

## IL GIARDINO/PORCILE DI EPICURO

Ὁ δ' οὖν φιλόσοφος καὶ φιλόκηπος ἦν σφόδρα

D.L. 9.112

Ἡ αἱ ὕες περιστηκυῖαι ἐθεώρουν ἄνθρωπον ἐμ βορβόρῳ βαπτιζόμενον,  
«οἷον ἂν ἔφασαν τῶν ἀγαθῶν ὁ ἄνθρωπος ἀπολαύει»

Ostrakon 12319.12 Wilam.

Epicuro in persona chiama Giardino, Κῆπος, la sua dimora, la sua scuola<sup>1</sup>. Certo una lunga e ben connotata tradizione accostava il giardino (o, più in generale, la radura, la pianura) alla cultura filosofica: da un lato esso costituiva l'ideale fondale<sup>2</sup> per la meditazione, a partire dalla pagina del *Fedro* platonico dove Socrate descrive il luogo dei suoi conversari<sup>3</sup>; dall'altro, con un'accentuazione della valenza mitica segno dell'eredità dei presocratici<sup>4</sup>, ecco nel giardino la presenza di φύσις, il principio del divenire reale, la terra micro-cosmo eterno, generatrice dello spazio e del tempo, fonte di ogni trasformazione<sup>5</sup>. Per di più, anche dal punto di vista architetto-

<sup>1</sup> Così nel *Testamento* che Diogene Laerzio riporta, 10.16-21. Tale scuola operò ininterrottamente fino al 44 a.C., *Sud.* ε 2404 A., cf. H. Usener, *Epicurea*, Lipsiae 1887, 373.

<sup>2</sup> G. Petrone, *Locus amoenus/locus horridus: due modi di pensare il bosco*, Aufidus 5, 1988, 4-9.

<sup>3</sup> Pl. *Phdr.* 230b-c.

<sup>4</sup> Si pensi a Emp. B 66 DK: σχιστοὺς λειμῶνας ... Ἐφροδίτης; un'eco in Lucr. 4.1107: *Venus ut muliebria conserat arva* e in 5.780-781: *mollia terrae arva*. Cf. A. Motte, *Prairies et jardins de la Grèce antique*, Bruxelles 1973, 339-71; il quadro di riferimento teorico è quello fissato da G. Durant, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris 1963, tr.it., Bari 1983<sup>2</sup>: espressamente, pp. 246-49, la figura del giardino e la circolarità sono ricondotti al centro paradisiaco, all'originario 'dolce far niente' intra-uterino. Infine, a proposito della 'fenomenologia del rotondo', ecco G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris 1970<sup>6</sup> (1957), 210-11, rievocare l'essere parmenideo e la sua sfericità; di lì, per associazione, l'immagine dell'albero al centro della radura che si sviluppa nella sua rotondità e confina con l'intera volta celeste (208-14).

<sup>5</sup> Attraverso la piana della Verità (τὸ ἀληθείας πεδίων, Pl. *Phdr.* 248b; cf. R. 614c-616b) si intravede l'antico pitagorismo, l'orfismo, l'ὄμφαλός delfico, il χάσμα originario; peraltro agisce già l'elemento logico-razionale, come illustra il platonico Plutarco: «La pianura della Verità. È lì che giacciono immobili i principi (λόγοι), le forme (εἶδη) e i modelli (παροδείγματα) di tutto ciò che è stato e di tutto ciò che sarà. Intorno a questi tipi ecco l'eternità (αἰών) dalla quale il tempo fugge via come un fiotto dirigendosi verso i mondi», *def. orac.* 422b-c. Esauriente

nico e logistico/urbanistico, non si sottovaluti il fatto che la struttura con giardino dell'Accademia e del Liceo stava diventando il prototipo del 'luogo filosofico'<sup>6</sup>.

Epicuro, ovviamente, è di ciò consapevole e pensa alla sua scuola senz'altro come a un giardino, come al *luogo della tranquillità* e della cura amorevole per tutto ciò che la natura offre<sup>7</sup>, per le piante, i fiori, i colori, i legumi, la frutta - cose semplici ma che rendono lieti -: vi accenna, malinconico, anche Giovenale: *Epicurum ... exigui laetum plantaribus horti*<sup>8</sup>. Un quadro minimalista<sup>9</sup>, questo di Giovenale, che potrebbe alludere a una nuova forma del rapporto *uomo vs. locus/amoenus*; vi si potrebbe cogliere il riflesso di una concezione della vita dove il desiderio è costretto - sublimato? - grazie all'esercizio sapiente (ἄσκησις) della volontà, sul modello di una qualsiasi proposta mistico/religiosa o pratica monacale mirante a una futura felicità<sup>10</sup>. Ma appare semplicistico concludere in questo modo,

Motte, *Prairies*, 373-410: Ψυχκοὶ καὶ λογικοὶ λεμῶνες.

<sup>6</sup> Per una storia del giardino greco si veda l'ancor valida ricerca di M.L. Gothein, *Der griechische Garten*, Ath. Mitt. 34, 1909, 100-44; cf. quindi, ampliata, M.L. Gothein, *Geschichte der Gartenkunst*, Jena 1914, I, in partic. pp. 73-75 sui giardini dei filosofi. Utile ora C. Schneider, art. *Garten*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, VIII, Stuttgart 1972, coll. 1048-61. P. Grimal, *Les jardins romains*, Paris 1969, 64-70, ci rammenta - ed è significativo - che a Tuscolo Cicerone possedeva la sua Accademia e il suo Liceo (*Tusc.* 2.9).

<sup>7</sup> Una similitudine sofoclea, *Tr.* 144-47, esprimeva già l'idea che il giardino fosse il luogo ideale per apprendere - lontano da ogni sofferenza - cos'è il piacere: τὸ γὰρ νεάζων ἐν τοιοῖσδε βόσκειται / χώροισα αὐτοῦ, καὶ νῦν οὐ θάλλος θεοῦ / οὐδ' ἄμβρος οὐδὲ πνευμάτων οὐδὲν κλονεῖ, / ... / ἄλλ' ἠδοναῖς ἀμοχθῶν ἐξαιρεῖ βίον. R.D. Dawe, l'editore teubneriano, ritiene spuri questi versi proprio in forza del loro proporre la figura del *locus amoenus* fin troppo esplicitamente. Sorvolano H. Lloyd-Jones-N.G. Wilson.

<sup>8</sup> *Sat.* 13.122-23; in *sat.* 14.318-19, di nuovo il poeta latino evoca l'"orticello epicureo" che produce quanto è sufficiente a sedare la sete, la fame, che consente di ripararsi dal freddo: *in quantum sitis atque fames et frigora poscunt, quantum, Epicure, tibi parvis sufficit in hortis.*

<sup>9</sup> G. Highet, *The philosophy of Juvenal*, TAPA 80, 1949, 254-70, vide in questo atteggiamento il segnale di una conversione, nella tarda età, all'epicureismo. Più prudente E. Courtney, *A Commentary on the Satires of Juvenal*, London 1980, 16 e 22-23, che sottolinea la proclamata (*sat.* 13.120 ss.) 'indifferenza' di Giovenale di fronte alle singole scuole filosofiche.

