

6878

Chianciano 1975

Se il Gomperz sussunse la medicina nella storia del pensiero greco,¹ è merito del Jaeger aver impostato la questione 'se e fino a che punto una disciplina speciale, la medicina, appartenga alla storia della paideia'.² Al Jaeger dobbiamo un profilo del rapporto fra filosofia e medicina dai filosofi naturalisti a Diocle di Caristo e, soprattutto, la determinazione del ruolo della filosofia in Platone ed Aristotele: dopo che la filosofia naturalistica aveva contribuito alla chiarezza della definizione tecnica della medicina ed al suo disancoramento da visioni approssimate o vicine alla magia, fu la medicina ippocratica a divenire modello della ricerca etica.³ Platone scorge nella paideia medica 'l'ideale di una terapia scientifica'⁴ e Aristotele assimila il tipo della 'cultura medica'.⁵ Il Jaeger ha mostrato che 'l'efficacia della medicina sulla filosofia di Platone e Aristotele chiarisce meglio di ogni altra riflessione l'importanza scientifica del nuovo metodo e atteggiamento del pensiero medico', rilevando che Platone preferì il modello della medicina alla 'forma matematica del sapere' e alla 'filosofia speculativa della natura' e creò l'immagine del filosofo-educatore, curatore dell'anima, sull'esempio del medico.⁶ Nella creazione etica di Platone e Aristotele, la dottrina medica della 'retta terapia del corpo' viene congiunta alla 'retta cura e terapia dell'anima, in una sintesi diversa e superiore all'una e all'altra'.⁷ Il ruolo degli autori del *Corpus Hippocraticum* nei dialoghi di Platone e nella dottrina etica di Aristotele, indicato dal Jaeger, è stato ulteriormente approfondito: ricordo la ricerca del Wehrli *Ethik und Medizin*, concepita quale contributo alla 'preistoria della dottrina aristotelica del μέσον'⁸ col supplemento *Der Arztvergleich bei Platon*.⁹ E, per quanto riguarda Aristotele, figlio del medico Nicomaco di Stagira, è degno di particolare nota il contributo specifico dello stesso Jaeger, *Aristotle's Use of Medicine as Model of Method in his Ethics* del 1957.¹⁰ Scrive Jaeger: 'Il paragone con l'arte medica non ha perduto importanza per Aristotele, ma la sua applicabilità al problema della vita e del comportamento umano riposa sul fatto che sia l'arte del medico sia quella del filosofo etico si occupano sempre di situazioni individuali e di azioni pratiche';¹¹ Aristotele vede nella medicina 'la specie di sapere scientifico più vicina al suo concetto di scienza etica'.¹²

Dopo Jaeger, il ruolo della medicina nell'attività speculativa di Platone fu studiato dallo Schuhl per il quale la filosofia appare in Platone come una 'trasposizione' della medicina e la medicina riceve l'aiuto nella precisazione del metodo e nella presa di coscienza della sua missione¹³ e specialmente dal Joly¹⁴ che confermava l'intensa attenzione del filosofo alla medicina quale conoscenza fra le più solide del suo tempo, punto di riferimento nella sua ricerca del vero, ma anche presente nella città ideale e nella vita quotidiana.¹⁵

In Italia due studi recenti hanno chiarito il rapporto fra Platone e gli autori del *Corpus Hippocraticum*.¹⁶

Per l'epicureismo il rapporto medicina-filosofia è meno noto e certamente meno studiato. Se per il primo Peripatos il ruolo della medicina fu indagato

« PHILOSOPHIA MEDICANS » IN FILODEMO*

MARCELLO GIGANTE

6878
GIGANTE, M.
1975
P. 53-61

des medizinischen Denken bei den Griechen. Von Homer bis Hippokrates (Zürich u. Stuttgart 1967) e G. LANATA, *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate* (Roma 1967).

¹ JAEGER, *Paideia* III, p. 21.

² JAEGER, *Paideia* III, p. 25.

³ Cf. JAEGER, *Paideia* III, p. 36 s. Per la ψυχῆς θεραπεία, cf. Plat., *Gorg.* 464 s., 500 e s. Platone loda il modello ippocratico per il metodo dialettico in *Phaedr.* 270 c d.

⁴ JAEGER, *Paideia* III, p. 43.

⁵ F. WEHRLI, « Mus. Helv. » VIII (1951), pp. 36-62.

⁶ F. WEHRLI, « Mus. Helv. » VIII (1951) pp. 177-184. Entrambi gli articoli sono ora raccolti in F. WEHRLI, *Theoria und Humanitas* (Zürich u. München 1972), pp. 177-214.

⁷ JAEGER, « Journ. Hell. Studies » LXXVII (1957), pp. 54-61 (= *Scripta Minora* II, Roma 1960, pp. 491-509).

⁸ JAEGER, *Scripta Minora* II, p. 493.

⁹ JAEGER, *ibid.*, p. 497.

