

INTELLECTUAL LIFE AT ROME AND BEYOND

Papers on Epicureanism

VALENTINA VITALI

CICERONE, ORAZIO E IL *DE RERUM NATURA*:
UN RAPPORTARSI (IN)CONSAPEVOLE.
LA PRIMA TRASMISSIONE DEL NATURALISMO LINGUISTICO
EPICUREO-LUCREZIANO IN CICERONE E ORAZIO

1. *Introduzione*

La storia del *De rerum natura* risulta, com'è noto, di difficile ricostruzione: il poema di Lucrezio, infatti, ha conosciuto, sin dalla sua prima circolazione, una reazione ermetica, silenziosa, rarefatta. Tra i poeti e i letterati latini sono rari i rimandi a Lucrezio e alla sua opera e, dalla patristica in poi il *De rerum natura* viene citato solo come veicolo dell'empia dottrina epicurea, opera di un folle invasato da filtri amorosi, che predica la mortalità dell'anima e la noncuranza degli dei riguardo alle questioni terrene. Volutamente nascosto e dimenticato per secoli, il poema torna a scuotere gli animi durante il Rinascimento, quando la sete di conoscenza per il mondo antico supera la paura delle condanne religiose. Ma se il ritrovamento del testo e la sua indubitabile influenza sul mondo moderno sono argomenti che hanno suscitato, soprattutto in tempi recenti, un notevole interesse da parte della critica¹, la diffusione del poema negli anni immediatamente successivi alla sua pubblicazione resta un percorso, per alcuni versi, ancora poco battuto. Con questo contributo si vorrebbe far luce proprio sull'influenza di Lucrezio nella letteratura latina, prendendo in esame parte della produzione di Cicerone e di Orazio² e indagando in particolare la tematica del linguaggio, che

¹ La bibliografia sull'argomento è molto ampia e abbraccia temi differenti e numerosi punti di vista eterogenei fra loro; restano irrinunciabili i lavori di Bignone 1960 e 1973, la raccolta di Ramelli 2002, lo studio sulla tradizione epicurea di Howard 1992, quello sull'influenza della filosofia epicurea nella modernità, condotto da Wilson 2008, e le ricerche portate avanti a Cambridge, che propongono una panoramica completa degli studi legati a tale argomenti e indicano una ricchissima bibliografia: in particolare si vedano i volumi curati da Warren 2009 e da Fish-Sanders 2011.

² In questa sede si è scelto di studiare parte della produzione di Cicerone e Orazio in merito allo specifico tema del linguaggio; altri autori attivi durante la prima diffusione

assume un aspetto fondamentale nel naturalismo epicureo-lucreziano e che si presenta, a ben guardare, come un osservatorio privilegiato per delineare la presenza del *De rerum natura* nella produzione coeva alla prima divulgazione dell'opera.

Infatti, temi quali l'origine naturale del linguaggio, il rapporto tra lingua ed epistemologia e la questione del linguaggio animale, che costituiscono la base del naturalismo linguistico epicureo-lucreziano, possono essere considerati delle vere e proprie spie utili a ricostruire il percorso, tortuoso e sotterraneo, compiuto dal poema fin dalla sua prima diffusione. Seguendo le tracce di tali tematiche, che devono essere indagate insieme ad altre non meno importanti come la diversità delle lingue o il linguaggio filosofico, si delinea una visione per la quale la parola umana appartiene, in prima battuta, al corpo e alla realtà circostante, è legata all'esperienza e alle sensazioni e, nella sua sfera semantico-affettiva, è condivisa dagli esseri umani con gli animali³. Seppur con difficoltà, soprattutto per quanto riguarda la figura di Cicerone, da sempre considerato ostile all'epicureismo e all'opera di Lucrezio, sembra possibile rintracciare tale visione nelle produzioni letterarie dell'Arpinate e del poeta di Venosa, come si intende dimostrare in questa sede, prendendo in considerazione i testi dei due autori riguardanti il tema linguistico e delineando, così, una prima essenziale mappa dell'immediata influenza del *De rerum natura* nella storia delle idee linguistiche. Tale operazione sembra utile anche per illustrare l'importanza della tradizione indiretta nella diffusione e nell'influenza dei temi epicureo-lucreziani all'interno del pensiero moderno: com'è noto, infatti, la storia delle fonti dirette pone molti problemi di diversa natura, analizzare le fonti indirette permette di dare una risoluzione ad alcuni di essi e getta nuova luce su prospettive non ancora adeguatamente indagate.

del *De rerum natura* e che conoscono un'indubbia influenza del poema di Lucrezio, come Virgilio e Catullo, non sono stati inclusi perché non appartenenti a quella tradizione che si vorrebbe delineare riguardante la concezione del linguaggio umano in termini naturalistici; si veda a tal proposito De Mauro 2008.

³ A proposito del naturalismo linguistico epicureo-lucreziano si veda il recente contributo di chi scrive (Vitali 2017), che si propone di ripartire ordinatamente tutta la bibliografia critica sul tema.

2. *L'atteggiamento antiepicureo di Cicerone*

Prima di addentrarci nell'analisi dell'opera retorica di Cicerone cercando all'interno di essa l'influenza del poema di Lucrezio, occorre fare una premessa sui rapporti tra l'Arpinate e la filosofia del Giardino. Tale operazione si rende necessaria in quanto Cicerone risulta essere una figura fortemente ambivalente all'interno della storia dell'epicureismo. A partire dalla notizia di San Girolamo, che lo vorrebbe editore del *De rerum natura*⁴, rileggendo la lettera indirizzata al fratello Quinto contenente il noto ed enigmatico giudizio sul poema lucreziano⁵ e prendendo in considerazione la produzione filosofica di Cicerone stesso, non si può dubitare che egli avesse un rapporto sostanziale con il *Kepos*. Ma se tale informazione è assolutamente perspicua, non si può dire altrettanto della qualità di questo rapporto: le notizie che sono giunte fino a noi sono frammentarie e incomplete e il silenzio di Cicerone su alcuni temi (come, per esempio, sulla figura di Lucrezio, di cui parla privatamente nella lettera a Quinto, ma di cui poi non fa più alcun cenno, né nelle sue opere di carattere pubblico, né all'interno della corrispondenza privata che abbonda, invece, di riferimenti puntuali e di nomi di filosofi e poeti) ci costringe a immaginare scenari possibili ed eventualità non dimostrabili definitivamente. Le informazioni in nostro possesso, infatti, risultano fortemente in contraddizione tra loro e non permettono una interpretazione chiara e univoca della questione: per esempio, è fatto noto che amici fraterni di Cicerone, come Attico, fossero seguaci della filosofia epicurea e tale incontrovertibile circostanza è difficile da legare all'ostinato silenzio dell'Arpinate sull'opera di Lucrezio, che deve essere stata certamente conosciuta negli ambienti romani e oggetto di discussione all'interno delle cerchie filosofiche frequentate da Cicerone stesso o dai suoi compagni più stretti⁶.

⁴ Chron. a. Abr. 1923 = 94 a.C., *Titus Lucretius poeta nascitur, qui postea amatorio poculo in furorem versus, cum aliquot libros per intervalla insaniae conscripsisset, quos postea Cicero emendavit, propria se manu interfecit anno aetatis XLIV.*

⁵ *Ad Q. fr. 2, 10, 3, Lucreti poemata ut scribis ita sunt, multis luminibus ingeni, multae tamen artis.*

⁶ Vi sono moltissime prove, ricostruite nei diversi studi sull'argomento (tra cui Canfora 1993), che mostrano come alla notizia di San Girolamo, che vorrebbe un Lucrezio in preda alla follia e completamente lontano dalla società, non deve esser dato alcun pieno fondamento; al contrario, l'interessamento di Cicerone (per quanto celato secondariamente) e le citazioni di Virgilio (*georg.* 2, 490-491) e Ovidio (*am.* 1, 15, 23-24) bastano a mettere in dubbio la narrazione della patristica e a definire, piuttosto, la figura del poeta

Sull'ambiguità di fondo circa il rapporto di Cicerone con l'epicureismo molto è stato scritto e la critica ha individuato, in maniera pressoché unanime, nel disinteresse politico il più grande motivo di biasimo mosso dall'oratore al filosofo greco, così come mostrano i fondamentali studi sul tema di Howe⁷ e D'Anna⁸, che presentano due punti di vista diversi sulla questione, entrambi focalizzati, però, sulla *querelle* dell'impegno politico.

Howe si interroga sulla natura dei rapporti di Cicerone con l'epicureismo a partire dalle sue relazioni con i primi filosofi epicurei attivi a Roma, quali Amafinio e Catio, cercando di ricostruire la difficoltosa scansione delle vicende secondo il loro ordine cronologico. La conclusione a cui giunge lo studioso inquadra l'antiepicureismo ciceroniano come un fatto successivo alla battaglia di Farsalo (48 a.C.), in un momento estremamente delicato per lo stato romano: l'atteggiamento di matrice epicurea di rifiuto della cosa pubblica e di disinteresse per le questioni politiche, riassumibile attraverso la celebre massima *lathe biosas*, non può essere accettato dall'oratore. Tale comportamento, infatti, secondo la sua visione non provoca la perdita di coloro i quali non hanno voglia di compiere il loro dovere per lo stato, e che nella filosofia del Giardino possono trovare un'opportunità per giustificare la loro evasione, bensì mina la possibilità stessa dello stato così come era concepito⁹. Successivamente alla morte di Cesare, continua Howe, è infatti ben visibile la condanna di Cicerone, per esempio nella corrispondenza privata e nelle *Tusculanae disputationes*¹⁰, in cui emerge con forza la sua preoccupazione per l'allargamento del favore nei confronti dell'epicureismo. Sarebbero un tale genere di apprensioni a motivare l'atteggiamento di rifiuto tenuto da Cicerone rispetto alla filosofia del *Kepon* e in particolare verso i suoi esponenti romani, primo fra tutti quell'Amafinio¹¹, ricordato solo per le sue grandi manchevolezze, ma in grado di suscitare nell'oratore la preoccupazione per le sorti dello stato¹².

come integrata nell'ambiente romano e la sua opera oggetto di lettura e discussione. Vedi, a questo proposito, anche n. 22.

⁷ Howe 1951.

⁸ D'Anna 1965.

⁹ Howe 1951, 61.

¹⁰ *Fam.* 9, 2, 5; *Tusc.* 1, 5-6.

¹¹ *Ac.* 1, 2.

¹² Howe 1951, 62.