<sup>10</sup> Non esiterei a collocare in questa prospettiva la vicenda di Agostino d'Ipbona: nelle sue riflessioni la metafora del *giardino coltivato* (= uomo colto) si intreccia - come osserva L.C. Ferrari, *The Barren Field in Augustine's Confessions*, AugStud 8, 1977, 55-70 - con quella del *giardino incolto* (= uomo che rinuncia alla virtù e che si abbandona rovinosamente allo stimolo sessuale): in quest'ultimo il processo

proprio perché Epicuro ambiziosamente e paradossalmente ritiene quel luogo il Paradiso nella sua più completa perfezione.

Insomma *il suo Giardino è il Paradiso*, quel παράδεισος (il 'luogo recintato' - e perciò difeso - come dice l'etimo che rinvia all'avestico *pairi-daeza*<sup>11</sup>) che, secondo il libro del Genesi<sup>12</sup>, fu l'ambiente felice per Adamo ed Eva e che, sia per l'evangelista Luca sia per l'apostolo Paolo<sup>13</sup>, sarà il luogo della beatitudine dopo il dolore terreno.

Di solito immagini grandiose accompagnano l'esperienza della fede, l'accoglimento di una qualsiasi prospettiva escatologica e la predisposizione di un'etica conseguente: l'osservazione del reale e l'analisi della vicenda umana conducono con impressionante insistenza pensatori e uomini di tutti i tempi a rattristarsi - preoccupati - del presente, a rimpiangere paradisi perduti, età dell'oro, ad agognarne il ritorno. Scenari apocalittici, apocatastasi, palingenesi mitiche. Affiora ovunque la disperata e disperante procedura che segue alla non accettazione di sé, al rifiuto della essenziale finitezza dell'uomo. In particolare sul piano dell'agire ecco dominare il sentimento dell'attesa e la tattica del rinvio: godere diviene un problema, risulta irrealizzabile l'assoluto appagamento, abbaglia l'ipotesi del piacere estremo, del conseguimento dell'eternità nella soddisfazione. Solo Dio gode davvero. L'uomo vorrebbe allora perdersi in Dio, essere Dio<sup>14</sup>. La

di deterioramento vede dapprima il prevalere dei rovi e delle spine, poi la desertificazione. Agostino confesserà la sua giovanile angoscia: *silvescere ausus sum variis et umbrosis amoribus, conf. 2.2.1.*; solo da questa presa di coscienza conseguirà il disprezzo della carne e l'evocazione del giardino edenico: *laetatur tamquam revivescente fertilitate agri, conf. 13.26.40.* (Devo questa segnalazione a Tristano Gargiulo).

<sup>11</sup> Cf. l'articolo di J. Jeremias s.v. παράδεισος, in G. Kittel - G. Friedrich, *Grande lessico del Nuovo Testamento*, ed. it. a cura di F. Montagnini, G. Scarpato, O. Soffritti, IX, Brescia 1974, coll. 579-600.

<sup>12</sup> LXX, *Gen. 2.8*: Καὶ ἐφύτευσεν κύριος ὁ θεὸς παράδεισον ἐν Ἔδεμ κατὰ ἀνατολὰς καὶ ἔθετο ἐκεῖ τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἔπλασεν.

<sup>13</sup> *Lc. 23.43*; *2 Cor. 12.4*. Fu il profeta Ezechiele il primo a congiungere esplicitamente la dimensione delle origini con la prospettiva escatologica: cf. LXX, *Ezech. 36.35*.

<sup>14</sup> Corrente nelle filosofie medioevali e poi rinascimentali è la riflessione su Dio e sul Bene: rifacendosi al neo-platonismo - e indirettamente a Platone per il quale l'idea del bene è τοῦ ὄντος τὸ φαινότατον (*R. 518c*), è τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος (*R. 526e*) - fu naturale per i più l'identificazione di Dio e Bene; non si trattò solo di un percorso mistico intellettuale (si pensi all'*Itinerarium mentis in Deum* di Bonaventura da Bagnoregio, oppure a Meister Eckhart o a Jakob Böhme: importante su ciò W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am

vita diviene tensione e addirittura esperienza angosciosa. Ci si può interrogare: «Dio sa di questo? Dio mi ama? Dio soccorre? posso chiedere/esigere il suo aiuto?».

Giobbe e Kierkegaard stanno entrambi all'interno di questa strategia umana di fronte all'abissale differenza del Tutto, dell'Onnipotente. Ecco il dolore e l'angoscia come banco di prova della fede, come origine della provocazione che l'uomo - immerso nella sua finitezza, nel materico 'letame' del suo vivere - rivolge a Dio<sup>15</sup>.

Certamente il mondo greco e la modalità del pensiero greco, se stanno all'origine dello sviluppo storico dell'Occidente - e quindi anche delle tensioni e delle risposte in chiave religiosa che ad esse fino ad oggi sono state date -, hanno perseguito con estrema determinazione il sentiero della razionalità logica fondata sul principio di non-contraddizione, quel sentiero che anche in ambito etico/morale ha contribuito a circoscrivere l'esperienza del bene e del piacere all'interno di una concezione intellettualistica e di una pratica celebrante l'equilibrio fine a se stesso.

Aristotele *sempre* ha legato il bene al desiderio del soggetto, e quindi *alla necessità del soggetto agente* il bene va commisurato<sup>16</sup>; in questo senso appunto è da interpretarsi tutta la dottrina della virtù come *giusto mezzo*<sup>17</sup>. Ma poi per la mentalità greca in generale risulta

Main 1972; tr. it. Bologna 1987, 11-93): davvero centrale fu l'elemento etico/affettivo, l'esaltazione mistica del divino, il dispregio della finitezza (= della carne) e lo slancio verso l'infinito (= lo spirito). Basti il richiamo ad Agostino (in partic. *trin.* 8.12; *conf.* 10.6: *non dubia, sed certa conoscentia, domine, amo te*), a S. Francesco d'Assisi, a Juan de la Cruz. Fondamentale è ancora J.H. Leuba, *The Psychology of Religious Mysticism*, London 1925.

<sup>15</sup> Per il *Libro di Giobbe* si veda l'edizione italiana curata da G. Ravasi, Milano 1989. Sören Kierkegaard si interroga continuamente sull'assurdità del rapporto finitezza/assoluto, uomo/Dio: esplicitamente egli cita la figura di Giobbe (si pensi al *Vangelo delle sofferenze*, in *Kierkegaard: Opere*, a cura di C. Fabro, Firenze 1972, 829-98), a Giobbe si richiama: «Se io non avessi Giobbe! non posso spiegarvi minutamente e sottilmente quale significato e quanti significati egli abbia per me», *La ripresa*, pubblicata con lo pseudonimo di Constantin Constantius, tr. it. Milano 1963, 117. Sull'enigma del dolore, sul tema della colpa e dell'espiazione scrive pagine coinvolgenti S. Natoli, *L'esperienza del dolore*, Milano 1988<sup>4</sup>, 192-250.