¹⁰ P.-M. SCHUHL, *Platon et la médecine*, « RÉG » 1960, pp. 73-79.

¹¹ R. JOLY, *Platon et la médecine*, « Bull. Ass. G. Budé » Suppl. XX (1961), pp. 435-451.

¹² Art. cit., p. 450.

¹³ M. VEGETTI, *La medicina in Platone* « Riv. critica di st. d. filos. » XXI (1966), pp. 3-39; G. CAMBIANO, *Dialettica, medicina, retorica nel Fedro platonico*, « Rivista di filosofia » LVII (1966), pp. 284-305; Id., *Platone e le tecniche* (Torino 1971), pp. 36-48, 115-120. Cf. anche F. HEINIMANN, *Eine vorplatonische Theorie der τέχνη*, « Mus. Helv. » XVIII (1961), pp. 105-130.

* È il testo, ampliato, della comunicazione letta il 25 luglio 1974 a Oxford, in occasione del XIV Congresso Intern. di Papirologia.

¹ Cf. T. GOMPERZ, *Pensatori greci* II (Firenze 1950), p. 68.

² W. JAEGER, *Paideia* III (1947, 1955²), tr. it. di A. SETTI (Firenze 1959, 1970) p. 43.

³ Mi limito a citare W.H.S. JONES, *Philosophy and Medicine in Ancient Greece* (Baltimore 1946); F. KUDLIEN, *Der Beginn*

¹⁷ W. JAEGER, *Diokles von Karystos. Die griechische Medizin und die Schule des Aristoteles* (Berlin 1938).

¹⁸ Ricordo il principio fondamentale che l'afinità di filosofia e medicina ha come conseguenza una simiglianza di metodo terapeutico (Chrys. III fr. 471): ἡ αἰκνείότης (= c. τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς ἰατρικῆς) παραστήσει ... καὶ τὴν τῶν θεραπειῶν ὁμοιότητα.

¹⁹ Ricordo Cic., *Tusc.* IV 23 (= *SVF* III 424): 'nimium operae consumitur a Stoicis, maxime a Chrysippo, dum morbis corporum comparatur morborum animi similitudo'.

²⁰ Cf. M. POHLENZ, *Die Stoa* I (1959), tr. it. (Firenze 1967), pp. 284-309.

²¹ Stobeo, *ecl.* II 40.

²² K. v. FRITZ, *Philon*, *RE* XIX 2 (1938), 2540-2542.

²³ E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* (1936), I (Firenze 1973²), p. 123 ss., II, p. 236 ss. Cf. anche R. MONDOLFO, *La comprensione del soggetto umano nella antichità classica* (Buenos Aires 1955), Firenze 1958, pp. 503-512, sp. p. 508.

²⁴ BIGNONE, *L'Aristotele perduto* I, p. 98 ss. Il merito di aver posto in rilievo la interiorità della filosofia epicurea è riconosciuto al Bignone anche da B. FARRINGTON, *Che cosa ha detto 'veramente' Epicuro* (Roma 1967), p. 139. Acutamente poi scrive il Farrington (p. 5): 'Cercar di fare una storia dell'epicureismo senza far riferimento a Platone e ad Aristotele sarebbe altrettanto vano che scrivere una storia del metodismo senza far riferimento alla Chiesa Anglicana'.

²⁵ P. RABOW, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike* (München 1954), p. 130.

²⁶ RABOW, *Seelenführung*, p. 130. Cf. p. 112 ss., 333-338.

²⁷ A.J. FESTUGIÈRE, *Epicuro e i suoi dei* (1946), tr. it. (Brescia 1952) sp. p. 77 n. 44, p. 84 ss.

²⁸ W. SCHMID, *Epikur*, *RAC* V (1961), pp. 740-746.

²⁹ Contro DE WITT, cf. SCHMID, « *Gnomon* » 1955, p. 429.

³⁰ Cf. S. SUDHAUS, *Epikur als Beichtvater* in « *Archiv für Religionswissenschaft* » XIV (1911), p. 647 s. Sul fondamento dei fr.

dal Jaeger nel suo volume su Diocle di Caristo,¹⁷ se per lo stoicismo — a partire dal *Therapeutikos* di Crisippo¹⁸ — il Pohlenz ha fornito una sintesi completa sul problema preminente della salute dell'anima¹⁹ e della cura delle malattie dell'anima,²⁰ se la teorizzazione del rapporto medico-filosofo in Filone di Larissa²¹ è stato studiato da v. Fritz,²² per la scuola di Epicuro c'è ancora da determinare ed approfondire il ruolo della medicina nella dottrina etica. È una ricerca che deve essere fondata specialmente sui testi filodemei, ma non può prescindere da Epicuro, a cui il Bignone attribuì il ruolo di 'direttore di coscienze',²³ di chi per primo concentrò 'tutta l'educazione filosofica' 'nell'intimo foco dell'uomo interiore, nell'ascesi di perfezione spirituale del saggio'²⁴ e a cui il Rabow riconobbe di essere il 'primo europeo che ha sviluppato la psicagogia attraverso metodici atti di presa di coscienza dall'esercizio d'imparare a memoria e l'ha esercitata nella sua comunità'.²⁵