Il contributo di D'Anna¹³ si propone di smantellare l'ipotesi di Howe riguardo all'antipatia ciceroniana per l'epicureismo sviluppatasi solo dopo Farsalo, e, per riuscire nell'impresa, lo studioso italiano ripercorre e analizza tutti i nodi principali che caratterizzano l'atteggiamento antiepicureo dell'Arpinate. La sua analisi lo porta ad affermare che Cicerone ha sempre esternato il suo rifiuto per la scuola del Giardino e che questo non sembra affatto subentrare solo dopo il 48 a.C.¹⁴. Motivo principale di tale posizione consisterebbe nella «valutazione dell'*otium* e della situazione politica romana»¹⁵: dunque anche D'Anna appare estremamente convinto della motivazione, già proposta da Howe, che porta Cicerone ad allontanarsi dalla filosofia epicurea, sebbene gli contesti la tempistica ricostruita. Infatti, secondo D'Anna, l'antiepicureismo ciceroniano si deve considerare come necessariamente presente fin dal primo momento dell'avvicinamento dell'oratore alla pratica filosofica: Cicerone «propugnò l'ideale della *concordia ordinum* e della difesa della legalità e degli istituti tradizionali»¹⁶, egli è il custode del *mos maiorum*, il *princeps* della *res publica*¹⁷. Come potrebbe allora accettare un pensiero che costituisce una critica serrata al governo esistente, alla forma di governo che egli vuole tutelare e rafforzare?

Roskman¹⁸, in un lavoro piuttosto recente, riprende e svolge la linea interpretativa proposta da D'Anna, insistendo sul ruolo globale che hanno gli attacchi di Cicerone verso Epicuro: essi devono essere considerati come un vero e proprio atto politico, un atto in favore dello stato romano, della repubblica¹⁹. L'antiepicureismo di Cicerone, quindi, deve essere interpretato come un'azione derivata da esigenze esterne, dalla necessità di stabilire e mantenere il bene comune, e non da questioni interne e personali. Un tratto, insomma, da considerarsi come radicato nell'idea stessa della repubblica ciceroniana.

Maslowski²⁰ torna sulla questione inserendo un ulteriore problematico elemento di riflessione: il poema di Lucrezio. Secondo lo studioso, infatti, l'atteggiamento di Cicerone verso l'epicureismo subisce un drastico

¹³ D'Anna 1965.

¹⁴ D'Anna 1965, 9-13.

¹⁵ D'Anna 1965, 14.

¹⁶ D'Anna 1965, 20.

¹⁷ Cf. l'analisi di D'Anna sul termine *princeps* utilizzato da Cicerone con riferimento a se stesso (D'Anna 1965, 21-22).

¹⁸ Roskam 2007.

¹⁹ D'Anna 1965, 50-51.

²⁰ Maslowski 1974.

cambiamento tra la scrittura del *De oratore* (55 a.C.) e del *De republica* (54-51 a.C.), dunque nell'anno 55-54 a.C., e tale trasformazione deve essere attribuita, nella sua visione, alla comparsa del *De rerum natura*, che sappiamo essere nelle mani dell'Arpinate nel 54 a.C., come testimonia la nota lettera al fratello²¹. Stando all'interpretazione di Maslowski²², il poema lucreziano deve essere considerato come il catalizzatore di una condanna che era presente, seppur in maniera sottile, anche prima, ma che diviene definitiva nel momento in cui un poeta del calibro di Lucrezio mostra attraverso la sua opera il potere della riflessione filosofica nella lingua latina, un compito che Cicerone aveva teorizzato proprio nel *De oratore*, con fini, però, completamente differenti²³. Secondo tale visione, dunque, la presa di coscienza della forza del messaggio epicureo espresso tramite il dolce miele delle Muse, di cui Lucrezio cosparge i bordi della sua opera, renderebbe evidente all'oratore quanto la filosofia epicurea avrebbe avuto gioco nell'espandersi in una realtà come quella della Roma del I secolo a.C. ed egli, preoccupato da tale eventualità, imporrebbe all'intera questione un silenzio senza appello.

Al contrario D'Anna ritiene che il poema lucreziano sia stato conosciuto da Cicerone in maniera molto superficiale, che questo non abbia generato in lui alcuna ammirazione spirituale o profonda apprensione per le sorti della repubblica e che neppure stimasse Lucrezio sul piano umano, nonostante siano noti i suoi rapporti di amicizia con diverse personalità profondamente epicuree²⁴. Pizzani, invece, ha argomentato per una conoscenza sicuramente più specifica dell'opera di Lucrezio da parte di Cicerone, individuando neologismi e *iuncturae* tipiche del *De rerum natura* negli scritti dell'oratore²⁵. Nella sua visione, il poema lucreziano costituisce un importante snodo per comprendere l'atteggiamento di Cicerone verso l'epicureismo.

²¹ *Ad Q. fr.* 2, 10, 3 (cit. *supra* n. 5).

²² L'interpretazione dello studioso dà per scontata la morte di Lucrezio nel 55 a.C., ma su tale questione non vi è affatto un accordo unanime: basti pensare agli sforzi che sono stati compiuti per ricostruire almeno le fondamenta della vita di Lucrezio.

²³ Maslowski 1974, 73-78; si veda anche *infra* § 3.

²⁴ D'Anna 1965, 12-13.

²⁵ Pizzani 1982.

Il contributo di Maso²⁶, che nel suo lavoro del 2008 prende nuovamente in esame il rapporto di Cicerone con l'epicureismo, getta nuova luce sulla questione partendo dall'analisi dei primi lavori dell'Arpinate sino allo studio delle opere retoriche, individuando, in tal maniera, l'evoluzione del suo pensiero riguardo alla filosofia di Epicuro. Secondo Maso, è possibile ritrovare ampie tracce di una formazione filosofica comprendente anche l'epicureismo all'interno degli studi giovanili di Cicerone²⁷: egli stesso scrive, infatti, di aver ammirato il filosofo Fedro²⁸ e di aver frequentato le lezioni di Zenone di Sidone²⁹, anche assieme all'amico Attico, noto epicureo della scena romana. Inoltre, viene notato che sono quasi trecento, all'interno dell'opera ciceroniana, i richiami espliciti all'epicureismo³⁰ e che ve ne sono molti altri impliciti e sottintesi: tutto ciò depone chiaramente a favore di una tesi di continuità di dialogo fra l'oratore romano e il filosofo greco. Maso conclude che tale continuità sia stata la base dello studio filosofico di Cicerone, che deve aver approfondito la lettura dei testi epicurei³¹ almeno nella fase di diffusione romana della dottrina, avvenuta inizialmente grazie a personalità quali Amafinio, Catio e Rabirio³². In un secondo momento l'atteggiamento di Cicerone diviene obiettivamente più ostile, ma non mancano elementi che fanno pensare che il suo rifiuto non sia dovuto totalmente a un'opposizione ideologica: il riferimento agli amici Sirone e Filodemo deve essere letto precisamente in questo senso³³.

A tale lettura va collegata anche l'interpretazione che viene offerta da Delattre e Pigeaud in un recente volume dedicato agli epicurei³⁴: gli studiosi spiegano l'atteggiamento ciceroniano verso la filosofia del *Kepon* co-

²⁶ Maso 2008.

²⁷ Maso 2008, 43-64.

²⁸ Cf. *fam.* 13, 1, 2.

²⁹ Cf. *fam.* 1, 16, 1 e *fin.* 2, 119, con il commento di Delattre-Pigeaud 2010, 1312-1313: «Son premier maître fut, avant même l'académicien Philon de Larissa, l'épicurien Phèdre, qui succéda à Zénon de Sidon à la tête de l'école épicurienne. [...] Nous trouvons également une dichotomie entre la doctrine et les qualités humaines à propos du successeur de Phèdre, Patron, avec qui il entretenait des relations amicales, tout en soulignant la profondeur des divergences philosophiques qui les animaient».

³⁰ Cf. Maso 2008, 34.

³¹ Cf. *fin.* 1, 16, *Omnes mihi Epicuri sententiae satis notae sunt.*

³² Maso 2008, 62-63.

³³ *Fin.* 2, 119.

³⁴ Delattre-Pigeaud 2010.

me il risultato dell'intreccio di ragioni politiche, etiche e personali³⁵. Secondo gli autori, il primo grande motivo di biasimo mosso dall'oratore verso Epicuro riguarda il rifiuto del Giardino per la politica, che «heurtaît l'aspiration de Cicéron à s'inscrire dans la tradition ancestrale, en s'illustrant dans le service de la *res publica*» (I)³⁶. Tale giudizio conduce al diniego anche (II) dell'etica epicurea, vista dall'Arpinate come una serie di modi per pervenire al piacere: egli, al contrario, tende alla razionalità, culminante nella virtù dell'essere umano in quanto essere sociale³⁷. Infine, i due studiosi adducono anche (III) una motivazione personale che spingerebbe Cicerone, nella loro visione, a opporsi alla filosofia del Giardino:

Homo novus, élevé dans la fascination d'une aristocratie à laquelle il n'appartient pas, Cicéron a transposé dans la philosophie ce besoin d'admirer ce qui était valorisé de longue date. [...] L'épicurisme, lui, avec ses évidences sensorielles immédiates et nécessairement vraies, son refus d'un langage philosophique inaccessible au plus grand nombre, ses dieux certes lointains mais trop visibles, son éthique si facile à présenter et à caricaturer, sa prétention à éclairer toute chose d'une vive lumière, son mépris affiché des hiérarchies sociales et politiques, était décidément trop éloigné, à la fois intellectuellement et affectivement, de la conception du monde qui était celle de Cicéron³⁸.

Alle interpretazioni che abbiamo appena presentato – che insistono tutte, seppur in maniere differenti, sull'antiepicureismo dell'oratore romano – occorre accostare la lettura, per alcuni aspetti molto diversa, di Albanese³⁹: in un suo recente articolo, infatti, egli intende avvicinare le posizioni di Cicerone e di Epicuro. Attraverso lo studio serrato degli *Academici*, opera con un'impostazione che «trova un puntuale riscontro nelle conclusioni aporetiche dei principali dialoghi filosofici, come il *De natura deorum*, il *De divinatione*, il *De finibus*»⁴⁰, Albanese mette in luce le somiglianze di pensiero tra l'oratore e il maestro del Giardino e le conclusioni di stampo epicureo a cui si giunge nei dialoghi ciceroniani. Egli è disposto a vedere un netto avvicinamento tra le due posizioni storicamente e tradizionalmente lontane e spiega l'apparente distanza di Cice-

³⁵ Delattre-Pigeaud 2010, 1313.

³⁶ Delattre-Pigeaud 2010, 1316.

³⁷ Delattre-Pigeaud 2010, 1317.

³⁸ Delattre-Pigeaud 2010, 1318.

³⁹ Albanese 2011.