<sup>16</sup> A.W.H. Adkins con grande forza sottolinea come in generale alla morale dei Greci sia del tutto estraneo il moderno kantiano concetto di 'dovere', di 'obbligo morale' fine a se stesso: cf. *Merit and Responsibility: a Study in Greek Values*, Oxford 1960, tr. it. Roma-Bari 1987<sup>2</sup>.

<sup>17</sup> Arist. *EN* 1106b 36 - 1107a 6.

insopprimibile l'ancoraggio a una saggezza che sia in grado di *contemplare l'agire* nel senso di considerarlo nella sua storicità<sup>18</sup>: addirittura nel momento stesso in cui si tratterà di 'valutare' il piacere, di problematizzare in senso morale il piacere, di evidenziare ciò che 'struttura l'esperienza dei piaceri' (primi tra tutti quelli sessuali), sempre emergerà che 'eccesso' e 'difetto' costituiscono le principali forme di deviazione dalla norma comunemente accettata (sapientemente contemplata)<sup>19</sup>.

In questo tracciato si inserisce anche l'etica epicurea, ma con una coerenza tale da risultare rivoluzionaria: essa si propone come l'estremo esito dell'intreccio tra ontologia (nella sua versione materialistico/atomistica) e gnoseologia (il *concetto di sensazione* αἴσθησις costituisce il tramite specifico tra la materia e il suo esibirsi da un lato, e la struttura percettiva dei sensi e della mente dall'altro). La sensazione nella sua pienezza (τὸ ἐπαίσθημα<sup>20</sup>) coincide infatti con il piacere di vivere, il *piacere* di essere aggregati di atomi in grado di percepire questo loro essere; e se poi si riflette sull'evenienza per cui il vivere è di per se stesso lo 'star bene' e per cui proviene dai sensi l'esperienza del vivere, ecco che da essi dipende allora anche il riscontro delle forme di piacere che segnalano lo 'star bene'<sup>21</sup>: Οὐδὲ γὰρ ἔγωγε ἔχω

<sup>18</sup> Cf. Arist. *EN* 1178b 25-32. Mario Vegetti si sofferma a riflettere sulla separatezza dapprima teorizzata da Aristotele tra *ambito etico* e *ambito teoretico*, poi 'incongruente' superata nella parte conclusiva dell'*Etica Nicomachea* cui appartiene il passo citato: con ogni probabilità va intravvisto «nel pensiero aristotelico lo sforzo complessivo di dominare esigenze, tradizioni, elementi teorici diversi e conflittuali riducendoli, se possibile, ad una ricomposizione unitaria; lo sforzo, che non sempre riesce, di conservare vecchi materiali superandone il senso d'origine mediante l'introduzione di nuovi nessi, di un'articolata tessitura concettuale», *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 1990, 208.

<sup>19</sup> Nel secondo volume della sua *Storia della sessualità*, Michel Foucault pone a tema *L'usage des plaisirs*, Paris 1984, tr. it. Milano 1991: concentrandosi sulle generali nozioni di *aphrodisia*, di *chresis*, di *enkrateia*, di *sophrosyne* lo studioso desume un suo schema interpretativo degli interrogativi e delle preoccupazioni morali dei Greci nei confronti del piacere.

<sup>20</sup> Per il significato pregnante di ἐπαίσθημα si veda direttamente D.L. 10.32; il vocabolo pare confermato dal frammento papiraceo del Περὶ φύσεως, l. 11 (*Pap. Herc.* 154.9 I3 = fr. 26.34 Arr.). Ἐπαίσθησις, come percezione piena/verace, è in *Ep. ad Erod.* 52-53.

<sup>21</sup> Scrive J. Fallot, *Le plaisir et la mort dans la philosophie d'Epicure*, Paris 1951, tr. it. Torino 1977, 7: «Il piacere non è cosa diversa dalla vita; non c'è da scegliere tra questo e altri beni. I piaceri non sono beni accanto ad altri (per esempio le virtù), ma il piacere è la nostra stessa vita».

τί νοήσω τάγαθόν αφαιρῶν μὲν τὰς διὰ χυλῶν ἡδονάς, αφαιρῶν δὲ τὰς δι' ἀφρωδισίων, αφαιρῶν δὲ τὰς δι' ἀκροαμάτων, αφαιρῶν δὲ καὶ τὰς διὰ μορφῆς κατ' ὄψιν ἡδείας κινήσεις<sup>22</sup>.

Nel modo più rigoroso Epicuro ritiene che non sia possibile introdurre nulla per superare la sensazione e, dunque, il piacere della sensazione; senza esitare egli si fonda anzitutto sul piacere che deriva dalla carne, il quale solo sarà pretesto per il piacere dello spirito: 'Ἀρχὴ καὶ ρίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή· καὶ τὰ σοφὰ καὶ τὰ περιττὰ ἐπὶ ταύτην ἔχει τὴν ἀναφοράν<sup>23</sup>.

A questo punto è evidente come il piacere *consista* nella stabilità (ἀσφάλεια<sup>24</sup>) del soggetto e che dunque *sia espressione* della stessa stabilità/permanenza: si parlerà perciò di καταστηματικὴ ἡδονή<sup>25</sup>.

Orbene, il 'Giardino epicureo' riflette esattamente l'imporsi di questa situazione: è il luogo del piacere che non varia mai perché in ogni istante permane nella sua estrema pienezza<sup>26</sup>. In questo senso è la presenza del Paradiso, il territorio sicuro dell'eterna amenità<sup>27</sup>:

<sup>22</sup> Ovviamente τάγαθόν significa lo 'star bene', cioè il vivere: εὐ-στάθεια. È un frammento dal Περὶ τέλους, cf. Ath. *Deipn.* 12.546e = fr. 22.1 Arr.

<sup>23</sup> Fr. 409 Us. = 227 Arr.; cf. *Sent. Vat.* 33: «Grida la carne: non aver fame, non aver sete, non aver freddo; chi ha queste cose e spera di continuare ad averle, anche con Zeus può gareggiare in felicità». Cf. *infra* n. 57.

<sup>24</sup> 'Ἀσφάλεια è il 'non sdrucchiolare', lo 'star saldi'; addirittura l' 'essersi posti in salvo', come in *Sent. Vat.* 31: «Da ogni altra cosa ci si potrebbe porre in salvo (ἀσφάλειαυ πορίσασθαι), ma a causa della morte tutti noi uomini abitiamo una città senza mura».

