte tra le componenti dell’insolente, sottospecie del superbo (col. 16,30–34; col. 19,3–7)<sup>76</sup>. Tale atteggiamen-

<sup>70</sup> Cfr., per questo secondo trattato, col. 16,16–18: εἰς μωρίαν ἐνίστε τὸ νόσημα περιίστησιν ἢ μανίαν, col. 18,34–36: μηδ’[ο]ύτω παύεσθαι τῆς ἀ[π]ροπληξίας, col. 19,14–16: τὸ περὶ μαινομένου πάντας φέρεσθαι, col. 19,32: ληρεῖν δὲ καί, col. 20,27–28: τὰλλα περὶ ληρούντων λέγειν, e G. Ranocchia (n. 2) 151. 157.

<sup>71</sup> Col. 16,34–37: μανίας τ[ο]ιγα[ρο]ῦν οὐχ ὁμο[γ]εν[ῆ] εἶναι συμβέβηκε [τὴν] ὄργην – ὀλιγοχρόνιον μανίαν δὲ τις εἶρηκεν – ἀλλ’ ἐνίστε[ε] τὴν [ὄ]ντως καλουμενὴν μ[ανίαν] ὄργην προσ[α]γορεύομεν. Come si vede, la definizione di ira come “follia di breve durata” è anonima e comunque non è di Filodemo.

<sup>72</sup> Si veda T. Tieleman (n. 5) 178–190. Quest’idea si trova anticipata già in Plat. Tim. 86 b–88 d (cfr. ivi, 187–190).

<sup>73</sup> Cfr. de ira col. 17,15–18; de sup. col. 13,31–35.

<sup>74</sup> Cfr. de ira col. 28,28–35; de sup. col. 13,28–31; col. 17,7–8.

<sup>75</sup> Cfr. de ira col. 28,21; col. 20,21; col. 27,14–19 passim.

<sup>76</sup> Cfr. anche de sup. col. 14,10–12; col. 15,30–34; col. 16,7–9.

to induce il superbo a offendere e calunniare sistematicamente i suoi simili<sup>77</sup>. È il caso soprattutto del denigratore (ἐξευτελιστής) e del vilipensore (ἐξουδενωτής), vizi affini al superbo, i quali mortificano e umiliano gli altri in molteplici modi e che si caratterizzano per la “minore o maggiore intensità (ἀνέσει καὶ ἐπιτάσει) con cui calunnano il loro prossimo” (col. 24,2–23). Inoltre l’iracondo “è detto privo di ogni conoscenza e indagine logica” (fr. 14,15–17)<sup>78</sup>, come l’onnisciente, ulteriore sottospecie del superbo, “è talora sorpreso a non capir nulla” (col. 20,10–11) e intorno al quale “si aggirano solo gli odori di molte cose e non la loro vera padronanza” (col. 20,14–20).

Gli iracondi, poi, non “partecipano del bene che deriva dalla ricerca fatta in comune (συζητήσεως), da un lato perché nessuno è disposto ad accondiscendervi (συνκαταβαίνειν), dall’altro perché, anche se trovano qualcuno a ciò disposto, gli scoppi d’ira (διερεθισμῶν) li rendono insensati (ἀνεπ[ι]στάτους)”<sup>79</sup>. Allo stesso modo il superbo “non è nemmeno disposto a prendere con sé collaboratori (οὔτε συναπαληπτικὸς ἐτέρων)” e “finisce per rimanere senza aiuto (ἀσυνέργητος)”<sup>80</sup>. E così il sufficiente, altra sua sottospecie, “invitato a una riunione non intende riferire il suo parere a chi si consulta con lui se questo non ha intenzione di metterlo in pratica” (col. 17,34–37). D’altro canto nessuno è disposto ad “accondiscendere (συνκαταβαίνειν) ad alcun tipo di impresa comune (κοινώνημα)” con l’insolente (col. 19,10–13). Significativo in quest’ultimo passaggio è l’uso del medesimo verbo συνκαταβαίνειν con cui anche nel luogo del *De ira* testé citato si descrive l’atteggiamento della gente verso l’iracondo. Lo stesso verbo ritorna con identico significato in un altro passo di quest’opera dove, in modo analogo a come avviene nel *De superbia*, esso compare in stretta connessione con κοινωνεῖν<sup>81</sup>.