⁴⁰ Albanese 2011.

rone, che leggiamo nelle sue opere, come una risposta al bisogno di equilibrio all'interno dei dialoghi. Così, per esempio, nel III libro del *De natura deorum*, nella parte finale della replica di Cotta a Balbo, il primo argomento sul tema della provvidenza degli dei verso gli esseri umani: nonostante i testi pervenutici mostrino, in questa parte, una grossa lacuna, è possibile ricostruire il discorso di Cotta. Esso si conclude con un ragionamento che somiglia al noto quadrilemma di Epicuro riportato da Lattanzio⁴¹, riguardante l'assenza di un intervento divino nelle questioni umane, argomentazione che convince Velleio, il quale si dice d'accordo con Cotta. Cicerone, allora, non può che schierarsi con Balbo; il contrario, infatti, «contrasta col principio accademico dell'equipollenza e del bilanciamento delle opinioni, che Cicerone intende riaffermare. Tuttavia è impossibile sottrarsi all'impressione che Cicerone, anche in questo caso, sia stato costretto dalla logica delle cose a stringere un accordo con gli epicurei»⁴². L'oratore, dunque, sarebbe più vicino di quanto si è sempre pensato alla scuola epicurea, e come potrebbe essere il contrario, d'altronde, sostiene Albanese, data la sua nota conoscenza di Lucrezio, i suoi studi in Grecia incentrati anche sulla concezione epicurea, il suo impegno da storico e divulgatore della filosofia? Alle osservazioni di Albanese è interessante aggiungere la lettura di un paragrafo del *De oratore* che riguarda gli epicurei:

Ex illis autem quae remanent, ea philosophia, quae susceperat patrocinium voluptatis, etsi cui vera videatur, procul abest tamen ab eo viro, quem quaerimus et quem auctorem publici consilii et regendae civitatis duces et sententiae atque eloquentiae principem in senatu, in populo, in causis publicis esse volumus. Nec ulla tamen ei philosophiae fiet iniuria a nobis; non enim repellitur inde, quo adgredi cupiet, sed in hortulis quiescet suis, ubi vult, ubi etiam recubans molliter et delicate nos avocatur a Rostris, a iudiciis, a curia, fortasse sapienter, hac praesertim re publica⁴³.

In queste righe Cicerone non sembra particolarmente ostile all'ideale epicureo del saggio lontano dalle preoccupazioni della vita politica e il

⁴¹ Cf. fr. 374 Usener = Latt. *de ira Dei*, 13, 20, *Deus – inquit – aut vult tollere mala et non potest, aut potest et non vult, aut neque vult neque potest. Si vult et non potest, imbecillius est, quod in Deum non cadit. Si potest et non vult, invidus, quod aequae alienum a Deo, si neque vult neque potest, et invidus et imbecillius est, ideoque neque Deus. Si vult et potest, quod solum Deo convenit, unde ergo sunt mala? Aut cur illa non tollit?*

⁴² Albanese 2011.

⁴³ Cic. *de orat.* 3, 63.

suo commento non appare negativo né denigratorio, ma semplicemente esplicativo di una determinata corrente di pensiero. Tale dato non costituisce alcuna prova di per sé, ma permette di mitigare la visione prettamente ostile all'epicureismo che è sempre stata propria dell'immaginario ciceroniano, soprattutto in virtù del fatto che l'argomento in questione sia proprio la partecipazione alla vita pubblica, motivo che secondo la critica costituisce la causa fondamentale della repulsione dell'oratore per la scuola del *Kepos*. A tale proposito occorre aggiungere la riflessione di Lévy⁴⁴, che si concentra sulla pratica dell'elogio paradossale, spesso utilizzato da Cicerone nei confronti di Epicuro. Attraverso l'analisi dei testi, lo studioso rivela come l'antipatia dell'oratore romano sia più una costruzione della critica successiva, concentrata unicamente sul sottolineare gli aspetti di rifiuto della filosofia epicurea, piuttosto che una prerogativa del pensiero di Cicerone. Infatti, l'impressione che si ricava dai suoi scritti è quella di una conoscenza accurata della dottrina del Giardino da cui deriva un'ammirazione genuina per alcuni dei capisaldi della scuola, dal «rejet de la sophistication intellectuelle»⁴⁵ al «culte de l'amitié»⁴⁶. Nel contributo di Lévy, inoltre, viene messo in luce come l'atteggiamento di Cicerone verso gli epicurei sia fundamentalmente benevolo: negli scritti dell'oratore, coloro che seguono la filosofia del *Kepos* vengono descritti come *viri optimi*, al contrario della figura di Epicuro, a cui viene riservato un trattamento differente⁴⁷. Come abbiamo visto nel passo riportato poco sopra, il giudizio di Cicerone non può essere ingabbiato in una logica binaria, ma ha bisogno di un'analisi trasversale e approfondita per comprendere appieno il suo rapportarsi con la filosofia epicurea.

Tale necessità di approfondimento viene avvertita anche da Canfora⁴⁸, che, in un suo contributo sulla prima ricezione di Lucrezio a Roma, si concentra sul duplice atteggiamento di Cicerone nei confronti del *De rerum natura* e del suo autore: da una parte egli mostra, pubblicamente, di voler contrastare la diffusione dell'epicureismo, filosofia che nella sua visione impedisce il pieno sviluppo della *res publica*; dall'altra, nei suoi scritti privati, è possibile ravvisare il forte legame con i suoi stretti amici epicurei⁴⁹. D'altronde, spiega Canfora, è fatto noto che all'interno della

⁴⁴ Lévy 2001.

⁴⁵ Lévy 2001, 68.

⁴⁶ Lévy 2001, 69.

⁴⁷ Lévy 2001, 66-69.

⁴⁸ Canfora 2003.

⁴⁹ Canfora 2003, 47-49.

corrispondenza privata dell'Arpinate vengano adottate concezioni filosofiche e politiche criticate e osteggiate, invece, all'interno dei suoi trattati pensati per il grande pubblico⁵⁰.

La panoramica di studi qui riportati⁵¹ fornisce un quadro d'insieme sufficientemente chiaro: Cicerone appare certamente come un conoscitore dell'epicureismo ma, per certi versi, egli si presenta come un suo avversario ideologico e filosofico. Come si è visto, alcuni dei capisaldi della filosofia del Giardino risultano inconciliabili con le idee socio-politiche dell'oratore, che esprime il suo biasimo per la visione epicureo-lucreziana nella maggior parte dei luoghi esaminati. Inoltre, Cicerone, non essendo uno storico della filosofia in senso stretto, non vuole riportare e non riporta le esatte teorie del *Kepos*, ma si limita a utilizzarne alcune parti (a volte in maniera distorta)⁵² per dare maggior lustro al suo pensiero e per presentarle come contrapposto teorico alla retta via da lui intrapresa. Se pensiamo che la sua opera è una delle più note e delle più studiate per tutto il Medioevo, si capisce bene quale sia il peso di queste considerazioni: la principale fonte per lo studio dell'epicureismo fino al Quattrocento presenta alcuni intrinsechi "guasti" ideologici, che potranno essere colmati solo con la lettura di Diogene Laerzio e di Lucrezio. Ciò

⁵⁰ Canfora 2003, 48.

⁵¹ Occorre, però, fare una precisazione: tutti i contributi sul tema qui riportati presuppongono che Lucrezio sia stato il più noto seguace di Epicuro, il poeta-filosofo che ha scritto il primo poema epico-didascalico a Roma, nel tentativo di rendere note a tutti gli uomini le verità del *Kepos*. Secondo tale impostazione, com'è noto, Lucrezio sarebbe stato spinto dalla sua intima convinzione a scrivere il *De rerum natura*, che, dal momento della sua comparsa e poi nel corso dei secoli, venne osteggiato in quanto manifesto dell'empia dottrina epicurea, che professa la mortalità dell'anima e la noncuranza degli dei verso le cose terrene. Accanto a tale visione bisogna accostare la lettura di Vesperini (2017), che in un suo recente contributo intende rivedere l'intera narrazione sull'opera di Lucrezio. Secondo lo studioso, infatti, dovremmo chiederci se il poema sia davvero il tentativo di un epicureo di aggiungere proseliti al suo gregge o se, piuttosto, non sia un componimento su commissione come la maggior parte della produzione poetica latina. Nella sua analisi, quindi, Vesperini prende in considerazione tutti i diversi aspetti che entrano in gioco nell'analisi del *De rerum natura* e li presenta da un inedito punto di vista, volendo dimostrare che Lucrezio non è mai stato quell'*outsider* della società romana come da sempre ci viene presentato. In maniera sostanzialmente diversa, il poeta viene inserito da una parte all'interno del canone della classicità riconosciuta e dall'altra nelle relazioni della vita culturale romana, in quanto produttore comune di contenuti poetici condivisi, come vuole Vesperini. La visione dello studioso appare molto interessante e la sua proposta argomentativa presenta alcuni punti di indiscutibile valore (anche riguardo allo specifico argomento trattato in queste pagine, in particolare si vedano le pp. 187-193), ma la sua tesi generale, allo stato attuale dell'arte, sembra difficile da abbracciare.

⁵² Si pensi per esempio alla problematica definizione che Cicerone dà della nozione di prolessi (cf. *nat. deor.* 1, 43).

nonostante, il suo apporto alla riscoperta dell'epicureismo è notevole e rimane indiscusso, considerando, per esempio, che Boccaccio e Petrarca hanno a disposizione solo Cicerone e Seneca per formulare i noti giudizi positivi su Epicuro, che hanno, in parte, contribuito alla rinascita della filosofia del *Kepos*⁵³. Ciò è stato possibile perché l'oratore, sebbene non possa considerarsi in alcun modo un appartenente alle fila del Giardino, presenta nella sua opera alcune influenze di quella impostazione filosofica (suo malgrado o meno, ciò è arduo da stabilire): tale eco è stata colta dai suoi lettori del Trecento e del Quattrocento, che hanno saputo distinguere i giudizi critici dalla teoria che li aveva prodotti. Nelle pagine che seguiranno tenteremo di isolare tali influenze, limitatamente alla dimensione linguistico-filosofica, e di spiegare come esse si collochino all'interno dell'opera retorica ciceroniana.

3. *L'influenza epicureo-lucreziana nelle opere retoriche di Cicerone*

Come detto all'inizio, si trovano suggestioni molto stimolanti e accenni che echeggiano lo studio epicureo dell'Arpinate nelle opere maggiori dedicate all'arte oratoria: il *De oratore*, il *Brutus* e l'*Orator*, scritti tra il 55 a.C.⁵⁴ e il 46 a.C.⁵⁵. Com'è noto, l'argomento principale di questi componimenti riguarda la figura perfetta dell'oratore e il discorso pronunciato in pubblico: vengono elencate le qualità e le capacità che egli deve possedere per toccare la folla con le sue parole. L'eloquenza viene legata a doppio filo alla pratica filosofica e alla coscienza politica: secondo Cicerone, infatti, la retorica è indubbiamente vicina alla filosofia, a causa della vastità delle conoscenze che occorre avere per produrre un discorso realmente efficace, ma anche alla politica, in quanto è attraverso le arti retoriche che si convince il popolo e si opera per il suo bene.

Sebbene l'argomento trattato appaia, a prima vista, molto lontano dalle tematiche del *Kepos* riguardanti il linguaggio, all'interno dei tre trattati è possibile trovare suggestioni e riscontri di stampo epicureo, che non vengono certamente presentati come tali, ma che, nonostante ciò, con-

⁵³ Cf. Allen 1944, 4.

⁵⁴ Come testimonia una lettera di Cicerone ad Attico del novembre del 55 a.C., in cui il retore dice di aver terminato la sua opera (cf. *Att.* 4, 13, 2).