<sup>25</sup> Cf. D.L. 10.136; Cic. *fin.* 2.9. Da ricordare anche il fr. 5 Körte di Metrodoro (che però G. Arrighetti, *Epicuro: Opere*, Torino 1973<sup>2</sup>, fr. 22.3, assegna al Περὶ τέλους di Epicuro): Τὸ ... εὐσταθὲς σαρκὸς κατάστημα ... τὴν ἀκροτάτην χαρὰν καὶ βεβαιωτάτην ἔχει. Nel fr. 7 Arr. in modo esplicito è sottolineato che la mancanza di turbamento nello spirito e l'assenza di dolore nel corpo sono il fondamento della stabilità del piacere: ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ <ἡ> ἀπονία καταστηματικαί εἰσω ἡδοναί. Seneca pare commentare il passo in *Ep.* 66.45. Oltre al tema del 'piacere puro' - su cui Fallot, *Il piacere*, 57-68 - indispensabile controllare C. Diano, *Note epicuree II*, in *Scritti epicurei*, Firenze 1974, 36-56, e poi *Questioni epicuree, ibid.*, in partic. pp. 73-111; quindi M. Isnardi Parente, *Introduzione a Epicuro: Opere*, Torino 1974, 9-73, in partic. pp. 40-48.

<sup>26</sup> Così *Sent.* IX: «Se ogni piacere massimamente fosse concentrato nello spazio e nel tempo e pervadesse tutto il nostro essere o le parti più importanti della nostra natura, i piaceri non differirebbero mai tra di loro». Per l'interpretazione occorre rifarsi a Diano, *Scritti epicurei*, 28-66.

<sup>27</sup> È curioso, ma volendo avere riscontri oggettivi «leider wissen wir über die Anlage des Gartens des Epikur gar nichts», Gothein, *Geschichte*, 74; pura fatalità?

perciò è sconvolgente l'effetto provocato - al di là degli accenti retorici - dall'invettiva ciceroniana contro Lucio Calpurnio Cesonino: *Epicure noster ex hara producte non ex schola*<sup>28</sup>; o l'atroce autoironica considerazione di Orazio: *me pinguem et nitidum bene curata cute vises / cum ridere voles Epicuri de grege porcum*<sup>29</sup>.

Il Giardino epicureo infatti da *hortulus* diventa *hara*, porcile. È sempre il luogo protetto, recintato, ma nel suo fango si avvolge - con naturalezza, per ristorarsi - il maiale<sup>30</sup>: *prodigunt [scil. sues] in lutosos limites ac lustra, ut volutentur in luto, quae enim illorum requies, ut lavatio hominis*<sup>31</sup>. E attenzione, l'eccitazione che si scatena tra i porci

<sup>28</sup> Cic. *Pis.* 37. L'immagine rinvia all'ambiente della campagna. Varrone, nel descrivere le abitudini del maiale e le tecniche dell'allevamento, usa più volte analoghe espressioni: *rust.* 2.4.14: *ne porci, ex hara cum mater prodit, transilire possint; ibid.* 19: *non producunt [scil. subulces] ex haris matrem.*

<sup>29</sup> Hor. *epist.* 1.4.15-16 (cf. Q. Horatius Flaccus, *Briefe*, erkl. von A. Kisseling und R. Heinze, Berlin 1959, 43; sorvola E. Fraenkel, *Horace*, Oxford 1957, 323-27). Sull'adesione scettica (μετρίτης) di Orazio all'Epicureismo si è molto discusso; tra gli altri C. Diano, *Orazio e l'Epicureismo*, in *Saggezza e poetiche degli antichi*, Vicenza 1968 (la prima stesura è però del 1938), 13-30; Ph. Merlan, *Epicureanism and Horace*, *JHI* 10, 1949, 445-51; A. La Penna, *Orazio e la morale mondiale europea*, in *Orazio: tutte le opere*, Firenze 1968, in partic. pp. XLIV-XLVIII, dove l'autore si sofferma sul rapporto tra μετρίτης e αὐτάρκεια. Qualche misurata ma utile osservazione anche in E. Paratore, *La problematica sull'epicureismo a Roma*, *ANRW* I 4, Berlin-New York 1973, 201-02. A. Grilli, *Orazio e l'epicureismo*, *Helmantica* 34, 1983, 267-92, in riferimento soprattutto a *sat.* 1.3 e ad *epist.* 1.2 sottolinea la libertà che Orazio si prende nel *rielaborare* raffinatamente la dottrina epicurea, al punto che la sua concezione dell'epicureismo potrebbe considerarsi non più genuina: il che tuttavia implica «una profonda simpatia per questa scuola e per i suoi principi» (p. 281).

<sup>30</sup> Così Omero meticolosamente descrive 'il recinto' che Eumeo, il porcaio, di persona aveva costruito per i porci del padrone lontano: *σταυρούς δ' ἑκτός ἔλασσε διαμπερές ἔνθα καὶ ἔνθα, / πυκνούς καὶ θαμέας, τὸ μέλαιν δρυὸς ἀμφικεάσσας / ἔντοσθεν δ' αὐλῆς συφεοῦς δυοκαίδεκα ποίει / πλησίον ἀλλήλων, εὐνάς συσίην· ἐν δὲ ἐκάστῳ / πεντήκοντα σύες χαμαιευνάδες ἔρχατόωντο, / θήλειαι τοκάδες ...* (ξ 11-15). Dunque ὁ συφεός è il porcile e χαμαιευνάδες, lo stare sdraiati nel fango, è tipico dei maiali. Davvero pregnante la scena di Circe che invita Odisseo a 'stendersi nel porcile' con gli altri: *Ἐρχεο νῦν συφεόδε, μετ' ἄλλων λέξο ἑταίρων* (κ 320); cf. κ 243: *σύες χαμαιευνάδες.*

<sup>31</sup> Varr. *rust.* 2.4.8: qualcosa di più, come si vede, della acquisita sporcizia del maiale su cui Lucian. *Anach.* 1; Plaut. *Stich.* 64; *Asin.* 430. Per definizione poi [*sus* / scrofa] *delectatur non solum aqua sed etiam luto*, Varr. *rust.* 2.4.5. Il quadro della situazione diviene insomma quello offerto da Lucr. 6.976-978: *at contra nobis caenum taeterrima cum sit spurcicies, eadem subus haec iucunda uidetur, / insatiabiliter toti ut volvantur ibidem.* Addirittura proverbiale Orazio: *amica luto sus, epist.* 1. 2. 26; *hac lutulenta ruit sus, epist.* 2.2.75 (tra l'altro si badi che - cf. Grilli, *Orazio*, 283-84 - Orazio ricollega l'immagine della scrofa amante del fango a

afferrava un coccio per grattarsi le pustole seduto «in mezzo l'immondizia»<sup>36</sup>. È il 'luogo del rifiuto', dei rifiuti: è il luogo tenebroso della disperazione morale e fisica<sup>37</sup>. Si può giungere alla perversità con una scena di coprofilia segna l'estremo sforzo per superare il dramma del dolore e del vivere; secondo la tradizione capita infatti al filosofo Eraclito di seppellirsi in una stalla, per cercare, sotto il calore del sterco animale, sollievo all'idropisia che si era procurato nel volontario e insofferente ritiro dalla vita civile (μισανθρωπήσας καὶ ἐκπατήσας cibandosi di erbe e di piante: Αὐτὸν εἰς βουστάσιον κατορύξας τῶν βολίτων ἄλεξ ἤλπισεν ἐξαρμισθῆσθαι)<sup>38</sup>.