Il Rabow ha indicato nel *Giardino* di Epicuro il 'luogo storico dove dal metodo del semplice imparare a memoria e dall'imprimere profondamente i singoli pensieri salutari germoglia il metodico esercizio di tali pensieri con la consapevolezza dell'efficacia morale di questo atto'.²⁶ Di Epicuro medico dell'anima, quasi socratico banditore della filosofia quale cura dell'anima, particolarmente sollecito della salvezza dei giovani discepoli, ha reso familiare l'immagine il Festugièr in alcune sue pagine, come di consueto, suggestive e penetranti.²⁷ Ma è merito di W. Schmid²⁸ aver trattato la filosofia etica di Epicuro come 'guida dell'anima' realizzata dalla *θεραπεία* e dall' *ἀσκησις*, non commisurabile tuttavia alla dottrina cristiana,²⁹ aver sottolineato il ruolo della cura dell'anima e della prassi della confessione — già segnalata dal Sudhaus in una preziosa noticina del 1911³⁰ — nella concezione della vita della comunità epicurea, e aver avvicinato agli atti di presa di coscienza additati dal Rabow 'l'operazione puramente riflessiva della rappresentazione viva' dei principali contenuti etici della dottrina epicurea.

È in questa prospettiva che mi accingo a indicare il ruolo della medicina nell'epicureismo. In realtà, non sono molti i luoghi del fondatore del Kepos in cui sorprendiamo a vario livello il contatto dell'etica con la medicina. Epicuro aveva, certo, presente Democrito (*ιατρική μὲν γὰρ ... σώματος νόσους ἀκνέεται, σοφίη δὲ ψυχὴν παθῶν ἀφαιρεῖται*)³¹ quando affermava:³² 'Vana è la parola di quel filosofo che non cura le passioni dell'uomo, perché come non è utile l'arte medica se non cura le malattie dei corpi, così neppure la filosofia è utile se non scaccia l'affezione dell'anima (ὥσπερ γὰρ ἱατρικῆς οὐδὲν ὄφελος εἰ μὴ τὰς νόσους τῶν σωμάτων θεραπεύει, οὕτως οὐδὲ φιλοσοφίας εἰ μὴ τὸ τῆς ψυχῆς ἐκβάλλει πάθος).

Tale rapporto fra *φιλοσοφία* e *ιατρική* diventava in Epicuro ancora più

49 e 50 dell'opera filodemea *Sulla libertà di parola* il Sudhaus afferma che Epicuro favoriva l'impulso dei deboli a confessarsi per ricevere aiuto spirituale e che nell'antico *κῆπος* era ammessa la 'fraterna delatio': se Apollonide non riusciva a confessarsi direttamente, provvedeva Polieno a denunciare gli errori dell'amico al maestro. Sulla leale confessione degli altrui errori al maestro in-

forma specialmente il fr. 52, su cui v. M. GIGANTE, « *CERC* » 2 (1972), p. 65. Sulla *Beichtpraxis* cf. W. SCHMID, « *Rh. Mus.* » 1957, pp. 301-314.

³¹ Democr. fr. 68 D-K.

³² Epic. fr. 221 Us. = 2 DIANO = 247 ARRICETTI³ (= Porphy., *Ad Marc.* 31); cf. SCHMID, l.c. 716.

specifico secondo la testimonianza di Diogene di Tarso:³³ le ἀρεταί si scelgono per conseguire la ἡδονή, come l'arte medica per conseguire la υἰεία.³⁴ Il piacere è la salute dell'anima ed è il fine supremo dell'etica epicurea. L'esempio della medicina, che ha per suo τέλος la υἰεία per il bene dell'uomo, è all'inizio dell'*Etica Nicomachea*:³⁵ ἰατρικῆς μὲν γὰρ υἰεία, ναυπηγικῆς δὲ πλοῖον, στρατηγικῆς δὲ νίκη, οἰκονομικῆς δὲ πλοῦτος.

Epicuro, che fu autore di un'opera *Sulle malattie e la morte*,³⁶ ben conosceva la natura delle malattie³⁷ e in documenti di altissima umanità affermò che le malattie del corpo non intaccano la gioia dell'anima nel ricordo del passato³⁸ né l'imperturbabilità della mente,³⁹ proclamava che la salute del corpo è il risultato di una dieta semplice e frugale⁴⁰ e che una ἀπλανὴς θεωρία dei desideri sa riportare ogni scelta e ogni rifiuto ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος υἰείαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, che è appunto il τέλος del viver beato.⁴²

L'assimilazione metaforica della terminologia medica è presente in due luoghi etici di Epicuro: all'inizio della *Epistola a Meneceo*:⁴³ 'Nessuno è troppo immaturo o troppo maturo πρὸς τὸ κατὰ ψυχὴν υἰαίνον' e in una *Massima*:⁴⁴ 'Bisogna che la lode da parte degli altri ci segua spontanea, ma che siamo noi a medicarci' cioè a curarci e guarirci: ἡμᾶς δὲ γενέσθαι περὶ τὴν ἡμῶν ἰατρούαν.