Anche riguardo alle loro terribili conseguenze ira e superbia appaiono strettamente connesse. Da un lato, gli iracondi, “presi dai pentimenti (μεταμελείαις συνεχόμενοι), vivono in mezzo a essi” (col. 19,6–8), al punto da strapparsi i capelli e piangere e giungere in alcuni casi fino a suicidarsi (col. 15,10–15)<sup>82</sup>. Infatti, essi “o perché si pentono delle loro azioni passate (διὰ τὴν ... μετάνωσιν) o per un motivo analogo, si buttano giù da un precipizio o si gozzano” (col. 16,31–col. 17,1). Così anche al sufficiente “capita per forza (ἐξ ἀνάγκης) di pentirsi di molte cose (μεταμεμελήσθ[α]ι πολλῶν)”<sup>83</sup> e gli onniscienti, “allorché cadono in disgrazia, ... riconoscono (προσομολογοῦσιν) di essere inferiori agli infimi (τῶν ἐλαχίστων ἐλάττους)”<sup>84</sup>. Inoltre, come gli iracondi si procurano moltissime sventure “quando si imbattono in re

<sup>77</sup> Cfr. de sup. col. 15,1–5; col. 15,38–col. 16,1.

<sup>78</sup> Ma il passo è parzialmente ricostruito.

<sup>79</sup> De ira col. 19,25–33.

<sup>80</sup> De sup. col. 14,8–16.

<sup>81</sup> Cfr. de ira col. 21,37–40.

<sup>82</sup> Cfr. anche col. 18,1–2.

<sup>83</sup> De sup. col. 19,35–37.

<sup>84</sup> De sup. col. 20,28–33.



e tiranni di indole simile alla loro (ὁμοιο[τρόποις]), avendo incautamente (ἀφυλάκτως) rapporti con essi” (col. 11,12–21), anche l'insolente incappa nelle disgrazie “cagionate dall'ira (ὀργῆς) di coloro con i quali si comporta in tal modo” e gli succede “di imbattersi in persone simili a lui (ὁμοίων)”<sup>85</sup>, scavandosi la fossa con le sue mani. Oltre a ciò, nel *De superbia* si fa duplice riferimento al caso di un ignoto superbo che, alle prese con Dionigi il Vecchio, fu da questo tiranno castigato in maniera esemplare<sup>86</sup>.

E così, nel *De ira* “nessuno di quelli che in qualunque modo hanno a che fare con loro (*sc.* con gli iracondi) osa nemmeno dare consigli (συμβουλεῦσαι), né spontaneamente né invitato, a costoro che si irritano contro tutti o andare in aiuto (ἐπαμύ[νειν]) di uomini tanto odiosi. Anzi, offrendosene l'opportunità (κ)αιροῦ τε παραπε[σόντος], si coalizzano insieme ad altri contro di essi (συνεπιτί[θεται])”<sup>87</sup>. Similmente il sufficiente nel *De superbia* non accetta consigli (συμβουλίαι) e così “al colpo di sventura (τῶι τῆς τύχ[ης] πταίσματι) si aggiunge comprensibilmente il comune attacco da parte dei più (συ[ν]επιτιθεμένων[[η]])ῶν ... τῶν πολλῶν), i quali muovono guerra” al superbo, espressione nella quale si noterà l'impiego del medesimo verbo συνεπιτίθημα<sup>88</sup>. Esito finale di entrambi i vizi è l'abbandono da parte di tutti, l'emarginazione volontaria dalla società civile o l'esilio. In effetti, “molti si tengono lontani anche solo dall'approccio e dalla vista” degli iracondi ed evitano di “avvicinarli (προσπελάζειν) e avere rapporti con gente di tal fatta” (col. 21,20–40). Essi sono asociali e “intrattabili (κα)χόμιλοι con tutti” (col. 25,1–4), “sono stravolti dalla solitudine (ὑπὸ τῆς ἐρημίας)”<sup>89</sup> e il loro vizio finisce per sfociare nella misantropia (col. 28,19–21) e “nell'esilio dalla loro patria” (col. 13,26–27). Allo stesso modo il superbo e l'insolente sono evitati da tutti e da tutti abbandonati ([col. 16,1–2]; col. 19,14–16). Il sufficiente si dice “capace di sopravvivere anche se venisse a trovarsi in totale solitudine (ἐν ἐρημίαι)”<sup>90</sup> e, mentre si sente a suo agio tra gli animali, il superbo detesta e oltraggia gli uomini suoi simili (col. 15,34–col. 16,1). Se poi i suoi concittadini si uniscono contro di lui coprendolo di ridicolo, si vede obbligato all'esilio, come Euripide che, in seguito alla pubblica irrisione degli Ateniesi, fu costretto a rifugiarsi in Macedonia presso Archelao (col. 13,1–9).