Se il fango è essenzialmente il luogo dove si giace (ἐν βορβόροις κεῖσθαι, Plat. *Phd.* 69c<sup>39</sup>), più in generale *la terra* è ciò che accoglie l'uomo, è ciò in cui è radicato più profondamente, ciò da cui tenta di emergere<sup>40</sup>, ciò cui ineluttabilmente ritorna, il luogo della sepoltura.

<sup>36</sup> Job. 1.8; gli amici di Giobbe stanno «per sette giorni e sette notti seduti accanto a lui per terra. Nessuno di loro osava rivolgere a Giobbe una parola vedendo l'atrocità della sua sofferenza», v. 13. Cf. poi *ibid.* 7.21: «Guarda, giaccio nella polvere mortale»; Giobbe si considera come «tuffato in una cloaca» (9.21), come «tuffato nel fango, una maschera di polvere e cenere» (30.19). Anche il profeta Geremia è nel fango, gettato nella cisterna di Malchia: «Calarono Geremia e le corde. Nella cisterna non c'era acqua ma fango. Così Geremia affondò nel fango» (ἦν ἐν τῷ βορβόρῳ), LXX, *Je.* 45.6.

<sup>37</sup> Lucrezio congiunge fango e tenebra nel presentare l'uomo invidioso che si rende disperato, del successo altrui: *ipsi se in tenebris volvi caenoque queruntur* (3.100). d'altro canto un frammento ennio, *ann.* 568 V<sup>2</sup>, coniugava oscurità e fango riconducendo al bosco, all'archetipo del *locus horridus: silvarum saltus latebrasque lutasas* (cf. Petrone, *Locus*, 12-13).

<sup>38</sup> D.L. 9.3. Il medesimo Diogene Laerzio riporta anche altre due versioni della morte di Eraclito, una attribuita a Ermippo, l'altra a Neante di Cizico; entrambe è sempre comunque presente lo sterco: «ordinò ai ragazzi di coprirlo con sterco (βολίτοις καταπλάττειν)»; «non essendo riuscito a staccarsi di dosso lo sterco (τὰ βολίτα), li rimase e, divenuto irricognoscibile per la deformazione, sbranato dai cani», *ibid.* 4.

<sup>39</sup> Platone sta ricordando che a tempi remoti risale la convinzione secondo la quale nell'Ade giacciono in mezzo al fango, lontani dagli dèi, coloro che non sono stati iniziati né purificati.

<sup>40</sup> Emergere dalla terra, dal fango, è - e nel modo più lato immaginabile - segno di volontà di ripresa, di resurrezione: in riferimento sia all'uomo (*ut eum ex lutulo caeno prope hinc eliciat foras*, Plaut. *Bacch.* 384) sia alla collettività umana. Per esempio, a proposito di Roma, parodisticamente così si esprime il poeta Eumolpo: *Hoc mersam caeno Romam somnoque iacentem / quae poterant artes sana ratio movere, / ni furor et bellum ferroque excita libido?*, Petron. 19.58-60). Se si vuol riprendere in mano il libro di Giobbe, ecco il protagonista uscire dal «veicolo sepolcrale» (3.11; 16.18), non essere più «aborto sotterrato» (3. 16), «causa tempestata di vermi e di croste, pelle che si screpola e suppara» (7. 5): «Bened

L'espressione vitale dell'uomo è uno sforzo dinamico mirato all'allontanamento dalla dimensione del materico; eppure, in modo più o meno apertamente padroneggiato dall'inconscio, il materico non è eludibile, al materico e al suo sottosuolo misterioso si aspira<sup>41</sup>. Esso può essere esorcizzato in due modi entrambi peraltro rivestiti di sacralità: l'*abbellimento* (repressione dell'oggetto e ritorno del represso in forma trasformata e perciò autorizzata), la *negazione* (repressione dell'oggetto e suo ritorno soltanto a livello inconscio<sup>42</sup>); e nel primo modo sono compresi i due prototipi letterari del giardino/locus amoenus: la grotta di Calipso e i giardini di Alcino<sup>43</sup>.

Del resto è lo stesso etimo di *homo* che riconduce al materico, a *humus*<sup>44</sup>; l'uomo è un impasto di fango e la cosa può disturbare: non a

Jhwh la *nuova vita* di Giobbe più dell'antica» (42. 12). Infine, in una versione densa di implicazioni sociologiche, il salmista: «Chi è come il Signore Dio nostro che risiede in alto sul trono, e si abbassa a mirare i cieli e la terra? Egli innalza il misero dalla polvere, dallo sterco solleva il povero», 113.5-7.

- <sup>41</sup> G. Bachelard, nel volume *La terre et les rêverie du repos*, Paris 1988 (1948), tenta una sistematizzazione degli archetipi legati alla terra segnalando non tanto la «manque d'hostilité», quanto piuttosto «des aspects accueillants, des aspects invitants et toute une dynamique d'attraction, d'attirance, d'appel» che alla terra riconducono: egli parla perciò di «intimité de la matière» (pp. 2-3, e poi il cap. *Les rêveries de l'intimité matérielle*); analizza, tra le altre, l'immagine letteraria della grotta, pp. 183-209, della radice, pp. 290-322. Più recentemente H. Blumenberg, *Die Sorge geht über den Fluss*, Frankfurt am Main 1987, tr. it. Bologna 1989, riprende in considerazione il problema del fondo, del fondamento cui si dovrebbe giungere sprofondando in un qualcosa. È possibile pensare al suolo, a un fondamento unico su cui poggino tutte le cose? Si badi che anche «il fondo del mare è in definitiva la stessa superficie della terra, che con le rive sale dagli abissi e si fa suolo della vita, campo strada e piano d'appoggio per tutte le opere dell'uomo», p. 81.
- <sup>42</sup> Può essere utile fare riferimento a F. Orlando, *Per una teoria freudiana della letteratura*, Torino 1987<sup>2</sup> (1973).
- <sup>43</sup> e 55 ss.; η 112 ss. Per la prima, cf. Motte, *Prairies*, 18 e 36-37; per quanto riguarda i secondi, cf. O. Longo, *Paesaggio di "Dafni e Cloe"*, in *La storia la terra gli uomini. Saggi sulla civiltà greca*, Venezia 1987, 47-61.
- <sup>44</sup> Cf. A. Ernout - A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 1979<sup>4</sup>, s.v. *homo*. Il richiamo ascetico alla terra sarà una delle forme più frequenti dell'etica medioevale. Nella macerazione il corpo si riposa. Un'ossessione addirittura per il bogomilismo e per i catari, i perfetti, che si tradusse nell'*endura*. Spunti interessanti in V. Fumagalli, *Solitudo carnis: vicende del corpo nel Medioevo*, Bologna 1990, 67-72; cf. poi A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Rome 1981, tr. it. Bologna 1989, 307-74 sulle manifestazioni della santità eremitica; 427-45 sul 'linguaggio del corpo', sugli attributi inconfondibili dei corpi dei santi e sulla 'virtus' che da essi promana. Infine P. Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in*

caso rammentare ciò si traduce in un vero e proprio improprio<sup>45</sup>. E Cicerone non solo riserva l'epiteto di *homo luteus* al ladrone Verre<sup>46</sup>, ma eccolo - vituperando Pisone - alludere sarcasticamente a Epicuro: *Sed quoniam praeterita mutare non possumus, quid cessat hic homullus, ex argilla et luto fictus Epicurus, dare haec praeclara praecepta sapientiae clarissimo et summo imperatori genero suo?*<sup>47</sup>