Il termine ἰατρούα, ignoto a Platone che una sola volta usa nello stesso senso ἰατρευσίς,⁴⁵ è adoperato nella medesima accezione traslata da Aristotele.⁴⁶ Ma in un'altra *Massima* υἰαίνειν senza la specificazione di ψυχὴ si riferisce alla salute dell'anima:⁴⁷ Epicuro come distingue un finto filosofare dal reale filosofare, così un'apparente sanità dal vero star bene, per ribadire che la vera salute può essere data all'uomo solo dalla autentica filosofia: οὐ προσποιεῖσθαι δεῖ φιλοσοφεῖν, ἀλλ' ὄντως φιλοσοφεῖν. οὐ γὰρ προσδεόμεθα τοῦ δοκεῖν υἰαίνειν, ἀλλὰ τοῦ κατ' ἀλήθειαν υἰαίνειν.

Se non vogliamo considerare qualche traccia medica nel linguaggio filosofico di Polistrato successore di Ermarco,⁴⁸ è nell'opera di Filodemo che possiamo abbastanza puntualmente sorprendere il rapporto della filosofia con la medicina. Tale rapporto è evidente, specialmente, in opere come *La libertà di parola*, che contiene gli insegnamenti del maestro Zenone felicemente definiti dal Rabbow⁴⁹ 'Kurse zur Heranbildung von Seelsorgern', o *L'ira*, in cui di alcune particolari affezioni dell'anima si discutono la sintomatologia e la terapia: la medicina permane un modello di scienza o di arte pratica negli esempi e nel linguaggio. Non è un caso però — pensiamo soprattutto al *Gorgia* — che nei libri *Della retorica* la terminologia di ascendenza medica vi si mostri assorbita con naturalezza⁵⁰ e, soprattutto, che alla medicina si faccia riferimento in una linea — diciamo ippocratica — che Filodemo però mutuava dalle scuole di Platone e di Aristotele. Filodemo svolge nella *Retorica* il concetto che la medicina è una τέχνη ο ἐπιστήμη στοχαστική, non πάγιος⁵¹ e che non procede oltre l'εὐλογον⁵² o l'εἰκός:⁵³ la medicina non è dissimile dall'arte nautica⁵⁴ e non sempre riesce a raggiungere il suo τέλος.⁵⁵ Il carattere non rigido né infal-

³³ Epic. fr. 52 ARRIGHETTI².

³⁴ Epic. fr. 259 ARRIGHETTI².

⁴⁰ Epic., *Ep. Men.* 131: τὸ συνεθίζειν οὖν ἐν ταῖς ἀπαιτείαις καὶ οὐ πολυτελεῖν διαίταις καὶ ὑγίαιας ἐστὶ συμπληρωτικόν...

⁴¹ Il Rabbow, *Seelenführung*, p. 337 pone insieme a tale locuzione διαλαμβάνειν, κατανόειν σφοδρῶς, καταγαπᾶν: tali termini designano l'imparare a memoria.

⁴² Epic., *Ep. Men.* 128.

⁴³ Epic., *Ep. Men.* 122.

⁴⁴ Epic., *SV* 64.

⁴⁵ Plat., *Resp.* 357 c.

⁴⁶ Arist. *EN* 1152 b 32: ἰατρούας ἐνεχεν. Riferito a ἐπιθυμία *Polit.* 1267 a 7, a ἀραρτία *ibid.* 1272 b 2. Cf. anche Plut., *De garrulitate* 510 c, *De cohib. ira* 453 c (ἵελαθ' ἡμῖν ὥσπερ ἰατρούαν τινὰ πᾶσι τοῦτο...).

⁴⁷ Epic., *SV* 54 (fr. 220 Us.).

⁴⁸ Polyst., *De contemptu* I b, II a, XV b.

⁴⁹ Rabbow, *Seelenführung*, p. 270.

⁵⁰ Philod., *Volumina Rhetorica* ed. Sudhaus, I, pp. 261, 264, 293, 307, 329, 345; II, pp. 9, 31, 150. Esempi di linguaggio medico trasposto in filosofico non mancano in altre opere di Filodemo: cf. *De lib. dic.* XII b 10 (καταναρκᾶσθαι, cf. Epic. *SV* 11 ναρκᾶν); *De mus.* p. 69 KEMKE: i φρήνοι non guariscono dal dolore (οὐδὲν ἰατρούειν τῆς λύπης), etc.