⁵⁵ Per quanto riguarda la data di composizione del *Brutus*, oltre alle indicazioni di Norcio 1970, 40-41; 50-51, si veda soprattutto la scheda relativa nelle [Ephemerides Tullianae](#).

servano la loro forza e mostrano la loro appartenenza⁵⁶. Nelle prossime pagine proporremo una distinzione in temi di tali richiami alla dottrina linguistica del Giardino e renderemo ragione dei passi ove la connessione appare evidente. Sono due, nello specifico, le tematiche che mostrano una discendenza epicurea: I) il problema del significato in relazione alla conoscenza della realtà e II) la preminenza della *natura* sull'*ars* nei fatti di lingua; vediamo come tali aspetti vengono discussi dall'Arpinate.

Iniziamo tale disamina con la questione del significato delle parole e dell'oggetto del discorso: questo tema ricorre spessissimo nelle opere retoriche di Cicerone e costituisce un vero e proprio punto focale nella costruzione della figura dell'oratore che viene portata avanti. Infatti, se non si conosce a fondo la materia di cui si sta parlando, seppur aiutati dall'arte retorica più fine, le parole pronunciate in merito risulteranno sempre vuote a chi ascolta:

Est enim et scientia comprehendenda rerum plurimarum, sine qua verborum volubilitas inanis atque inridenda est, et ipsa oratio conformanda non solum electione, sed etiam constructione verborum, et omnes animorum motus, quos hominum generi rerum natura tribuit, penitus pernoscendi, quod omnis vis ratioque dicendi in eorum, qui audiunt, mentibus aut sedandis aut excitandis expromenda est⁵⁷.

In questa prima parte introduttiva in cui vengono illustrate le principali prerogative della figura dell'oratore, che poi saranno discusse a fondo nel corso dell'opera, appare subito evidente come una delle condizioni necessarie all'arte retorica sia la conoscenza di varie e innumerevoli materie. Ma non si tratta solamente di avere una vasta cultura che permetta di prendere in mano qualsivoglia argomento: ciò che interessa a Cicerone è la conoscenza profonda dei temi trattati che consente una spiegazione chiara e comprensibile a tutti. Solo chi riesce a cogliere la connessione tra la parola, il significato e la realtà è in grado di pronunciare un discorso retorico convincente, utilizzando lo strumento linguistico in maniera efficace, come viene evidenziato poco dopo:

⁵⁶ Ragionando su un livello più specifico, riguardo al carattere e al lessico dell'oratoria ciceroniana, risulta molto utile il contributo di Schiesaro (1987), che rintraccia l'influenza di Lucrezio anche all'interno della produzione oratoria forense, individuando un nesso vitale tra il poema didascalico e gli scritti di Cicerone dedicati all'arte retorica.

⁵⁷ *De orat.* 1, 17.

Ac mea quidem sententia nemo poterit esse omni laude cumulatus orator, nisi erit omnium rerum magnarum atque artium scientiam consecutus: etenim ex rerum cognitione efflorescat et redundet oportet oratio. Quae, nisi res est ab oratore percepta et cognita, inanem quandam habet elocutionem et paene puerilem⁵⁸.

Dunque il vero oratore è colui che conosce le cose come le conoscerebbe il loro stesso inventore: come potrebbe, infatti, chi non conosce spiegare a chi non sa?

Quid est enim tam furiosum, quam verborum vel optimorum atque ornatissimorum sonitus inanis, nulla subiecta sententia nec scientia? Quicquid erit igitur quacumque ex arte, quocumque de genere, orator id, si tamquam clientis causam didicerit, dicet melius et ornatus quam ipse ille eius rei inventor atque artifex⁵⁹.

Da tale assunto teorico sulla necessità di conoscere per spiegare seguono alcune regole pratiche del *plane dicere*:

Neque vero in illo altero diutius commoremur, ut disputemus, quibus rebus adsequi possimus, ut ea, quae dicamus, intellegantur: Latine scilicet dicendo, verbis usitatis ac proprie demonstrantibus ea, quae significari ac declarari volumus, sine ambiguo verbo aut sermone, non nimis longa continuatione verborum, non valde productis eis, quae similitudinis causa ex aliis rebus transferuntur, non discerptis sententiis, non praeposteris temporibus, non confusis personis, non perturbato ordine⁶⁰.

La chiarezza che si è ottenuta dalla conoscenza profonda del tema che stiamo trattando deve essere restituita a chi ascolta attraverso una modalità comunicativa efficace perché altrettanto evidente: si dovrà allora utilizzare la lingua latina e scegliere le parole dell'uso – *verbis usitatis* – evitando di creare ambiguità e dispersione. I termini in uso, infatti, sono i soli in grado di riferirsi direttamente e univocamente al concetto che vogliamo comunicare. Essi sono legati al parlato e dunque arrivano esattamente dove l'oratore vuole che vadano: alle menti di chi ascolta. Per tale ragione è ugualmente importante utilizzare i termini della lingua latina, piuttosto che quelli greci, che non sono comprensibili a tutti:

⁵⁸ *De orat.* 1, 20.

⁵⁹ *De orat.* 1, 51.

⁶⁰ *De orat.* 3, 48-49.

Verba, ut supra diximus, legenda sunt potissimum bene sonantia, sed ea non ut poetae exquisita ad sonum, sed sumpta de medio. [...] Qua re bonitate potius nostrorum verborum utamur quam splendore Graecorum⁶¹.

L'argomento viene ripreso anche nell'*Orator*, dove viene esplicitata l'importanza della chiarezza delle definizioni:

Et quoniam in omnibus quae ratione docentur et via primum constituendum est quid quidque sit – nisi enim inter eos qui disceptant convenit quid sit illud quod ambigitur, nec recte disseri umquam nec ad exitum perveniri potest –, explicanda est saepe verbis mens nostra de quaque re atque involuta rei notitia definiendo aperienda est, si quidem est definitio oratio, quae quid sit id de quo agitur ostendit quam brevissime⁶².

In questo paragrafo, come, del resto, negli altri esempi riportati, occorre notare la stretta vicinanza con il principio metodologico espresso da Epicuro nell'apertura dell'*Epistola a Erodoto*⁶³: la necessità delle parole quali evidenze che non richiedono ulteriore dimostrazione. In particolare, in questo estratto dell'*Orator*, occorre notare l'uso del sintagma *rei notitia*, che avvicina ancor più i due passi: infatti, il termine *notitia/notities* risulta fondamentale per il vocabolario gnoseologico epicureo latinizzato da Lucrezio⁶⁴. Non leggiamo, quindi, questa scelta come un semplice ca-

⁶¹ *De orat.* 163-164.

⁶² *Orat.* 116.

⁶³ Cf. Epic. *Ep.* 37-38, in cui viene detto che la prima regola, che dobbiamo utilizzare in ogni genere di ricerca e applicare in ogni situazione dubbia, consiste in τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις εἰληφέναι.

⁶⁴ Molto ci sarebbe da dire sulle modalità attraverso cui Lucrezio traduce la filosofia greca, partendo dalla lettura di 1, 136-145. In questa sede possiamo limitarci a brevi accenni alla questione, prendendo in esame, a mo' di esempio, la resa del termine greco *atomos*. Lucrezio utilizza diversi vocaboli per rendere il concetto di atomo: *primordia* (72 occorrenze), che compare anche nel sintagma *primordia rerum*, utilizzato spesso in finale di verso (come in 2, 84; 2, 133; 2, 379; 2, 523; 2, 563; 2, 696); *principia* (82 occorrenze) usato come variante di *primordia* per esigenze metriche; *corpora* (35 occorrenze); *corpuscula* (5 occorrenze); *semina* (65 occorrenze). Inoltre, va sottolineato in questo senso anche l'uso di *elementa*. Dunque Lucrezio sceglie di utilizzare parole proprie del vocabolario latino ricollocandole in una determinata area semantico-filosofica: così facendo il messaggio diviene comprensibile a tutti e la poesia/medicina raggiunge le vette del suo carattere ecumenico. Allo stesso modo possiamo approcciarci alla traduzione del termine epicureo: *prolepsis*. La prenozione o preconcezione è uno dei tre criteri di verità, assieme alle sensazioni e alle affezioni, e ha il compito di fornire un criterio chiaro e oggettivo nel processo epistemologico. Essa ha altresì un ruolo fondamentale nel funzionamento del linguaggio e in particolare nella dimensione semantica, garantendo la possibilità del rapportarsi di sensazioni e conoscenza attraverso la mediazione del linguaggio. Nel vocabolario meta-linguistico lucreziano tale concetto viene presentato con la perifrasi *notitia/notities utili-*

so, ma come la spia di una precisa influenza⁶⁵. Infatti Cicerone insiste su tale assunto elencando i problemi che si vengono a creare dalla confusione e dall'uso errato delle parole:

Erit enim ei perspectum nihil ambigi posse in quo non aut res controversiam faciat aut verba: res aut de vero aut de recto aut de nomine, verba aut de ambiguo aut de contrario. Nam si quando aliud in sententia videtur esse aliud in verbis, genus est quoddam ambigui, quod ex praeterito verbo fieri solet, in quo, quod est ambiguum proprium, res duas significari videmus⁶⁶.

Ancora si batte sulla relazione tra linguaggio e pensiero: il significato risiede in questo complesso rapporto e il perfetto oratore deve averne piena coscienza per portare a termine il suo compito. In tale ragionamento, che abbiamo visto declinato da Cicerone in maniere diverse a seconda dell'occasione del dialogo, troviamo un motivo di parallelismo importante tra l'oratore ed Epicuro: l'epistemologia è strettamente legata all'uso del linguaggio e, nell'esplicazione degli strumenti dell'arte retorica, tale legame non può essere dimenticato. Cicerone appare estremamente ricettivo a tale riguardo, proponendo la tematica in molteplici luoghi e inquadrandola da diversi punti di vista. Non si può fare a meno di pensare che l'oratore dovesse conoscere a fondo la dottrina del *Kepos*: Epicuro, infatti, com'è noto, dedica non solo alcuni dei paragrafi delle lettere in nostro possesso all'argomento, ma addirittura un intero libro della sua opera maggiore andata in gran parte perduta, il XXVIII libro del *Peri Phýseos*. Il

tatis, che ricorre in 4, 854 e in 5, 1047, o semplicemente con *notitia/notities*, come in 2, 124; 2, 745; 4, 476; 4, 479; 5, 124; 5, 182. Lucrezio sceglie dunque ancora una volta di tradurre una parola cardine della filosofia di Epicuro con termini latini tratti dal linguaggio ordinario, che egli adatta al concetto che vuole significare, proprio come nel caso di *atomo*. A questo riguardo risulta particolarmente utile il contributo di Malaspina 1991, che si concentra sull'introduzione del termine *materia* nel vocabolario retorico e filosofico latino attraverso l'analisi degli usi del termine nelle opere di Cicerone e Lucrezio. Senza poter entrare, in questa sede, nel merito della questione, sembra importante sottolineare, perlomeno, come anche secondo tale studio la modalità traduttiva di Lucrezio opera affermando «una equivalenza semantica tra alcuni termini di larghissimo impiego, circoscrivendola nel contempo all'ambito del proprio *usus*» (Malaspina 1991, 54).