Sulla valutazione della dottrina epicurea - in particolare dell'etica - da parte di Cicerone, sono state scritte molte cose degne di nota: certamente è equilibrata la posizione di Paratore<sup>48</sup> che sottolinea come, per l'oratore, l'*otium* epicureo fosse ritenuto *sine dignitate*, fosse degradato a *otiosa vita ... conferta voluptatibus* (Sest. 23), e che quindi l'avversione alle posizioni epicuree fosse riconducibile più che altro all' 'esuberante estroversione' dell'Arpinate verso la comunità, al suo entusiasmo per i valori del *mos maiorum*. Qui interessa tuttavia sottolineare l'incapacità di Cicerone di cogliere il nesso che tiene insieme la fisica e l'etica epicuree, per cui gli sfugge il senso autentico del piacere catastematico<sup>49</sup>. Epicuro sarebbe insomma il lussurioso

*Early Christianity*, New York 1988; tr. it. Torino 1992, in partic. 393-410.

<sup>45</sup> Che l'etimo di *homo* riconduca a *humus* - e quindi, per associazione, rinvii a *lutus* e sinonimi - viene icasticamente rammentato da Plauto il quale fa esclamare lo schiavo Pseudolo: *Nunc homo in medio lutost* (*Pseud.* 984); *Tam luteus ... tam caeno conlitus* (*Poen.* 826) è quindi epiteto ingiurioso da cui ecco il proverbiale *homo luteus*. Ed efficacemente espressivo è infine Plaut. *Persa* 406-07: *Oh lutum lenonium, / commixtum caeno sterculinum publicum!*

<sup>46</sup> *Verr.* 3.35. Cf. anche *Q. Rosc.* 20: *persona illa lutulenta*. Epicuro medesimo sarà immaginato «nel fango infernale con ceppi di piombo» da Luciano di Samosata: cf. *infra* n. 59.

<sup>47</sup> Pis. 25.59.

<sup>48</sup> Paratore, *La problematica*, 143-49; su questa linea la riflessione era stata aperta da G. D'Anna, *Alcuni aspetti della polemica anti-epicurea di Cicerone*, Roma 1965, 16-19.

<sup>49</sup> Si osservi come, in *fin.* 2.7.21, Cicerone emblematicamente ridicolizzi la *Sent.* X di Epicuro: «Sta dunque attento se interpreto giustamente questa massima: "Se ciò che per i dissoluti è fonte di piacere li liberasse dal timore degli dèi, della morte e del dolore e insegnasse ad essi quali sono i limiti dei desideri, non avremmo nulla da criticare, giacché sarebbero colmi di piaceri da ogni parte e non avrebbero da nessuna parte un punto dolente o sofferente, e cioè il male"». Attenzione: in Cicerone non si accenna al 'limite' nell'esperienza del dolore né si distingue la sofferenza nel corpo da quella nell'anima. Ben altra cosa sarà la valutazione che di Epicuro darà il filosofo Seneca; certamente attento a mantenersi nel solco del razionalismo stoico, egli è tuttavia disponibile ad accogliere - e quindi a capire - il senso e la strategia di salvezza che proponeva Epicuro. Per un approfondimento del rapporto Seneca/Epicuro sia consentito rinviare al mio studio *Il problema*

che pone il piacere quale prima inclinazione (*Epicurus ... in prima commendatione voluptatem dixisset*), che al giudizio dei sensi piega la ragione (*plus tribuit sensibus quam nobis leges permittunt [...] Ratio rerum omnium dominas [virtutes], tu voluptatum satellites et ministras esse voluisti*<sup>50</sup>); a parere di Cicerone il sapiente epicureo sarebbe l'uomo espertissimo nella 'caccia al piacere' (*peritissimum voluptatum aucupem sapientem esse*), al punto che - ed ecco ritornare, in modo allusivo, il richiamo al porcile - *voluptatemque illam Epicuri solis inter se pecoribus esse communem, in quorum societate et hominem et sapientem trudere nefas esse*<sup>51</sup>. È facile a questo punto intuire quale diffusione ed evoluzione avrà in seguito, nel mondo pagano e in quello cristiano, l'immagine metaforica del *porcile epicureo*: se l'ambiente greco e quello della Roma soprattutto repubblicana si erano dapprima posti il problema del significato e del valore della dottrina del piacere e rispetto ad essa si erano schierati ardenti sostenitori<sup>52</sup> o denigratori acerrimi, ecco poi che su tutto e su tutti si imporrà un'istanza esistenziale nuova determinata dalla crisi dei valori ideologici tradizionali e dalla difficoltà di prospettive, per così dire, 'metafisico-razionalistiche'<sup>53</sup>; la proposta epicurea perciò

*dell'epicureismo nell'epistola 33 di Seneca, AIV 138, 1979-80, 573-89.*

<sup>50</sup> *Fin. 2.12.35-37.*

<sup>51</sup> *Acad. 2 fr. 23 Plasberg (da Aug. c. acad. 3.7.15).* Si rifletta: non è significativo che solamente un 'elegiaco' possa emendare l'animo nei giardini di Epicuro? Cf. *Prop. 3.21.25-26: illic uel stadiis animum emendare Platonis incipiam aut hortis, docte Epicure, tuis.*

<sup>52</sup> Oltre all'ovvio richiamo a Lucrezio, ricordo Diogene di Enoanda (cf. ora Diogenes of Oinoanda, *The Epicurean Inscription*, by M.F. Smith, Napoli 1993) e soprattutto la scuola epicurea di Filodemo di Gàdara: ad essa fu legato, tra gli altri, Calpurnio Pisone, l'avversario politico che Cicerone virulentemente apostrofa quale esempio massimo della lussuria, della libidine, della protervia: *nihil scitote esse luxuriosius, nihil libidinosius, nihil protervius, nihil nequius, Pis. 66*; e infatti *dici philosophos Epicureos omnis res quae sint homini expetendae voluptate metiri, Pis. 68*). Possibile la vicinanza di personaggi del partito cesariano, di Orazio, forse addirittura di Attico e di Lucrezio. Cf. M. Gigante, *Ricerche filodemee*, Napoli 1969, 13-21, e P. Innocenti, *Epicuro*, Firenze 1975, 21-58.

<sup>53</sup> Per i Romani lo stoicismo rappresenterà l'ultima spiaggia, ma Seneca già - come si è accennato - dimostra una apertura di credito decisiva nei confronti della dimensione *soggettiva*, appunto autoreferenziale. A ben guardare la stessa metafisica di tipo immanentistico può essere ritenuta un correlato inevitabile.

potrebbe diventare dottrina di vita e messaggio di salvezza, il porcile di Epicuro potrebbe costituire il *contubernium*<sup>54</sup> ideale dove la φιλία altro non sarebbe che la manifestazione estrema della pienezza e della ricchezza del soggetto sicuro e felice di sé<sup>55</sup>.