⁵¹ *Vol. Rh. Suppl.*, p. 12; cf. anche II, p. 82 (= I, p. 20). Si veda anche *Vol. Rh. Suppl.*, p. 14, 30. Per la distinzione fra ἐστηκυῖαι καὶ πάγιοι ἐπιστήμαι e αὶ οὐκ ἔχουσαι τὸ ἐστηκός ἀλλὰ τὸ στοχαστικόν, cf. *Suppl.* p. 35.

⁵² *Vol. Rh. Suppl.*, p. 27, cf. anche p. 28.

⁵³ *Vol. Rh.* I, p. 373.

⁵⁴ Oltre ai luoghi sopra citati, cf. anche *Vol. Rh.* II, p. 297. Per l'associazione del medico al pittore (*Vol. Rh.* II, p. 214; *Suppl.* p. 11) cf. Arist. *EN* 1180 b 34; per l'associazione del medico all'arciere (*Vol. Rh. Suppl.* p. 14), cf. Plat., *Hipp. min.* 375 b.

⁵⁵ *Vol. Rh. Suppl.*, p. 14. Anche in II, p. 120 leggiamo: ἰατρός οὐτ' ἀε[ί] τ[ολύχ]ει τοῦ τέλους οὐ[τε] ὥς | ἐ[πὶ] τὸ π[ολύ] τε[λ]ε[σ]σ[ε]σ[θ]αι (è mio supplemento; il Sudhaus congetturò τε[λ]ε[σ]σ[ε]σ[θ]αι).

³³ Su costui v. ARNIM, *RE* V 1 (1903), 776 s.

³⁴ Epic. fr. 504 Us. = p. 31 ARRIGHETTI² (= D.L. X 138). Cf. Cic., *De fin.* I 42 e M. GIUSTA, *I dossografi di Etica* I (Torino 1964), p. 134 s.

³⁵ Arist., *EN* 1094 a 8-10.

³⁶ Epic. fr. 18 ARRIGHETTI².

³⁷ Epic., *SV* IV: αἱ δὲ πολυχρόνιοι τῶν ἀρρωστικῶν πλεονάζον ἔχουσι τὸ ἡδόμενον ἐν τῇ σαρκὶ ἥπερ τὸ ἀλγοῦν.

⁵⁶ Hippocr., *De vet. med.* 9 (ed. KUEHLE-WEIN, p. 9 s.).

⁵⁷ Arist., *EN* 1096 a 31-34, 1104 a 3-10, 1106 b.

⁵⁸ Plat., *Polit.* 298 d.

⁵⁹ JAEGER, *Scripta Minora* II, p. 499.

⁶⁰ Cf. anche *Vol. Rh.* I, p. 373.

⁶¹ *Vol. Rh.* II, p. 269.

⁶² *Vol. Rh.* II, p. 266.

⁶³ *Vol. Rh.* I, p. 311 (= II, p. 38).

⁶⁴ Arist., *EN* 1104 a 12. Per il *Nachleben* del confronto, v. V. TANDOI, *Medicina e politica* (dall'*Epistola ad Octavianum* al *De republica*), in «Maia» XXIII (1971), pp. 193-208.

⁶⁵ Tuttavia la traduzione del MONDOLFO, *La comprensione* cit. p. 508, di *Περὶ παρρησίας Sulla confessione* è metastorica.

⁶⁶ Philod., *De lib. dic.* fr. 1.

⁶⁷ Philod., *De lib. dic.* fr. 67.

⁶⁸ Philod., *De lib. dic.* 43 e 79, 9-11 (ἀλλὰ συναθῶ[ς] τ[ὰς] ἀμαρ[τίας] ὑπολαμβάνειν).

⁶⁹ Epic. fr. 587 Us. = D.L. X 117: οὐκ ἂν ἐμποδίσαι πρὸς τὴν σοφίαν.

⁷⁰ Philod., *De ira* XIX 12 ss. WILKE.

⁷¹ ἀπρόβατος: è vox Philodemi. Ricorre solo una seconda volta con diversa accezione caratterizzata da λόγος in *De signis* VI 33; XXXV 2.

⁷² Cf. *De lib. dic.* fr. 79 OL. ἤ | δι' ἡμῶν ἢ δι' ἄλλου τῶν | σ[υ]σχολαζόντων θ[ε]-[ρ]απειῶν θ[ε]ναι.

⁷³ τῶν ἡπιωτάτων φαρμάκων: gli ἡπια φάρμακα sono già in Omero, *Il.* IV 218; XI 515.

⁷⁴ τὰ [θ]ηριώδη τῶν ἐλκῶν. L'accezione tecnica è sfuggita a VOOGIS-VAN KREVELEN, ma cf. Dioscor., *De mat. med.* II 108; Plut., *De superst.* 165 e.

⁷⁵ *De ira* IX 4. Cf. Plut., *De coh. ira* 453 e, 455 c e Sen., *De ira* III 10, 3.

⁷⁶ L'aggettivo si rinviene con [τ]ραχὴ in *De dis* I 15, 26 DIELS (le bestie non hanno un rimedio per l'inquietudine almeno fin quando non possono mutare la loro natura bestiale).