⁶⁵ Verde ha recentemente studiato la dottrina epicurea del criterio nella testimonianza ciceroniana e ha notato che la traduzione di Cicerone del termine *prolepsis* è quello di *informatio* (Verde, di prossima pubblicazione). Verde interpreta tale resa latina come una testimonianza difficile da inserire all'interno delle nostre conoscenze sulla canonica epicurea, sostanzialmente per la connessione della *informatio* alla caratteristica di innatezza, caratteristica che non può essere contemplata a nessun livello nell'epicureismo. Ciò è sicuramente vero, ma la concordanza semantica di *notities* e *informatio* non può non balzare all'occhio, fornendoci così un'ulteriore traccia per la ricostruzione del nostro percorso.

⁶⁶ *Orat.* 121.

testo, pervenutoci in maniera frammentaria, si presenta sotto forma di uno pseudo-dialogo tra Epicuro e Metrodoro, allievo della scuola, il quale, però, non prende mai la parola: è Epicuro stesso a riportare le opinioni del suo discepolo. La discussione riguarda l'utilizzo del linguaggio ordinario all'interno della pratica filosofica e gli strumenti da utilizzare al fine di una chiara e precisa comunicazione, che eviti le incomprensioni tipiche dei termini più comuni, i quali, proprio a causa del loro frequente utilizzo, presentano una vasta gamma di accezioni. Epicuro propone l'utilizzo di una terminologia basata sull'uso convenzionale più comune⁶⁷, come si evince dal fatto che difende l'utilizzo di alcuni termini rispetto ad altri in quanto i primi si accordano all'uso maggiormente diffuso e condiviso, avendo cura, però, di spiegare quale accezione sia quella da intendere, onde evitare dubbi e imprecisioni⁶⁸. In questo senso Cicerone appare molto vicino alle posizioni epicuree, sottolineando e utilizzando uno dei capisaldi della logica e della linguistica del *Kepos*: la fondamentale attenzione da destinare al piano linguistico in quanto direttamente legato al piano logico.

Interessantissimo, in quest'ottica di confronto con la concezione epicurea riguardante l'uso del linguaggio, è il paragrafo che accenna ai legami tra le parole e le cose che esse indicano:

Omnis igitur oratio conficitur ex verbis; quorum primum nobis ratio simpliciter videnda est, deinde coniuncte. Nam est quidam ornatus orationis, qui ex singulis verbis est; alius, qui ex continuatis [coniunctis] constat. Ergo utimur verbis aut eis, quae propria sunt et certa quasi vocabula rerum, paene una nata cum rebus ipsis; aut eis, quae transferuntur et quasi alieno in loco conlocantur; aut eis, quae novamus et facimus ipsi⁶⁹.

Cicerone afferma qui che i nomi propri delle cose nascono quasi sempre insieme alle cose stesse, mentre le parole usate in senso metaforico o traslato sono invenzione secondaria. Non si può non ammettere la vicinanza di questo passo con la distinzione che fa Epicuro nell'*Epistola a Erodoto* tra i nomi delle cose che nascono naturalmente tra gli esseri umani attraverso la spinta naturale e il ruolo della convenzione, e le pa-

⁶⁷ Come scrive anche Diogene Laerzio 10, 13.

⁶⁸ Si veda lo studio di Sedley 1973, 21-22, ma cf. anche Epic. *ep.* 67, dove parla dell'uso più diffuso, e *Ep.* 70, dove viene tirato in causa l'uso più frequente.

⁶⁹ *De orat.* 3, 149.

role delle cose non visibili, plasmate solo in un secondo momento⁷⁰. Inoltre, il concetto espresso dall'oratore riguardo la nascita delle parole insieme con le cose stesse ricorda molto da vicino l'origine naturale dei suoni e la formazione delle parole che Epicuro teorizza nel suo passo dedicato al linguaggio. Infatti, secondo l'approccio epicureo alla lingua e al percorso epistemologico in generale, a spingere l'essere umano a comportarsi in una determinata maniera è la natura stessa e le circostanze esterne; in un secondo momento la razionalità prosegue il cammino che la natura ha già tracciato. Secondo questa idea, il linguaggio nasce perché gli esseri umani sono *spinti* dalla natura a emettere suoni diversificati ed eterogenei in relazione alle circostanze e alle sensazioni esperite: individuando una determinata realtà, il genere umano è portato a *notarla* attraverso l'assegnazione di un nome. Allo stesso modo, l'oratore afferma che i vocaboli spesso nascono *cum rebus ipsis*. Ci sembra che la vicinanza fra le due posizioni risulti evidente.

Il secondo tema di decisa ascendenza epicurea che ritroviamo nelle opere retoriche di Cicerone riguarda il primato della *natura* sull'*ars* all'interno dei fatti di lingua, e in particolare dell'arte oratoria. Indubbiamente questa seconda tematica appare strettamente legata alla prima: l'impostazione di fondo, infatti, è la stessa, ovvero la necessità di affidarsi alla naturalità dell'espressione. In un senso pratico ciò significa utilizzare parole note e dell'uso comune in maniera propria; a un livello più teorico, invece, tale bisogno si identifica con la preminenza della natura sulla tecnica, come viene messo in chiaro in questo passaggio del primo libro del *De oratore*:

Verum ego hanc vim intellego esse in praeceptis omnibus, non ut ea secuti oratores eloquentiae laudem sint adepti, sed, quae sua sponte homines eloquentes facerent, ea quosdam observasse atque collegisse; sic esse non eloquentiam ex artificio, sed artificium ex eloquentia natum⁷¹.

L'*ars* nasce necessariamente dalla *natura*: tale impostazione è estremamente simile a quella epicurea che immagina ogni processo iniziato dalla spinta naturale e in seguito perfezionato dalle tecniche umane. Questo concetto viene ripetuto più volte nel corso del dialogo e infine

⁷⁰ Epic. *ep.* 75-76.

⁷¹ *De orat.* 1, 146.

affermato anche da chi si pone inizialmente contro tale visione, come nel seguente discorso di Antonio:

Ut igitur de ipso genere sum confessus – inquit Antonius – artem esse non maximam, sic illud adfirmo, praecepta posse quaedam dari peracuta ad pertractandos animos hominum et ad excipiendas eorum voluntates. Huius rei scientiam si quis volet magnam quandam artem esse dicere, non repugnabo [...].

Nunc hoc propono, quod mihi persuasi, quamvis ars non sit, tamen nihil esse perfecto oratore praeclarius⁷².

La natura è responsabile anche della struttura del discorso e delle varie parti di cui è composto:

Itaque nunc illuc redeo, Catule, in quo tu me paulo ante laudabas, ad ordinem conlocationemque rerum ac locorum. Cuius ratio est duplex; altera, quam adfert natura causarum, altera quae oratorum iudicio et prudentia comparatur: nam ut aliquid ante rem dicamus, deinde ut rem exponamus, post ut eam probemus nostris praesidiis confirmandis, contrariis refutandis, deinde ut concludamus atque ita peroremus, hoc dicendi natura ipsa praescribit⁷³.

Vengono qui indicate le diverse parti che costituiscono un discorso di difesa, cioè *exordium*, *narratio*, *confirmatio*, *refutatio*, *conclusio* e *peroratio*. Esse sono offerte spontanee della natura del discorso, e solo in un secondo momento vengono classificate e sistematizzate dai teorici. Se il processo seguisse il percorso inverso avrebbe fallito il suo scopo: *ars enim cum a natura profecta sit, nisi natura moveat ac delectet, nihil sane egisse videatur*⁷⁴. È la natura, dunque, a costituire il modello a cui l'arte si ispira: anche e soprattutto nei fatti di lingua viene riaffermato tale ordine che troviamo tra i capisaldi del pensiero epicureo.

Alle tematiche ora enucleate sembra importante aggiungere un'ulteriore, preziosa suggestione: all'inizio del primo libro del *De oratore* viene abbozzata velocemente una storia del genere umano, secondo questi termini:

⁷² *De orat.* 2, 32-33.

⁷³ *De orat.* 2, 307.

⁷⁴ *De orat.* 3, 197.

Ut vero iam ad illa summa veniamus, quae vis alia potuit aut dispersos homines unum in locum congregare aut a fera agrestique vita ad hunc humanum cultum civilemque deducere aut iam constitutis civitatibus lege iudicia iura describere?⁷⁵

Quis enim tibi hoc concesserit aut initio genus hominum in montibus ac silvis dissipatum non prudentium consiliis compulsum potius quam disertorum oratione delentum se oppidis moenibusque saepsisse?⁷⁶

Queste parole non possono non essere messe in connessione con i versi lucreziani riguardanti lo sviluppo del genere umano⁷⁷, come si evince dall'analisi dei diversi punti in comune: i primi uomini dispersi, la vita rozza e selvatica, i monti e le selve quali abitazioni, l'unione in piccole società che deriva dalla capacità espressiva. Il racconto della nascita del genere umano contenuto nel *De rerum natura*, che sembra uno dei modelli possibili per questo passaggio del *De oratore*, può essere letto in diverse maniere, ma la critica risulta concorde nel sostenere che la base per la sua interpretazione risieda nella volontà di una narrazione lontana da quella dei miti antichi e delle filosofie provvidenzialistiche. Nel I secolo a.C., durante uno dei periodi di massimo splendore per la letteratura e la poesia latina, Lucrezio rovescia qualsiasi racconto mitico, così ricorrente negli stilemi poetici e letterari, mettendo il lettore davanti alla realtà naturale dell'origine e del progresso umano. Canali in questo passo ravvisa i principi della scuola del *Kepos* sull'agire sociale: occorre abbandonare i sogni di vanagloria e la propensione all'eccesso. Serve invece guardare il mondo attraverso il disincanto della conoscenza e tramite esso mirare a una dimensione più modesta, definita in base ai bisogni naturali e necessari⁷⁸. Non possiamo credere che l'oratore non abbia avuto piena consapevolezza di tale quadro, data la sua conoscenza della filosofia e il suo costante impegno nella sfera pubblica e culturale; al contrario dobbiamo concludere che qui Cicerone sembrerebbe utilizzare, con coscienza, uno stilema epicureo-lucreziano⁷⁹.

⁷⁵ *De orat.* 1, 33.

⁷⁶ *De orat.* 1, 36.

⁷⁷ Cf. *Lucr.* 5, 925-1010.

⁷⁸ Canali 1963, 101-102.