Non sarà così. Afferma Plutarco *non posse suaviter vivi secundum Epicurum*<sup>56</sup> perché al centro il filosofo di Samo pose il piacere più volgare, anzitutto quello smodato del ventre<sup>57</sup>, più in generale quello effimero della carne: ed ecco Plutarco denunciare la presenza frequente, nel Giardino di Epicuro, di etere come Edia e Leontio e «*la furia bestiale per i piaceri presenti e sperati*»<sup>58</sup>; eccolo accusare gli Epicurei «di trascinare la parte contemplativa dell'anima verso il corpo e di abbassarla per mezzo degli appetiti della carne, come se fossero piombi»<sup>59</sup>, al punto che essi sembrano τὴν ψυχὴν ταῖς τοῦ

<sup>54</sup> Sen. *epist.* 6.6; 33.4.

<sup>55</sup> Cf. A.J. Festugière, *Epicure et ses dieux*, Paris 1985 (1946), 36-70; C. Diano, *La filosofia del piacere e la società degli amici*, in *Saggezza*, 271-88. Si osservi: il sapiente non è per natura isolato nel mondo, anzi, è inserito nel fluire degli elementi insieme ad altri esseri umani; quindi il piacere puro che egli sa sperimentare nella sicurezza della sua αὐτόρκεια è contiguo a quanto possono sperimentare, nella loro individualità, altri uomini. È inevitabile il contatto, anzi esso è il necessario complemento ontologico-esistenziale all'affermazione del suo stesso essere 'un uomo': cf. S. Maso, *L' "Etica" di Epicuro e il problema del piacere nella filosofia antica*, Torino 1990, 29-31.

<sup>56</sup> Una breve introduzione a questo trattato di netta ispirazione antiepicurea in A. Barigazzi, *Contro Epicuro*, Firenze 1978.

<sup>57</sup> Per quanto riguarda l'autentico significato del piacere del ventre in Epicuro, cf. *supra* n. 23. Oltre a Diano, *Scritti*, 92-94, si veda T. Gargiulo, *Epicuro e "il piacere del ventre"* (fr. 409 Us. = 277 Arr.), *Elenchos* 3, 1982, 153-58. Il ventre, come il porcile e come il fango, è peraltro una metafora importantissima: si pensi a quel percorso che conduce al ventre come 'sepolcro' (ed ecco ritornare Giobbe 3.11 e 10.19: cf. *supra* n. 40), il luogo dell'inclusione che impedisce l'apertura verso l'esterno (ed ecco la figura biblica di Giona; per una riconsiderazione del 'Complesso di Giona' cf. Bachelard, *La terre*, 129-82); oppure si pensi a quell'altro percorso che approda al toro di Falaride, proverbiale banco di prova per il sapiente stoico ed epicureo (cf., tra gli altri, Sen. *epist.* 66.18 e 67.15; stupendo l'adattamento in chiave masochistica realizzato da Ovidio, *trist.* 3.11.39-54).

<sup>58</sup> *adv. Epic.* 1089c: δευτὴν γὰρ ἐμφαίνει καὶ θηρώδη περὶ τὰ γινώμενα καὶ προσδοκώμενα τῆς ἡδονῆς ἔργα. La donna, il piacere carnale, la bestialità: sullo sfondo ancora Circe, la figlia del Sole, maga ed amante: «Nel segno di Circe, che seduce e in questo sedurre è anche etera, può capitare all'uomo appunto quello che accade ai compagni di Ulisse: il trasformarsi e il conseguente perdersi in un'esistenza porcina», K. Kerényi, *Töchter der Sonne*, Zürich 1944, tr. it. Torino 1949, 67.

<sup>59</sup> *adv. Epic.* 1096c; si badi: il «piombo», che rinvia all'idea dello «sprofondamento inarrestabile nel male», è evocato anche dall'oracolo che Luciano di Samosata fa

σώματος ἡδοναῖς κατασβωτεῖν: voler ingrassare come un porco l'anima, coi piaceri corporei<sup>60</sup>.

Calcherà la dose Clemente Alessandrino che, alludendo agli Epicurei, ammonirà: «Alcuni, a guisa di vermi che si aggirano intorno alle paludi e ai pantani, avvolgendosi nei flutti del piacere (τὰ ἡδονῆς ρεύματα καλινδούμενοι), si pascono di inutili e stolte lussurie, uomini suini (ὕδεις τιwές ἄνθρωποι)»<sup>61</sup>. Le premesse per una fruizione tutta tendenziosa della metafora da parte dei Padri della Chiesa ci sono tutte: banalizzando - se non addirittura travisando - la proposta etica in funzione di un più incisivo attacco al materialismo di origine fisico/teorica (e quindi al sostanziale atomismo) del filosofo greco<sup>62</sup>, essi giungeranno all'improprio: *patronus luxuriae* (*epist.* 63 =

pronunciare ad Alessandro di Abonutico, *Alex.* 25: ἐρομένου γάρ τιwος τί πράττει ἐν Ἄιδου ὁ Ἐπίκουρος, Μολυβδίνwας - ἔφη - ἔχων πέδας ἐν βορβόρw κάθηται. Attenzione: anche Giobbe si considera «incatenato in ceppi» nel suo letamaio, cf. *Job.* 13.27.

<sup>60</sup> *adv. Epic.* 1096c. Cf. anche 1091c: gli Epicurei «non restano indietro ai porci e alle pecore in felicità, giudicando cosa beata lo star bene nella carne e nell'anima per il suo legame con la carne». Un particolare sorprendente: il medesimo Plutarco, nel *de bruta ratione uti*, immagina il dialogo tra la maga Circe e Grillo, uno dei suoi maiali, il quale non vuole ritornare uomo: «sta bene così», è in quanto animale felice! Semplice beffa nei confronti degli Epicurei? Si veda Dierauer, *Tier und Mensch*, 194-98 e 279-85.

<sup>61</sup> Clem. Al. *Protr.* 92.4; che l'accostamento fango/ maiale/ uomo/ piacere sia ormai uno stereotipo dell' 'invettiva' a scopo denigratorio, lo prova ad esempio un paragrafo dell'*Invectiva in Sallustium* dello Ps. Cicerone: *Itaque nihil aliud studet, nisi ut lutulentus sus cum quolibet uolutari* (1.3).