Alle forti affinità tematiche, metodologiche e concettuali esistenti tra la sezione etologica del *De ira* e la parte finale del *De superbia* si unisce anche l'impiego in quest'ultima di uno stile che, per l'uso di paragoni e di citazioni poetiche, per i numerosi riferimenti a personaggi storici, per la diffusa presenza di massime, aneddoti e *chreiai*, esibisce importanti analogie con quello usato dalle fonti rielaborate da Filode-

<sup>85</sup> De sup. col. 19,9–11.

<sup>86</sup> Cfr. col. 11,14–17; col. 13,19–23.

<sup>87</sup> Col. 20,34–col. 21,4.

<sup>88</sup> Cfr. col. 19,26–31; col. 12,34–col. 13,1.

<sup>89</sup> De ira col. 22,24–31.

<sup>90</sup> De sup. col. 18,11–12.

mo nella cosiddetta “diatriba stoica” del trattato *Sull'ira*<sup>91</sup>. Se a tutto ciò si aggiunge il fatto che, come si è detto, in questa sezione del *De ira* sono conservate cospicue porzioni di quell'etologia morale che si può riconoscere così chiaramente nell'ultima parte del *De superbia* e, inoltre, il comune impiego della strategia retorica del “porre davanti agli occhi”, l'analogia si fa viepiù stringente. Il confronto si presta ad essere ulteriormente approfondito e del resto la presente ricerca non ha pretese di completezza, ma le considerevoli affinità ravvisate nelle pagine precedenti sono sufficienti a gettare un'ulteriore luce sulla natura, il genere filosofico e le intenzioni dello scritto epistolare *Sul modo di liberare dalla superbia* sistematicamente citato da Filodemo nella parte conclusiva del decimo libro *De vitiis*, contribuendo alla soluzione della secolare questione dell'attribuzione e confermando nell'insieme l'interpretazione che chi scrive ha recentemente tentato di offrime<sup>92</sup>.

Non si tratta in questa sede di discutere le svariate e importanti tracce di teorie morali stoiche e stoico-ciniche già ivi riconosciute e da me altrove diffusamente commentate<sup>93</sup>, quanto di mostrare questa volta indirettamente, attraverso il confronto con un altro importante trattato etico filodemeo, il metodo di lavoro del filosofo di Gadara e il modo in cui egli sceglieva le sue fonti allorquando si trovava di fronte all'esigenza di trattare determinati temi morali. Se infatti nella sezione etologica del *De ira* Filodemo parafrasava per quasi venticinque colonne la filosofia popolare di ispirazione cinica e la trattatistica stoica sulle passioni in una maniera che per contenuto, metodo, lessico e stile risulta essere in tutto simile a quella da lui seguita nell'ultima parte del trattato *Sulla superbia* (dove si cita per quasi quindici colonne lo scritto di un ignoto Aristone su un vizio che nei trattati stoici è associato e confuso con l'ira), è allora ragionevole concludere che anche in quest'ultimo egli attingesse a una fonte di analoga matrice filosofica. In particolare, è noto che la dottrina delle passioni era una parte fondamentale dell'etica stoica e che per la prima volta in essa si indugiava molto sulla classificazione e definizione delle patologie morali in un modo originale che era considerato caratteristico di tale scuola.