⁷⁹ Nel *De inventione* 1, 2 troviamo un passo che deve essere messo in relazione con quello appena letto del *De Oratore*, *Nam fuit quoddam tempus, cum in agris homines passim bestiarum modo vagabantur et sibi victu fero vitam propagabant nec ratione animi*

Al termine di questa disamina, possiamo affermare che l'antiepicureismo di Cicerone, per quanto sia facilmente evidenziabile in molti luoghi delle sue opere, non comporta una totale chiusura alla filosofia del *Kepon*. In particolare nell'ambito linguistico vengono ripresi e attualizzati due principi fondamentali propri del naturalismo linguistico epicureo: la dominanza della natura sull'arte e la necessità di una connessione chiara tra parole e cose, in modo tale che i discorsi appaiano comprensibili a tutti. L'opera retorica dell'Arpinate presenta un'anima visibilmente influenzata dalla scuola di Epicuro: attraverso l'eco di tale opera le tematiche epicureo-lucreziane hanno percorso parte del tragitto che ha permesso loro di arrivare alle porte della Modernità.

4. Orazio e il naturalismo linguistico

Orazio pone problemi diversi, nel suo rapportarsi con la filosofia epicurea, rispetto a quelli presenti nell'atteggiamento ambivalente di Cicerone: infatti, seppur la sua relazione con la filosofia del Giardino appaia anch'essa ambigua – ma questo perché risulta ambiguo il suo rapporto con la filosofia in generale –, non si può dubitare di una ben determinata influenza di questa scuola sulla sua poesia⁸⁰. È pur vero, però, che devono essere messi in chiaro i limiti di tale influenza nell'opera oraziana. Il poe-

quicquam, sed pleraque viribus corporis administrabant, nondum divinae religionis, non humani officii ratio colebatur, nemo nuptias viderat legitimas, non certos quisquam aspexerat liberos, non, ius aequabile quid utilitatis haberet, acceperat. Ita propter errorem atque inscientiam caeca ac temeraria dominatrix animi cupiditas ad se explendam viribus corporis abutebatur, perniciosissimis satellitibus. Quo tempore quidem magnus videlicet vir et sapiens cognovit, quae materia esset et quanta ad maximas res opportunitas in animis inesset hominum, si quis eam posset elicere et praecipiendo meliorem reddere; qui dispersos homines in agros et in tectis silvestribus abditos ratione quadam compulit unum in locum et congregavit et eos in unam quamque rem inducens utilem atque honestam primo propter insolentiam reclamantes, deinde propter rationem atque orationem studiosius audientes ex feris et inmanibus mites reddidit et mansuetos. Com'è noto, è assai arduo datare il *De inventione*, ma l'opera è certamente precedente al *De oratore* (Cicerone stesso dice di aver composto il *De inventione* quando era ancora *puer aut adulescentulus*, *de or.* 1, 5). In tale successione di visioni è possibile ravvisare il cammino intellettuale dell'Arpinate, come ha fatto Lévy 1995, che propone di integrare i due passaggi all'interno della visione generale della società e dell'agire sociale propria di Cicerone. Tale idea ha il pregio di mettere in luce la tematica dell'origine e dello sviluppo della civiltà umana all'interno dell'opera dell'oratore romano, ma la proposta dovrebbe essere a mio avviso arricchita interrogandosi sull'influenza di Lucrezio nel cambiamento di prospettiva ciceroniana.

⁸⁰ Sono molti gli studi che indagano il rapporto tra Orazio e le diverse scuole filosofiche del tempo, qui ricordiamo Courbaud 1914, Ussani 1916, Tescari 1937, Diano 1961, Vanella 1968.

ta, in effetti, non può essere considerato un “vero epicureo”: non sono di suo interesse i funzionamenti intrinseci della meccanica atomistica, la descrizione fisica della realtà, le fondamentali spiegazioni riguardanti i fenomeni celesti e terrestri. Piuttosto egli appare attratto da alcuni capisaldi dell’etica del Giardino, ma allo stesso tempo anche da quelli dei suoi oppositori filosofici. A causa di questa indeterminatezza rispetto alla studio filosofico, il suo comportamento è stato spesso definito come “eclettico”: notiamo, infatti, la sua vicinanza ora ai precetti epicurei, ora a quelli stoici. Come sottolinea Diano, però, occorre ricordare che «eclettico, per quanto riguarda Orazio, non significa nulla; giacché epicureismo e stoicismo non si fondono in lui in un’unità superiore, ma restano l’uno accanto all’altro inconciliati e nemici. La miglior prova si ha nelle parole del poeta: *nullius addictus iurare in verba magistri*»⁸¹. In effetti, accanto a suggestioni decisamente epicuree, ne troviamo altre incompatibili con tale scuola filosofica. Si pensi solamente al peso specifico e alle implicazioni del *Carmen saeculare*: si può immaginare opera più lontana nei suoi contenuti dal *lathe biosas* di Epicuro?

Per comprendere meglio come avvenga in Orazio tale giustapposizione di temi talmente eterogenei tra loro occorre ricordare, da un lato, che la formazione filosofica del poeta di Venosa si è compiuta in parte ad Atene, dove viene a contatto con la schiera degli epicurei, ed è stata poi completata con la frequentazione della scuola epicurea di Filodemo di Gadara e di Sironè⁸², dall’altro che egli vive uno dei momenti storici tra i più fondamentali e ricchi di eventi per la storia di Roma, l’epoca che dalle guerre civili conduce alla *pax Augusta*⁸³. Inoltre, la sua indole, come è stato più volte notato, mostra con forza la sua vena più ansiosa e *melancholicus* è l’aggettivo che, secondo una parte della critica, meglio lo rappresenta. Tali elementi si fondono nella sua poesia in «una delle principali tematiche della sua ispirazione: quel senso di morte che rende così struggente il sapore della vita»⁸⁴. Lucrezio rappresenta senz’altro una delle fonti per analizzare e comprendere il senso di tale motivo all’interno della poesia oraziana, infatti l’influenza del *De rerum natura* sulla produzione del poeta di Venosa è strada conosciuta e in parte già

⁸¹ *Epist.* 1, 1, 14; cf. Diano 1968, 14.

⁸² La questione, molto discussa, si gioca sulla presenza o meno del nome di Orazio nel papiro filodemo di Ercolano 235 fr. 12; cf. Schmid 1984, 127.

⁸³ Traina 1996, 6-7.

⁸⁴ Traina 1996, 11.

battuta dagli studiosi⁸⁵. Orazio non si interessa di questioni dottrinali, non tratta né di fisica degli atomi né di logica, eppure egli stesso si definisce *Epicuri de grege porcus*⁸⁶. La sua attrazione per la filosofia del Giardino riguarda l'etica: in Orazio, infatti, la continua presenza della morte è direttamente legata alla concezione del tempo⁸⁷ e a quella del caso⁸⁸, *mélange* che dialoga da vicino con i principi etici della scuola di Epicuro⁸⁹.

A tale riguardo non possiamo non far riferimento al noto concetto del *carpe diem*:

Tu ne quaesieris, scire nefas, quem mihi, quem tibi
finem dederint, Leuconoe, nec Babylonios
temptaris numeros. Ut melius, quidquid erit, pati.
Seu pluris hiemes seu tribuit Iuppiter ultimam,
quae nunc oppositis debilitat pumicibus mare
Tyrrenum! Sapias, vina liques, et spatio brevi
spem longam reseces. Dum loquimur, fugerit invida
aetas. Carpe diem quam minimum credula postero⁹⁰.

Il componimento è uno dei più noti di tutta la letteratura latina ed è in proprio in questi versi che riconosciamo l'influenza della filosofia del *Ke-pos*. L'invito a non occuparsi del domani ricorda da vicino l'ammonimento di Epicuro a Meneceo riguardante il tempo: il futuro né ci appartiene del tutto né non ci appartiene per nulla. Dobbiamo sempre tenere a mente tale massima, così che non vi sia né una speranza assoluta che una determinata eventualità si avveri, né una disperazione senza consolazione nel caso in cui non si avverasse⁹¹. Dunque risulta inutile la divinazione del futuro (*nec Babylonios / temptaris numeros*), argomento trattato anche da Epicuro⁹², mentre acquista importanza la sapienza di filtrare il vino e di strappare al tempo continuo che fugge via un momento di felicità. La felicità di cui parla Orazio si connota, per alcuni versi,

⁸⁵ A questo riguardo risulta di estrema utilità il volume di Ferri 1993, che si propone di ricostruire quella linea interpretativa che parte dall'idea didascalica del *De rerum natura* per arrivare alle *Satire* di Persio attraverso la mediazione delle *Epistole* oraziane, e lo studio di Giesecke 2000, incentrato sull'influenza del poema lucreziano in Catullo e Virgilio e nella produzione poetica di Orazio. Inoltre sul tema cf. anche La Penna 2013, 140-141.

⁸⁶ Hor. *epist.* 4, 16.

⁸⁷ Cf. Hor. *carm.* 2, 14.

⁸⁸ Cf. Hor. *sat.* 1, 15.

⁸⁹ Cf. Giesecke 2000, 95-98.

⁹⁰ Hor. *carm.* 1, 11.

⁹¹ Epic. *ep.* 127.

⁹² Cf. fr. 14 Arrighetti 1960.

come l'*edoné* epicurea: il piacere autarchico dato dalla mancanza di preoccupazioni, che è caratterizzato dalla consapevolezza del momento presente⁹³. Per altri versi, invece, essa sembra assumere prerogative decisamente più edonistiche in senso stretto: il riferimento al piacere dato dal vino pregiato non può, infatti, in nessun modo considerarsi un precetto frutto del Giardino. Epicuro definisce tali bisogni come naturali ma non necessari: la sete si estingue allo stesso modo con l'acqua, il vino non rende *più o meglio* dissetati, non esiste una *gradatio* qualitativa di appagamento dei bisogni, dunque non è *necessario* scegliere il vino: l'acqua risulta perfettamente adatta allo scopo⁹⁴. In Orazio ritroviamo spesso questo tipo di atteggiamento inclusivo, per così dire, mediante il quale le diverse dottrine vengono utilizzate e giustapposte in maniera affatto originale. Come sostiene Grilli, sembra che il poeta si serva della filosofia, senza mai asservirsi a essa⁹⁵.

Molte sarebbero ancora le riflessioni da approfondire sull'influenza del pensiero epicureo-lucreziano nella poesia oraziana, pensando, ad esempio, a *carm.* 2, 2, che condanna la cupidigia e biasima chi accumula ricchezze e pensa di trovare in tale modo la felicità; oppure a *carm.* 2, 14, che riprende il tema del tempo che passa e della morte che incombe. Restando all'interno del solco tracciato in questo studio, però, sembra fondamentale richiamare alla mente il racconto che il poeta di Venosa abbozza circa il progresso della civiltà umana nelle *Satire*:

Cum prorepserunt primis animalia terris, mutum et turpe pecus, glandem atque cubilia propter unguibus et pugnīs, dein fustibus atque ita porro pugnabant armis, quae post fabricaverat usus, donec verba quibus sensus vocesque notarent nominaque invenere; dehinc absistere bello, oppida coeperunt munire et ponere leges, ne quis fur esset, neu latro, neu quis adulter ⁹⁶ .	100 105
---	------------------------------------

La somiglianza di contenuti ed espressioni con i versi che Lucrezio dedica alla nascita del genere umano (e che abbiamo già ricordato ri-

⁹³ Cf. Epic. *ep.* 131.