⁷⁷ *De lib. dic.* fr. 84, 8 ss. OL.

libile né preciso della medicina si trova unito alla simiglianza di arte medica e arte nautica già nella trattazione ippocratica *Dell'antica medicina*:⁵⁶ entrambi questi motivi furono sviluppati da Aristotele con particolare riferimento al *καίρως*⁵⁷ e Platone anche avvicina le due arti.⁵⁸ Il confronto fra politico e medico 'che corre attraverso tutta l'*Etica*' di Aristotele⁵⁹ si rinviene nel *Hypomnematicon* di Filodemo:⁶⁰ un oratore politico — secondo Filodemo — si concepisce in relazione all'esperienza di ciò che è utile alla città e della capacità di parlare come un medico in relazione all'esperienza di ciò che è nocivo o utile alla salute,⁶¹ ma il limite è evidente: nella retorica non è automaticamente compresa la conoscenza di ciò che giova o nuoce alla salute.⁶² Filodemo quando riporta il sillogismo comune al medico e al politico d'intendere ciò che non è manifesto per mezzo di ciò che è manifesto⁶³ si rifà ad un luogo dell'*Etica Nicomachea*.⁶⁴

Nell'opera *Sulla libertà di parola* — che è anteriore all'opera *Sull'ira* — la medicina — nella terminologia e nella funzione — concorre a creare ed a configurare in modo coerente la visione eticopedagogica della libertà di parola, quale tecnica volta alla franca individuazione degli errori o delle affezioni, degli ἀμαρτήματα o dei πάθη ed alla loro terapia per consentire ai giovani la guarigione e la salvezza, vale a dire il raggiungimento della serenità dell'anima. Sostanzialmente il filosofo educatore epicureo chiede anche alla medicina un modo di realizzare la benevolenza, l'εὐνοία verso i giovani, un'utile manifestazione della sua volontà di soccorrere tempestivamente e di salvare dall'inquietudine, dall'insofferenza o dalle colpe l'anima giovanile, facilmente esposta alle insidie della immaturità o tenacemente chiusa in una sorta di caparbia alienazione. Nella visione eticopedagogica, quale Filodemo sviluppa nell'opera *Sulla libertà di parola* nell'orma delle lezioni di Zenone Sidonio e dell'insegnamento di Epicuro e dei καθηγημόνες, non vi sono errori o colpe di cui non si possa guarire ed è possibile conseguire il progresso sul fondamento del reciproco e benevolo aiuto: l'allievo si confessa⁶⁵ ed il maestro non lesina il suo συναίσθανεσθαι.⁶⁶ la sua συνεῖδησις⁶⁷ e, soprattutto, la sua συμπάθεια.⁶⁸ Nella dottrina e nella scuola epicurea non esistono ἀπρόβατοι come non esistono ἀθεράπευτοι, perché non v'è errore o passione che possa impedire la via alla sapienza.⁶⁹ Nel trattato *Sull'ira* leggiamo: ⁷⁰ 'necessariamente quanti sono arsi dall'ira non riescono a progredire (ἀπρόβατους ... γίνεσθαι)⁷¹ perché non sopportano maestri e compagni di scuola⁷² che li riprendano e li emendino (ἂν ἐπιτιμῶσι καὶ διορθώσιν) ... né ammettono di partecipare alla comune ricerca del bene.' L'incomunicabilità di tali individui è resa da Filodemo con un paragone medico: 'come le ulcere maligne non sopportano le applicazioni di farmaci lenitivi':⁷³ è notevole l'accezione tecnica di θηριώδης 'maligno'⁷⁴ e bisogna pur ricordare che in un altro luogo⁷⁵ Filodemo paragona gli irati agli epilettici. Come nell'*Ira* troviamo gli ἀπρόβατοι, nella *Libertà di parola* troviamo gli ἀθεράπευτοι:⁷⁶ alcuni giovani non sono sottoposti a visita o esame oppure si presentano non suscettivi di cura, ἀθεράπευτοι appunto, almeno finché non sia avvenuta una prognosi che sia una plausibile individuazione del male:⁷⁷ καὶ τῶν | ἄλλων | δὲ γινομένου τινὸς ἀ[ν]εφοδεύτου πρότερον ἢ παρεθέντος ἀθεράπευτου, μετὰ ταῦτ' ἐπε[ι]δὰ[ν] γυνωσθ[ε]ν[τ]ι προνοίας γε[νομένης] ε[ὐ]λόγως ... Come l'hapax ἀνεφόδευτος — che certamente non può valere 'nullius consilii expers' come spiegano Voogis e van Krevelen,