La tassonomia stoica delle passioni e dei vizi, infatti, non si limitava a distinguerne le diverse forme, ma ne studiava i differenti stadi di evoluzione prendendo a modello il decorso clinico della malattia<sup>94</sup>. Anzi, furono storicamente proprio gli Stoici ad assegnare alle affezioni una parte indipendente dell'etica<sup>95</sup> contribuendo in maniera decisiva alla fioritura di una letteratura su questo argomento che includeva non solo numerosi e anche estesi trattati Περὶ παθῶν, ma anche scritti più specifici dedicati all'esame di

<sup>91</sup> Cfr. supra, 150 s.

<sup>92</sup> Si veda G. Ranocchia (n. 2) 1–207.

<sup>93</sup> Cfr. ivi, 149–207.

<sup>94</sup> Cfr. Cic. Tusc. disp. IV 23 (fr. 424 SVF III), e A.A. Long/D.N. Sedley (edd.), *The Hellenistic Philosophers*, I: Translation of the principal sources with philosophical commentary, Cambridge 1987, I, 385; M. Vegetti, Tra passioni e malattia. “Pathos” nel pensiero medico antico, in: *Elenchos* 16, 1995, 222–230; G. Ranocchia (n. 2) 150–157.

<sup>95</sup> Cfr. la divisione dell'etica stoica testimoniata da Diog. Laërt. VII 84.



una singola passione, di cui erano celebri proprio quelli Περὶ ὀργῆς. È noto infatti che essi riservarono una speciale attenzione alla trattazione dell'ira, considerata la passione per eccellenza e la somma di tutti i mali<sup>96</sup>. Lo testimoniano le vaste opere in più libri su questo tema composte da Antipatro<sup>97</sup>, Posidonio<sup>98</sup> e Seneca, del quale ci è pervenuto l'omonimo trattato in tre volumi. Inoltre, si occuparono anche diffusamente dello stesso argomento Zenone<sup>99</sup>, Aristone di Chio<sup>100</sup>, Crisippo (nella cui riflessione l'ira aveva un rilievo tutto particolare)<sup>101</sup>, Diogene di Babilonia<sup>102</sup>, Musonio Rufo<sup>103</sup>, Marco Aurelio<sup>104</sup>, Epitteto<sup>105</sup>. Al contrario, per quel che ne sappiamo, gli Epicurei non avevano una vera tradizione di scuola a cui richiamarsi in questo campo, né dai frammenti di Epicuro e dei primi discepoli risulta traccia di uno specifico interesse per l'ira, perché, a differenza degli Stoici, essi non avevano elaborato un complesso ordinato di idee su questo aspetto della psicologia morale<sup>106</sup>.

Non è un caso che, come è stato osservato, la teoria epicurea delle passioni sia inferibile solo *a posteriori* dalle testimonianze in nostro possesso<sup>107</sup> e fu presumibilmente

<sup>96</sup> Cfr., ad es., Gal. de plac. Hipp. et Plat. II 7,267–269 De Lacy (Chrysipp. fr. 887 SVF II); III 2,293–294 De Lacy (Chrysipp. fr. 890 SVF II); III 5,321–323 De Lacy (Chrysipp. fr. 891 SVF II).

<sup>97</sup> Cfr. Athen. XIV 643 f (fr. 65 SVF III).

<sup>98</sup> Cfr. PMemph. 155, fr. 1,8 (2089 Pack = fr. 36 Edelstein-Kidd).

<sup>99</sup> Cfr. Ael. var. hist. IX 33 (fr. 19 SVF I); Diog. Laërt. VII 23 (fr. 320 SVF I).

<sup>100</sup> Cfr. Stob. flor. III 20,69 H. (fr. 395 SVF I); Sen. ep. 94,9 (fr. 359 SVF I).