⁹⁴ Epic. *ep.* 128-132.

⁹⁵ Grilli 1983, 290-291.

⁹⁶ Hor. *sat.* 1, 3, 99-106.

guardo al passo del *De oratore* che tratta del medesimo argomento)⁹⁷ è manifesta: troviamo i primi esseri umani descritti come *primis animalia terris*, un gregge deforme, turpe e soprattutto muto. Questi esseri si disputano tra loro i covi e le ghiande – i *pabula dura* lucreziani – attraverso diversi mezzi: prima con le unghie e mediante la forza fisica, poi aiutati dalle clavae, infine imbracciando le armi. La violenza non si arresta se non all'origine del linguaggio – *donec verba invenere* – attraverso cui è possibile porre fine alle guerre, scrivere leggi, erigere città: le parole, ci dice Orazio, danno senso ai suoni e la comprensione reciproca porta ai patti che sono alla base della civiltà⁹⁸. Dunque anche nella narrazione oraziana l'origine del linguaggio segna un punto di svolta definitivo nel progresso dell'essere umano e la sua nascita ricorda da vicino quella che viene descritta da Lucrezio⁹⁹. Infatti, seppur Orazio non parli in maniera esplicita della modalità con cui si origina il linguaggio presso gli esseri umani, il contesto in cui è collocato questo passo può lasciar intendere che esso sia frutto della pratica e dell'utilità e che nasca in maniera naturale. Vediamo la premessa al breve *excursus*:

Quis paria esse fere placuit peccata, laborant
cum ventum ad verum est: sensus moresque repugnant
atque ipsa utilitas, iusti prope mater et aequi¹⁰⁰.

L'utilità è presentata quale madre dell'equità e della giustizia, dunque il concetto di uso e di utile viene impiegato come metro del giusto: tale precetto non può non richiamare con sé i principi dell'etica epicurea. Per dare fondamento a questo assunto, Orazio presenta un breve abbozzo dello sviluppo dell'essere umano, nel quale la nascita del linguaggio segna il punto di svolta: si può facilmente inferire che l'origine della parola sia motivata proprio dall'*utilitas, iusti prope mater et aequi*. Inoltre, la disposizione del tema e il suo posizionamento all'interno di un quadro de-

⁹⁷ Lucr. 5, 925-1090. Sul confronto tra il passo lucreziano e la narrazione di Orazio si veda l'analisi di Giesecke 2000, 96-98, che utilizza il parallelo per introdurre la vicinanza del poeta di Venosa al *De rerum natura*.

⁹⁸ Il passo viene analizzato anche nel lavoro già ricordato di Ferri 1993: lo studioso nota la stessa vicinanza tra il racconto delle *Satire* e la narrazione del *De rerum natura* ed insiste sulle modalità oraziane di riutilizzo dei *topoi* lucreziani.

⁹⁹ Lucr. 5, 1028-1090.

¹⁰⁰ Hor. *6at.* 1, 3, 96-98.

dicato all'etica utilitaristica sembrano elementi ulteriori per affermare la discendenza di questi versi dal poema lucreziano¹⁰¹.

Per quanto riguarda la visione linguistica, troviamo un fondamentale indizio dell'ascendenza dell'epicureismo sul pensiero di Orazio nell'*Ars poetica*, opera che conobbe una indiscussa fortuna sia nell'immediato sia nei secoli successivi, ponendosi quale prontuario di stile poetico della lingua latina¹⁰². In particolar modo, nei primi versi dell'epistola rintracciamo due motivi propri della visione linguistica epicurea: I) il concetto di uso quale perno attorno cui ruota la struttura della lingua e II) il rapporto tra nome e parola inteso in termini naturalistici. Riguardo al primo punto leggiamo i versi che mostrano un profondo legame con la concezione epicurea dell'uso:

Ut silvae foliis privos mutantur in annos,	60
prima cadunt, ita verborum vetus interit aetas,	
et iuvenum ritu florent modo nata vigentque.	
Debemur morti nos nostraque: sive receptus	
terra Neptunus classis Aquilonibus arcet,	
regis opus, sterilisve diu palus aptaque remis	65
vicinas urbis alit et grave sentit aratrum,	
seu cursum mutavit iniquum frugibus amnis,	
doctus iter melius: mortalia facta peribunt,	
nedum sermonum stet honos et gratia vivax.	
Multa renascentur quae iam cecidere cadentque	70
quae nunc sunt in honore vocabula, si volet usus,	
quem penes arbitrium est et ius et norma loquendi ¹⁰³ .	

Orazio sta argomentando sulla necessità di coniare parole che abbiano attinenza con le contingenze del momento che si sta vivendo, un bisogno che, ancora oggi, scatena dibattiti e produce fazioni contrapposte. Con il fine di dimostrare quanto questa necessità sia propria della naturalità del linguaggio umano, il poeta inserisce l'intera struttura mutevole della lingua all'interno del ciclo vitale proprio di tutti gli esseri viventi e dei loro prodotti. *Debemur morti nos nostraque*: la morte è il momento finale di un ciclo che comporta un perfetto equilibrio isonomico in ogni sua parte,

¹⁰¹ A tal riguardo si veda De Mauro 2008.

¹⁰² A questo proposito risulta fondamentale il contributo di Brink 1963.

¹⁰³ Hor. *ars* 60-72.

così come spiega Lucrezio nella sua opera¹⁰⁴. Anche le parole conoscono la medesima sorte e mentre alcune invecchiano e terminano la loro vita, altre, appena nate, hanno forza e vigore. È l'uso che determina questo movimento: *l'uso, giudice, diritto, regola del parlare*. Orazio illustra tramite questi versi un principio di evidente provenienza epicurea: l'uso determina la regola, la pratica definisce la teoria, dalla pluralità dei singoli casi si giunge all'universale. Ciò è tanto più vero all'interno dell'economia strutturale della lingua: le parole inutilizzate soccombono, mentre ne nascono di nuove dalle contingenze che si vengono a creare all'interno della realtà di chi parla. Viene così riaffermato con piena coscienza il concetto di storicità della lingua, dimensione fondamentale nella visione epicureo-lucreziana del linguaggio che illustra il principio della naturalità dell'espressione nel suo diacronico estrinsecarsi.

Per quanto riguarda il secondo motivo epicureo che abbiamo isolato, leggiamo questi versi antecedenti a quelli che concernono il concetto di uso nel linguaggio nell'*Ars poetica*:

Si forte necesse est
 indicis monstrare recentibus abdita rerum,
 fingere cinctutis non exaudita Cethegis 50
 continget dabiturque licentia sumpta pudenter;
 et nova fictaque nuper habebunt verba fidem, si
 Graeco fonte cadent, parce detorta¹⁰⁵.

Dice Orazio che se sarà necessario esprimere con segni nuovi cose sconosciute, il poeta dovrà creare parole ignote agli antichi e avrà gioco nel farlo in maniera, però, prudente, senza eccedere. Seguendo lo stesso principio di parsimonia, si potranno desumere queste nuove parole dalla lingua greca: tale operazione darà loro lustro e credito maggiori. In questi versi è importante sottolineare le scelte linguistiche del poeta, che riflettono parte della sua concezione linguistica. Le parole sono *indicia*: tale termine è immediatamente accostabile al greco *semeia*. Le parole sono segni che indicano qualcos'altro, meglio, esse hanno il compito di "mostrare" (*monstrare*) la realtà. Quindi è fondamentale che a cose e concetti nuovi corrisponda un termine nuovo, nato appositamente per e in quella circostanza, in quanto la parola *rivela* ciò che indica. In questo senso,

¹⁰⁴ Lucr. 2, 569-580.

¹⁰⁵ Hor. *ars* 48-53.

sembra di notare una stretta vicinanza di tale principio a quello della correttezza dell'uso delle parole, su cui abbiamo visto Cicerone insistere frequentemente nelle sue opere retoriche quale base della forza persuasiva.

Proprio l'*Ars poetica* di Orazio, più degli altri suoi componimenti, conosce un successo senza pari durante tutto il Medioevo e poi nel Rinascimento: «One of the constants in the reception of Horace had been [...] the importance of the *Ars Poetica*, which during the sixteenth century was joined as a canonical text by Aristotle's *Poetics*»¹⁰⁶. La sua opera viene pubblicata intorno al 1470¹⁰⁷ e viene tradotta per la prima volta nel 1535 da Lodovico Dolce¹⁰⁸ e successivamente, nel 1548, parafrasata da Francesco Robertello¹⁰⁹ all'interno della sua opera di commento alla *Poetica* di Aristotele. Ovviamente la fama che ha conosciuto tale scritto non comporta, nei lettori entusiasti, la consapevolezza della discendenza dei temi epicurei che abbiamo enucleato; ciò nonostante essi sono realmente penetrati all'interno dei loro orizzonti filosofici e, come nel caso di Cicerone, la tradizione di Orazio può essere studiata anche con l'obiettivo di ricostruire la diffusione e la circolazione del *De rerum natura* e dell'epicureismo.

5. Considerazioni conclusive

Scopo di questa analisi era indagare la prima ricezione di Lucrezio all'interno della latinità classica prendendo in considerazione esclusivamente il tema linguistico, osservatorio privilegiato per seguire il tortuoso percorso del *De rerum natura*, sviluppato da Cicerone e Orazio nelle loro opere. Lo studio qui condotto ci ha permesso, in prima battuta, di modulare il pensiero che ha da sempre considerato l'oratore romano come un oppositore della filosofia del Giardino: all'interno della sua opera, infatti, abbiamo trovato numerose tracce di un'influenza che non può ritenersi neutra. Essa indica sicuramente una conoscenza piuttosto approfondita

¹⁰⁶ McGann 2007, 305.

¹⁰⁷ Cf. McGann 2007, 305.

¹⁰⁸ *Poetica d'Orazio tradotta da Lodovico Dolce (in verso sciolto)*, Venezia per Francesco Bindone, 1535.

¹⁰⁹ *In librum Aristotelis de arte poetica, explicationes, qui ab eodem ex manuscriptis libris, multis in locis emendatus*, Basileae, Ioannem Hervagium, 1555.

delle dottrine del *Kepos* e offre le premesse per mitigare il cosiddetto atteggiamento antiepicureo di Cicerone.

In secondo luogo, la nostra analisi ha messo in luce come gli aspetti che vengono fundamentalmente ripresi da Cicerone e da Orazio per quanto riguarda la visione linguistica epicureo-lucreziana convergano verso una generale osservanza dell'uso linguistico volta al principio dell'ecumenica comprensione. Abbiamo infatti visto come per l'oratore romano sia di basilare importanza la chiarezza dei discorsi, che si concretizza nell'utilizzo di parole comuni definite precisamente nella loro accezione, permettendo in tal maniera una connessione efficace del piano del pensiero e di quello del linguaggio. Anche Orazio appare estremamente ricettivo a tale principio, che viene declinato dal poeta in chiave storica: i vocaboli nascono e muoiono e si succedono nel tempo secondo l'ordine che impone loro l'uso, vera e unica *norma loquendi*.