ma deve significare 'undetected, unexamined'⁷⁸ — richiama il fr. 36 καὶ τὸ δ[ι]τ' ἀλλ' ἀλήλων σώ(ι)ζεσθαι πρὸς εὐφορ(ι)αν⁷⁹ καὶ | μεγάλην εὖνοιαν ἐφόδιον ἡγουμένους — così ἀθεράπευτος si riferisce a persona,⁸⁰ non a 'errore'⁸¹ ed il termine πρόνοια non equivale al generico 'cura',⁸² ma è termine medico equivalente a πρόγνωσης.⁸³ Sul valore tecnico di εὐλόγως che pone la πρρησία e la ἱατρική sul medesimo piano delle τέχνη· στοχαστικά· non val la pena di insistere.⁸⁴ Nel fr. 39 leggiamo che l'acquisto dei beni dipende dall'affidarsi ai maestri quasi dal gettarsi nelle loro mani,⁸⁵ e commettere loro la cura dell'anima,⁸⁶ come la cura del corpo non è possibile ottenerla da sé senza ricorrere ai medici.⁸⁷ La terapia rappresentata in Filodemo è duplice: è medica o chirurgica. Essa attua la norma ippocratica: 'L'arte del medico consiste nell'estromettere l'elemento che arreca dolore, nel risanare l'uomo togliendo quello per cui soffre'⁸⁸ e possiamo sintetizzarla nella formula euripidea τομαὶ ἢ ποτὰ φάρμακα⁸⁹ o platonica φάρμακα καὶ ἱατρικὰ ὄργανα⁹⁰ oppure φάρμακά τε καὶ τομαί.⁹¹ In primo luogo viene il metodo purgativo, di cui non va dimenticato un originario effetto magico.⁹² Secondo l'autore dell'*Antica medicina*, molti mali derivano dalla pienezza (πλήρωσις) o dalla vuotezza (κένωσις).⁹³ Platone riprese questi due termini nel *Filebo*,⁹⁴ ma soprattutto nel *Sofista*,⁹⁵ dando un saggio efficace della sua capacità traspositiva, raffigurò la confutazione (ἐλεγχος) come la più grande, la principale purificazione (κάθαρσις): i purificatori dell'anima (οἱ καθιέροντες) la pensano come i medici del corpo (οἱ περὶ τὰ σώματα ἱατροί): come un corpo non può godere di un cibo offertogli (τῆς προσφερομένης τροφῆς) se prima non sono eliminati gli impedimenti interni (τὰ ἐμποδίζοντα ἐντός), così l'anima non potrà avere giovamento dalle cognizioni offertele (τῶν προσφερομένων μαθημάτων ὄνησις) se prima non si confuti e non si riduca alla vergogna il confutato e lo si liberi dalle opinioni che gli impediscano di apprendere e lo si lasci risultare purificato (καθαρός) in grado di sapere solo ciò che sa e nulla più. Filodemo accenna alla καθαρσις nel fr. 46: essa è la purificazione degli errori del giovane non meno del maestro: il maestro non può odiare chi commette errori non disperati, perché egli sa che non è perfetto — anche egli può aver bisogno di καθαρσις — e ricorda che tutti son soliti errare.⁹⁶ Il sapiente epicureo, che è puro (καθαρεύων), ama, è superiore e sa curare (γινώσκων θεραπεύειν),⁹⁷ allora smetterà di esercitare il suo metodo stocastico, che non esclude il morso, fino a quando possa far risultare purificati e puri i giovani a lui affidati (μέχρι ἂν καθαρεύοντας ἐπιδείξωμεν | αὐτο[ύς]).⁹⁸ Ed ecco ora come il medico filodemeo attua il metodo purgativo: la sua diagnosi⁹⁹ non può considerarsi assolutamente sicura, in quanto è fondata su sintomi non certi, ma plausibili;¹⁰⁰ in base a tali 'segni' egli suppone (ὑπολαμβάνω) che il paziente abbia bisogno di una purga (κένωμα);¹⁰¹ qualora la diagnosi sia errata, un'altra volta non rinuncia a purgarlo,¹⁰² pur

ο[ὗ]ον ἐπι(ρ)ρίπτειν, non con l'Olivieri [τὰ ἐαυτῶν] | ὅ[λ]ον ἐπι(ρ)ρίπτειν, cf. PHILIPPSON, «Berl. Philol. Woch.» 1916, 684. Per l'accezione traslata ma ostile di ἐπιρρίπτω, cf. Aeschyl., *Prom.* 737 s.

⁸⁶ Cf. Plat., *Prot.* 313 a b.

⁸⁷ L. 12 s. μὴ τῶν ἱατρῶν ἐν ἅπασιν χρειαν. Cf. Plat., *Rep.* 373 d: ἱατρῶν ἐν χρειαις ἐσόμεθα.

⁸⁸ Hippocr., *De victu* I, c. 15.

⁸⁹ Eurip. fr. 403, 6 N.² V. anche fr. 1072.

⁹⁰ Plat., *Pol.* 298 c: χρή τοῖς φαρμάκοις ἡμᾶς καὶ τοῖς ἱατρικαῖς ὅργανοις πρὸς τοὺς κάμνοντας χρῆσθαι.