<sup>101</sup> Cfr. supra, n. 96, e, inoltre, Gal. de foet. form. 6,698 Kühn (fr. 761 SVF II); Schol. in Hermog. de ideis (Rhetores Graeci VII 884 Walzer = fr. 789 SVF II); Gal. de tuenda san. praec. II 9,5–6 Koch (fr. 878 SVF II); de plac. Hipp. et Plat. V 1,428–429 De Lacy (fr. 881 SVF II); III 1,290–291 De Lacy (fr. 886 SVF II); III 5,323–325 De Lacy (fr. 892 SVF II); III 7,341. 343 De Lacy (fr. 903 SVF II); III 7,346–347 De Lacy (fr. 904 SVF II); IV 1,361–363 De Lacy (fr. 905 SVF II); III 2,295–302. 306. 308–309 De Lacy (fr. 906 SVF II); V 5,459–464. 466 De Lacy (fr. 229 a SVF III); IV 6,408 De Lacy (fr. 473 SVF III); IV 6,409–411 De Lacy (fr. 475 SVF III); IV 6,412–415 De Lacy (fr. 478 SVF III); Chrysipp. de an. I pars altera (fr. 911 SVF II); Cic. de fato 8 (fr. 951 SVF II); Acad. pr. II 48 (fr. 551 SVF III).

<sup>102</sup> Cfr. Sen. de ira III 38,1 (fr. 50 SVF III); Philod. de mus. IV, IX 70, fr. 8, p. 8 Kemke (fr. 58 SVF III).

<sup>103</sup> Cfr. diss. 3,29; 16,72; ep. 1,5; fr. 5.

<sup>104</sup> Cfr. I 9,3; 15,3; II 1,1; 10,1; 16,1; V 22,1; 28,1; VI 26,1; 57,1; VII 17,1; 26,1; 38,1; VIII 8,1; IX 24,1; X 8,3; 25,1; 30,1; XI 6,1; 18,3–5; 20,2.

<sup>105</sup> Cfr. diss. I 15,5; 26,7; 28,7. 10; II 9,5. 12; 10,18; 18,5. 12–13; 19,26; III 2,16; 10,17; 13,11; 15,10; 22,13; IV 12,20; fr. 12,3–5; fr. 20,4; gnom. Epict. 21.

<sup>106</sup> Si vedano H. Ringeltaube (n. 6) 46, e G. Indelli, ed. (n. 2) 18–20. Nel catalogo delle opere di Epicuro (Diog. Laërt. X 28) si leggono un Περὶ ἔρωτος e delle Περὶ παθῶν δόξαι πρὸς Τιμοκράτην, di cui non si conosce il preciso contenuto. Per le scarse testimonianze epicuree relative all'ira, cfr. supra, 157 n. 51, ed Epicur. ep. ad Herod. 77; rat. sent. 1; (sent. Vat. 62); Sen. ep. 18,14 (fr. 246 Arrighetti<sup>2</sup>); Philod. de piet. col. 40,18–26 Obbink.

<sup>107</sup> Si veda J. Annas, Epicurean Emotions (n. 31) 145; ead., Hellenistic Philosophy of Mind, Berkeley/Los Angeles/Oxford 1992, 192. La migliore sintesi sulla dottrina epicurea delle passioni rimane ancora quella di C. Diano (n. 43) 253–280.

proprio tale lacuna ad aprire il terreno nei secoli successivi a interpretazioni diverse e perfino opposte del pensiero dei maestri in questo ambito<sup>108</sup>. È perciò vieppiù sorprendente che un epicureo come Filodemo abbia riservato tanta parte della sua produzione filosofica all'esame dettagliato delle passioni e dei vizi, consacrando interi volumi alla trattazione di temi come l'adulazione, l'avarizia, la superbia, l'ambizione, la calunnia, l'ira, la vergogna, la gratitudine, l'amore, l'invidia, la malevolenza, il timore della morte. Il punto è che per una così sistematica trattazione delle singole fattispecie morali come quella che si propose il filosofo di Gadara nel trattato *Sui modi di vita e, soprattutto, in quello Sui vizi e le contrapposte virtù*, in cui a ciascuna di esse era dedicato lo spazio di uno o addirittura più libri, il ricorso allo Stoicismo era pressoché obbligatorio. Ciò spiega probabilmente anche perché, come è stato correttamente osservato, i criteri descrittivi e il metodo terapeutico impiegati in queste opere siano di matrice prettamente cognitivista<sup>109</sup>. Questi infatti erano i criteri e questo era il metodo su cui si basava la teoria stoica delle passioni, quegli stessi per cui essa fu ripetutamente attaccata dalle scuole avversarie, mentre è noto che per gli Epicurei l'aspetto fisiologico aveva un rilievo assai maggiore<sup>110</sup>.