Dunque sembra possibile sostenere che uno dei principi fondamentali della scuola del *Kepos*, ovvero il costante richiamo all'esperienza come base di qualsiasi conoscenza, venga affermato e ridefinito all'interno della latinità coeva e immediatamente successiva alla pubblicazione del *De rerum natura*, mediante l'attenzione ai fatti di lingua, nella piena consapevolezza dello stretto rapporto tra pensiero e linguaggio. Tale osservanza della naturalità dell'espressione può essere considerata la vera cifra della filosofia del linguaggio epicureo-lucreziana. I vari nuclei tematici che sono stati oggetto d'attenzione da parte della critica, come l'origine spontanea del linguaggio e il rapporto che intercorre tra parola umana ed espressione animale, sono stati spesso esaminati come elementi singoli¹¹⁰, stralci limitati impossibilitati a dialogare con il resto della dottrina. Se invece si mettono in connessione tali diversi momenti di un medesimo discorso trasversale, si percepisce l'idea di fondo che mira a identificare la parola umana come un processo naturale, fisiologico in un certo qual modo, definito dal suo utilizzo e dall'esperienza che ne deriva.

Il principio pratico della chiarezza dei discorsi, che dipende da tale tipo di assunto logico di base, sarà parte integrante delle fondamenta sui cui verrà costruita la ripresa dell'epicureismo nell'epoca moderna: Valla, Gassendi, Locke, Hobbes, Leibniz sono solo i nomi più noti di un filone critico-interpretativo che prende le mosse dal naturalismo linguistico epicureo-lucreziano¹¹¹. Tale fenomeno, che manca ancora di una biblio-

¹¹⁰ Si veda l'analisi, già ricordata, di Vitali 2017.

¹¹¹ Sui caratteri di tale fenomeno si veda Gensini 1999.

grafia elaborata e completa, si è reso possibile grazie anche alla mediazione di autori quali Cicerone e Orazio, che, grazie all'autorità di cui hanno sempre goduto e alla loro costante e capillare diffusione, hanno garantito una penetrazione, molto spesso inconsapevole, di motivi epicureo-lucreziani all'interno di quel canone culturale che ha da sempre, al contrario, combattuto l'epicureismo inteso come edonismo libertino e amorale. Dunque, se da un lato la filosofia del Giardino non ha conosciuto, per lo meno fino al Quattrocento, una diffusione costante e lineare, a causa di principi etici quali la mortalità dell'anima o l'indifferenza degli dei rispetto alle questioni umane, dall'altro lo studio qui condotto induce a investigare più attentamente il percorso che hanno compiuto gli stilemi epicureo-lucreziani all'interno di una tradizione, per così dire, (in)consapevole. In questa sede è stata offerta una prima ricognizione sul tema studiando l'immediata diffusione di tali tematiche nelle opere di Cicerone e Orazio, limitatamente al tema linguistico. Ma gli approfondimenti utili sembrano molti e promettenti, com'è emerso da queste pagine.

Bibliografia

- Albanese 2011: L. Albanese, *Cicerone e l'epicureismo*, <https://sullaletteratura.blogspot.it/2011/05/cicerone-e-lepicureismo-di-luciano.html>.
- Allen 1944: D.C. Allen, *The Rehabilitation of Epicurus and His Theory of Pleasure in the Early Renaissance*, «Sph» 41, 1944, pp. 1-15.
- Arrighetti 1960: Epicuro, *Opere*, a cura di G. Arrighetti, Torino 1960.
- Bailey 1947: T. Lucretius Carus, *De rerum natura libri sex*, Edited with prolegomena, critical apparatus, translation and commentary by C. Bailey, Oxford 1947.
- Bignone 1960: Epicuro, *Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*, Tradotti con introduzione e commento da E. Bignone, Bari 1960 [1920¹].
- Bignone 1973: E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze 1973 [1963¹].
- Brink 1963: C.O. Brink, *Horace on Poetry: Prolegomena to the Literary Epistles*, Cambridge 1963.
- Canali 1963: L. Canali, *Lucrezio poeta della ragione*, Roma 1963.
- Canfora 1993: L. Canfora, *Vita di Lucrezio*, Palermo 1993.
- Canfora 2003: L. Canfora, *La première réception de Lucrèce à Rome*, in A. Monet (éd.), *Le jardin romain: Epicurisme et poésie à Rome*, Lille 2003, pp. 43-50.

- Courbaud 1914: E. Courbaud, *Horace. Sa vie et sa pensée à l'époque des Épîtres, étude sur le premier livre*, Paris 1914.
- D'Anna 1965: G. D'Anna, *Alcuni aspetti della polemica antiepicurea di Cicerone*, Roma 1965.
- Delattre-Pigeaud 2010: D. Delattre, J. Pigeaud (éds.), *Les Épicuriens*, Paris 2010.
- De Mauro 2008: T. De Mauro, *Porci in paradiso. Un motivo epicureo in Dante (Par. XXVI, vv.124-138)*, in T. De Mauro, *Il linguaggio tra natura e storia*, Roma 2008, pp. 111-119.
- Diano 1961: C. Diano, *Orazio e l'epicureismo*, «AIV» 120, 1961, pp. 43-58.
- Diano 1968: C. Diano, *Saggezza e poetiche degli antichi*, Venezia 1968.
- Ferri 1993: R. Ferri, *I dispiaceri di un epicureo: uno studio sulla poetica oraziana delle Epistole (con un capitolo su Persio)*, Pisa 1993.
- Fish-Sanders 2011: J. Fish, K. Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge, New York 2011.
- Fotheringham 1923: S. Eusebio Girolamo, *Eusebii Pamphili Chronici canones*, Edited by J.K. Fotheringham, London 1923.
- Gensini 1999: S. Gensini, *Epicureanism and Naturalism in the Philosophy of Language from Humanism to the Enlightenment*, in P. Schmitter (ed.), *Sprachtheorien der Neuzeit I. Geschichte der Sprachtheorie*, Tübingen 1999, pp. 44-92.
- Giesecke 2000: A. Giesecke, *Atoms, Ataraxy, and Allusion: Cross-generic Imitation of the De Rerum Natura in Early Augustan Poetry*, Hildesheim 2000.
- Giusta 1984: M. Tullio Cicerone, *Tusculanae disputationes*, a cura di M. Giusta, Torino 1984.
- Grilli 1983: A. Grilli, *Orazio e l'epicureismo (ovvero Serm. 1, 3 ed Epist. 1, 2)*, «Helmantica» 34, 1983, pp. 267-292.
- Howard 1992: J. Howard, *The Epicurean Tradition*, Abingdon-on-Thames 1992.
- Howe 1951: H. Howe, *Amalfinius, Lucretius and Cicero*, «AJPh» 77, 1951, pp. 57-62.
- La Penna 2013: A. La Penna, *La letteratura latina del primo periodo augusteo (42-15 a.C.)*, Bari 2013.
- Lévy 1995: C. Lévy, *Le mythe de la naissance de la civilisation chez Cicéron*, in S. Cerasuolo (ed.), *Mathesis e Philia, Studi in onore di Marcello Gigante*, Napoli 1995, pp. 155-168.
- Lévy 2001: C. Lévy, *Cicéron et l'épicurisme: la problématique de l'éloge paradoxal*, in C. Auvray-Assayas, D. Delattre (éds.), *Cicéron et Philodème: La polémique en philosophie*, Paris 2001, pp. 61-75.
- McGann 2007: M. McGann, *The reception of Horace in the Renaissance*, in S. Harrison (ed.), *The Cambridge Companion to Horace*, Cambridge 2007, pp. 305-17.

- Malaspina 1991: E. Malaspina, *L'introduzione di materia nel vocabolario retorico e filosofico a Roma: Cicerone e Lucrezio*, «AAT» 125, 1991, pp. 41-64.
- Mandrizzato 1996: Q. Orazio Flacco, *Odi e Epodi*, introduzione di A. Traina; traduzione e note di E. Mandrizzato, Milano, 1996.
- Maslowski 1974: T. Maslowski, *The Chronology of Cicero's Anti-epicureanism*, «Eos» 62, 1974, pp. 55-78.
- Maso 2008: S. Maso, *Capire e dissentire. Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Napoli 2008.
- Norcio 1970: M. Tullio Cicerone, *Opere retoriche*, a cura di Giuseppe Norcio, Torino 1970.
- Pizzani 1982: U. Pizzani, *Il problema della presenza lucreziana in Cicerone*, «Ciceroniana» 5, 1982, pp. 173-188.
- Rackham 1914: M. Tullio Cicerone, *De finibus bonorum et malorum*, Edited by H. Rackham, London, New York 1914.
- Ramelli 2002: I. Ramelli, *Epicurea. Nella raccolta di Hermann Usener*, Milano 2002.
- Reale 2005: Diogene Laerzio, *Vita e dottrina dei più celebri filosofi*, a cura di G. Reale, con la collaborazione di G. Girgenti e I. Ramelli, Milano 2005.
- Reid 1874: M. Tullio Cicerone, *Academica*, Edited by J.S. Reid, London 1874.
- Roskam 2007: G. Roskam, *A commentary on Plutarch's De latenter vivendo*, Leuven 2007.
- Schiesaro 1987: A. Schiesaro, *Lucrezio, Cicerone, l'oratoria*, «MD» 19, 1987, pp. 19-61.
- Schmid 1984: W. Schmid, *Epicuro e l'epicureismo cristiano*, Brescia 1984 [*Epikur*, Stuttgart 1961].
- Shackleton Bailey 2008: Q. Orazio Flacco, *Opera*, Edited by D.R. Shackleton Bailey, Berlin 2008.
- Sedley 1973: D. Sedley, *Epicurus, "On Nature", Book XXVIII*, «CronErc» 3, 1973, pp. 5-83.
- Tescari 1937: O. Tescari, *La filosofia in Orazio*, «Convivium» 2, 1937, pp. 193-206.
- Traina 1996: A. Traina, *Introduzione*, in E. Mandrizzato (ed.), Q. Orazio Flacco, *Odi e Epodi*, Milano 1996, pp. 6-39.
- Ussani 1916: V. Ussani, *Orazio e la filosofia popolare*, «A&R» 19, 1916, pp. 1-13.
- Vanella 1968: G. Vanella, *Il mondo di Orazio satiro. Fonti. Pensiero. Originalità*, Napoli 1968.
- Vesperini 2017: P. Vesperini, *Lucrece, Archéologie d'un classique européen*, Paris 2017.
- Vitali 2017: V. Vitali, *De rerum natura V, 1028-90. Una rassegna critica della visione linguistica lucreziana*, «Blityri» VI, 2, 2017, pp. 13-36.

Warren 2009: W. James (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge 2009.

Watt 1958: M. Tullio Cicerone, *M. Tulli Ciceronis Epistulae*, Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.S. Watt, Oxford 1958.

Wilson 2008: W. Catherine, *Epicureanism at the Origins of Modernity*, Oxford 2008.