<sup>62</sup> Ecco per esempio Salviano parlare di «deliri degli epicurei ... che, allo stesso modo in cui congiunsero il piacere con la virtù, ugualmente attribuirono a dio il non prendersi cura dell'universo e l'apatia (*deum iniuria ac torpore iunxerunt*)», *gub.* 1.51 = CSEL 8.5.11. Spiega W. Schmid, *Epikur*, in *Realexikon für Antike und Christentum*, V, Stuttgart 1961, tr. it. Brescia 1984, 167: «Questo ritratto di Epicuro presuppone una concezione unilaterale della dottrina del piacere. Mentre Seneca aveva distinto fra la *sobria ac sicca voluptas* della dottrina genuinamente epicurea e il suo abuso da parte di sfrenati libertini che se ne servono come *patrocinium aliquod et velamentum* alle loro dissolutezze [*vit. b.* 12-15], ai Padri latini del IV secolo Epicuro appare generalmente come il *patronus luxuriae*, il *defensor voluptatis* per eccellenza». Così Ambr. *epist.* 63 (*PL* 16.1195a); cf. anche *off.* 1.13 (*PL* 16.38a): *magister ... ebrius et voluptatis patronus*. Ancora sottolineerà Schmid, *Epicuro*, 177, che Epicuro figurerà essere l'eretico per antonomasia: definire qualcuno come 'epicureo' significherà tacciarlo di eresia: «L'etichetta di epicureo si prestava a designare una certa corrente specialmente quando questa sembrava fare troppe concessioni all'uomo naturale». Esempio Dante che pone appunto Epicuro tra gli eretici, *Inf.* 10.13-15.

PL 16.1195a) lo definisce Ambrogio; quindi Agostino in persona, commentando il *Salmo* 73, non esiterà ad apostrofarlo: *Nescio quo deliro philosopho, vel potius amatore vanitatis, non sapientiae, quem ipsi etiam philosophi porcum nominaverunt; qui voluptatem corporis suum bonum dixit, hunc philosophum porcum nominaverunt, volutantem se in caeno carnali*<sup>63</sup>. Nel frattempo Girolamo, attaccando violentemente il monaco eretico Gioviniano<sup>64</sup>, saluterà costui quale *Epicurum Christianorum*<sup>65</sup>, oppure *Epicurum nostrum subantem se in hortulis suis inter adoloscuntulos et mulierculas*<sup>66</sup>, così continuando: *Favent tibi [= Epicuro] crassi, nitidi, dealbati. Adde, si vis juxta Socraticam irisionem, omnes sues et canes, et quia carnem amas, vultures quoque, aquilae, accipitres, et bubones. Nunquam nos Aristippi*<sup>67</sup> *multitudo terrebit. Quoscumque formosos, quoscumque calamistratos, quos crine composito, quos rubentibus buccis videro, de tuo armento sunt, imo inter tuos sues grunniunt*. E davvero molti maiali stanno dietro a Gioviniano-Epicuro, maiali nutriti con lardo infernale (*plures porci post te currant, quos gehennae succidiae nutrias*)<sup>68</sup>.

<sup>63</sup> *in psalm. 73.25*. Per capire fino in fondo l' 'apprezzamento' di Agostino bisognerebbe poter misurare il peso - nelle sue parole - della tradizione biblica, per la quale fin dalle origini il maiale fu sinonimo di impurità, di ciò che è immondo e da cui ci si deve astenere (*Lev. 11.7; Deut. 14.8*); chissà poi se l'eco delle profetiche parole di Isaia (66.17) non raggiunge anche il *contubernium* epicureo: «Coloro che si consacrano e purificano nei giardini, seguendo uno che sta in mezzo, che mangiano carne *suina*, cose abominevoli e topi, insieme finiranno - oracolo del Signore - con le loro opere e i loro propositi».

<sup>64</sup> A dire di Girolamo, Gioviniano fu un monaco eretico che, abbandonato il sentiero dell'ascetismo, aveva abbracciato il mondo della ricchezza e del piacere: comunque un parvenu che si riteneva in possesso di grande eloquenza e ispirazione. Cf. J.G. Nolan, *Jerome and Jovinian*, Washington 1956.

<sup>65</sup> *adv. Jovin. 1.1 = PL 23.221a*.

<sup>66</sup> Come archetipo il *locus amoenus* si va tramutando in *locus horridus*: già secondo Servio con *silvae* Virgilio *tenebras et lustra significat, in quibus feritas et libido dominantur* (Aen. 6.131); cf. Petrone, *Locus amoenus*, 15-16.

<sup>67</sup> Aristippo il cirenaico e i suoi seguaci sono paragonati da Girolamo a Gioviniano e ai suoi adepti. Precedentemente Lattanzio, *inst. 3.8.6-10*, aveva evocato l'immagine delle truppe di porci o asini o cani smaniosi che tengon dietro furiosamente alla femmina, al piacere del ventre e di Venere.

<sup>68</sup> *adv. Jovin. 2.36 = PL 23.349c*. Dietro ad Agostino e a Girolamo stava peraltro sempre il retore Lattanzio che aveva definito *obscenus aut sus ille tutulentus* (*inst. 3.8.9*) chiunque sostenesse la dottrina del piacere in sé e per sé. Lattanzio collega espressamente l'edonismo epicureo alla mancanza della fede nell'aldilà; perciò Epicuro insegnerebbe che *nullum diem, nullum denique temporis punctum fluere nobis sine voluptate patiamur, ne quia ipsi quandoque perituri sumus, id ipsum quod*

Non c'è dubbio, nel complesso la tipologia di queste invettive è ben sperimentata: quasi una sorta di 'variazione sul tema' nella quale intervengono figure stilistico-retoriche che puntano al 'rafforzamento' dell'effetto per accumulazione o per iperbole; ma si badi: *al centro sta la metafora a quattro termini*<sup>69</sup>

Epicuro	=	maiale
giardino		porcile,

che *definitivamente si è imposta.*

E qui il cerchio si chiude: la pesante ipoteca teorico-dottrinale caratteristica del Cristianesimo - ma, come si è visto, più radicalmente fondante l'epistème occidentale - impedisce una corretta interpretazione della dottrina epicurea del piacere<sup>70</sup> e, da ultimo, inibisce il sereno avverarsi di quanto lo sviluppo della metafora lascia intuire:

Epicuro	=	maiale	→	Dio
giardino		porcile		paradiso.

Per sempre Epicuro sarà condannato, per sempre nel porcile ci si impedirà di vedere il paradiso. La storia dell'Occidente potrebbe leggersi anche osservando le forme in cui si traduce la volontà di annientare il piacere. Quale paura individuale o terrore collettivo in ciò si nasconde?

Venezia

Stefano Maso

*vivimus pereat* (inst. 3.17.38). Si veda Schmid, *Epicuro*, 154-57 e 193-94.

<sup>69</sup> Per la morfologia della metafora rinvio principalmente a A. Henry, *Métonymie et métaphore*, Paris 1971, tr. it. Torino 1975, 96-146.

<sup>70</sup> A mio parere solo Lucrezio e Seneca, nell'antichità, e, oggi, Jean Fallot (cf. il volume sopra citato) si sono 'davvero avvicinati' al senso profondo della dottrina epicurea. Volendo poi inquadrare in una prospettiva globale il significato del 'piacere', occorre quanto meno riprendere in mano la ricerca di Sigmund Freud: anche in questo caso segnalo due operazioni, quella ormai storica di H. Marcuse, *Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud*, London 1955; quella più recente di M. Danesi, *Freud e l'enigma del piacere*, Bologna 1989.