E così, allorquando Filodemo si trova di fronte all'esigenza di affrontare lo studio analitico di vizi e passioni, egli fa ricorso spesso e volentieri alle descrizioni stoiche, limitandosi agli "aggiustamenti" ritenuti necessari per armonizzarle con l'insegnamento epicureo<sup>111</sup>. Ovviamente tali adattamenti non furono sempre coronati da successo o andarono al di là di una mera giustapposizione di dottrine tra loro eterogenee. D'altra parte la rielaborazione e spesso appropriazione delle fonti non epicuree, specialmente stoiche, da parte di Filodemo non mancarono di attirargli le censure dei compagni di scuola, che per questo lo accusarono di eterodossia. In effetti, le importanti concessioni che in molte sue opere morali egli fece allo Stoicismo si prestavano ad essere considerate incompatibili con la sua dichiarata fedeltà all'autentica dottrina epicurea<sup>112</sup>. Ebbene, il trattato *Sulla superbia*, lungi dal costituire un'eccezione a tale regola, si inquadra invece assai bene in questa tendenza eclettica tipica del pensiero filodemeo a cui il filosofo di Gadara fu costretto probabilmente anche dal confronto con lo Stoicismo romano e dalla ricezione della cultura greca da parte della nuova classe dirigente, in cui la filosofia stoica rivestiva un ruolo importante e rappresentava, per così dire, il principale quadro di riferimento.

<sup>108</sup> Si veda H. Ringeltaube (n. 6) 46, e, per le contrapposte interpretazioni dell'ira da parte degli Epicurei successivi, supra, 158 s.

<sup>109</sup> Si vedano J. Annas, *Hellenistic Philosophy* (n. 107) 192. 197 e n. 29; R. Sorabji (n. 55) 218; V. Tsouna, *Philodemus* (n. 14) 235–241 e passim.

<sup>110</sup> Si veda D.P. Fowler (n. 42) 25–26.

<sup>111</sup> Si veda G. Indelli, ed. (n. 2) 19.

<sup>112</sup> Cfr. *ivi*, 18; E. Asmis, *Philodemus' Epicureanism*, ANRW II 36,4, 1990, 2390; R. Janko (ed.), *Philodemus, On Poems, Book One*, edited with Introduction, Translation, and Commentary, Oxford 2000, 8–9.



Non fa dunque difficoltà riconoscere che anche nel *De superbia*, come nel *De ira*, Filodemo faceva ampio uso di materiali filosofici e procedimenti terapeutici che in età ellenistica, soprattutto nella sua fase più antica qual'è quella a cui le sue fonti in un caso e nell'altro si riferiscono<sup>113</sup>, erano tipici dei filosofi cinici e stoici e che solo in epoca imperiale sarebbero divenuti patrimonio comune di tutte le scuole proprio per quel ruolo di volgarizzazione della filosofia, e in particolare dell'etica, che Cinici e Stoici fin dall'inizio storicamente svolsero<sup>114</sup>. Risulta così aperta la strada anche per questa via all'identificazione dell'oscuro Aristone autore dello scritto *Sul modo di liberare dalla superbia* con lo stoico Aristone di Chio. Uno solo, infatti, era il pensatore stoico con tale nome, il filosofo dissidente di Chio discepolo di Zenone, mentre numerosi erano, ad esempio, i Peripatetici e gli Accademici che si chiamavano in questo modo. Nel contempo non si conoscono filosofi cinici con lo stesso nome, ma è noto che proprio in Aristone di Chio era operante larga parte dell'eredità morale del Cinismo e che precisamente in questo consisteva la sua presunta eterodossia, nella pretesa cioè di volersi ad ogni costo attenere all'originario pensiero zenoniano, decisamente più ascetizzante e rigorista e in cui l'influsso di Cratete giocava ancora un ruolo essenziale. È anzi proprio nel filosofo di Chio che, come è stato affermato, la κοινονία tra Cinismo e speculazione stoica raggiunse la sua massima espressione<sup>115</sup> ed è del resto stato dimostrato l'influsso esercitato nel *De liberando a superbia* da alcune dottrine morali rigoristiche e dalla più antica filosofia popolare di stampo cinico<sup>116</sup>.

Che Filodemo conoscesse Aristone di Chio e avesse diretto accesso alla sua opera è noto, oltre che dal *De superbia* e dal *De adulatione*<sup>117</sup>, anche dal *De pietate*<sup>118</sup>, dalla *Stoicorum historia*, nella quale gli dedicava una cospicua sezione<sup>119</sup>, e da un libro della *Retorica*<sup>120</sup>, in cui egli parafrasava e criticava estesamente le teorie antiretoriche di Diogene di Babilonia e, contemporaneamente, il contenuto di certi Ἀριστοῦνεια ὑπομνήματα il cui autore è stato recentemente identificato con lo stesso Aristone di Chio<sup>121</sup>. Rimangono da comprendere le ragioni che spinsero l'Epicureo di Gadara a prestare più volte interesse, non solo per amore di critica, alle tesi di questo filosofo ed è forse proprio nell'atipicità di un pensatore come lo Stoico eterodosso che va cercata la

<sup>113</sup> La cronologia di Bione è collocabile tra il 335 e il 245 a.C., quella di Crisippo tra il 280/276 e il 208/204, quella del *De liberando a superbia* dopo il 288 a.C. e probabilmente non oltre la fine del III secolo. Si veda G. Ranocchia (n. 2) 67–68.

<sup>114</sup> Si veda S.K. Stowers (n. 8) 30–31. 77.

<sup>115</sup> Si veda, da ultimo, M.-O. Goulet-Cazé, *Les «Kynika» du stoïcisme*, Stuttgart 2003 (Hermes Einzelschriften 89), 125–129. 161–163.

<sup>116</sup> Si veda G. Ranocchia (n. 2) Commentario, passim.

<sup>117</sup> Cfr. de adul. I (PHerc. 222), col. 10,1–10 Gargiulo; II (PHerc. 1457), fr. 23, col. 11,37–42 Angeli. Sull'identità dell'Aristone caratterologo menzionato in questi due passi e l'Aristone autore del *De liberando a superbia*, si veda G. Ranocchia (n. 2) 34–35. 203–204.

<sup>118</sup> Col. 1,1–14 Obbink.

<sup>119</sup> Col. 33,4–col. 37,3 Dorandi.

<sup>120</sup> PHerc. 1004, fr. 12–col. 71 Sudhaus.

<sup>121</sup> Si veda G. Ranocchia (n. 2) 193–207.

risposta a questa domanda. L'accesa discussione che egli ebbe con Crisippo e l'accusa di "eresia" a lui rivolta dai compagni di scuola dopo che da tale confronto sembrò uscire sconfitto, dovevano probabilmente renderlo agli occhi di Filodemo meno antipatico rispetto agli altri filosofi stoici, come risulta anche dalla malcelata ammirazione con cui questi nel *De superbia* e nella *Stoicorum historia* a lui inequivocabilmente si riferisce<sup>122</sup>.

Würzburg

Graziano Ranocchia

<sup>122</sup> Cfr. de sup. col. 10,27–31; Stoic. hist. col. 35,1–6 Dorandi (= Aristo Chius fr. 336 SVF I), e G. Ranocchia (n. 2) 148–149. 194.