⁹¹ Plat., *Rep.* 407 d: φαρμάκοις τε καὶ τομαῖς τὰ νοσήματα ἐκβάλλοντα αὐτῶν, 406 d: τέκτων μὲν, ἦν δ' ἐγώ, κάμνων ἄξιοι παρὰ τοῦ ἱατροῦ φάρμακον πιὼν ἐξεμέσαι τὸ νόσημα, ἢ κάτω καθαροῖς ἢ καύσει ἢ τομῇ χρησάμενος ἀπηλλάχθαι. Cf. Isocr., *pax* 40 τὰς μὲν καύσεις καὶ τὰς τομάς τῶν ἱατρῶν. Nella divisione — attribuita a Platone — della ἱατρική le prime due delle cinque specie sono la φαρμακευτική e la χειρουργική (D.L. III 85).

⁹² Cf. LANATA, op. cit., p. 53 s.

⁹³ Hippocr., *De vet. med.* 14, 15.

⁹⁴ Plat., *Phileb.* 35 a-e. Nel *Simposio* (186 c) rinveniamo πλησμονή καὶ κένωσις.

⁹⁵ Plat., *Soph.* 230 c d.

⁹⁶ L. 10 s. πάντες ἀμαρτάνειν εἰώθασιν. Ricordo solo Menandro fr. 432 K.-T: ἀνθρωπος ὦν ἡμαρτον· οὐ θαυμαστός.

⁹⁷ *De lib. dic.* fr. 44, 6 ss. OL.

⁹⁸ *De lib. dic.* fr. 16 OL.

⁹⁹ Fr. 63, 8 OL. Il significato medico di σημειωσις è assicurato da Galen. 19. 394.

¹⁰⁰ Fr. 63, 5 διὰ σημείων εὐλόγων: per il significato medico di σημεῖον, cf. Hipp., *Morb.* 3.6.15, Galen. I 313, 18(2). 306.

¹⁰¹ Fr. 63, 6 s. προσδεῖσθαι τουτονὶ τινα | κενώματος. Il termine κένωμα — che nel *De signis* XXXVI 1 (τὸ διὰ κενωμάτων) vale 'spazio vuoto' — qui significa 'purga' (Dioscor., *De mat. med.* 5, 11; Plut., *De Iside et Osiride* 381 c).

¹⁰² Fr. 63, 9 κενῶσαι: per tale verbo — contrario è πληροῦν — cf. Hipp., *Aph.* 2, 51; Galen. 4. 709.

⁷⁸ Così correttamente nel GEL.

⁷⁹ A mio parere, tale termine non vale né 'contentment' come spiega il GEL né 'commoditas' come interpretano VOOJIS-VAN KREVELLEN, bensì 'forza di sopportare facilmente' come in Ippocrate, *Fract.* 35.

⁸⁰ Cf. D. H. III 22.

⁸¹ Così nel GEL.

⁸² Così VOOJIS-VAN KREVELLEN.

⁸³ Hippocr. ap. Gal. 18(2). 8.

⁸⁴ Rimando a *Ricerche Filodemeae* (Napoli 1969), pp. 46-54.

⁸⁵ Alla l. 4 s. è forse da supplire [ἐαυτοῦς] |

¹⁰³ Cf. Galen. 10. 358.

¹⁰⁴ *De lib. dic.* fr. 64, 5 ss.: καὶ γὰρ ἰατροὺς ἐ[π[ι] τῆς αὐτῆς νόσου διὰ κλυσ[ι]τῆ[ρος] οὐδὲν περὶ αὐτῆς, πάλ[ι] κ[ε] νοῖ.

¹⁰⁵ *De lib. dic.* fr. 57. Cf. Galen. 18(2). 851. I termini σημεῖον e σημεῖωσις sono tipici della logica epicurea per cui rimando al *De signis* di Filodemo.

¹⁰⁶ *De lib. dic.* fr. 65, 8 s.

¹⁰⁷ Galen. XVI, p. 254 K.: ἀκμαζουσῶν τῶν νόσων. Cf. anche Plut., *De cohib. ira* 453 e: πρὸς ἀκμάζοντα τὰ πάθη.

¹⁰⁸ Un recente sguardo d'assieme sullo scetticismo è la voce *Pyrrhon* di K. v. FRITZ, *RE* XXIV (1963), 89-106.

¹⁰⁹ A. BARIGAZZI, *Épicure et le scepticisme*, in *Actes VIII^e Congrès Ass. G. Budé*, Paris 1969, pp. 286-293.

¹¹⁰ Cf. G.A. FERRARI, *Due fonti sullo scetticismo antico*, « Studi it. Fil. Class. » XL (1968), pp. 200-224, sp. p. 204 ss., 210 e n. 2.

¹¹¹ D.L. IX 76: κατ' ἴσον τοῖς καθαρτικοῖς, ἃ τὴν ὕλην προεκκρίναντα καὶ αὐτὰ ὑπεκκρίνεται καὶ ἐξαπόλλυται. Cf. Sext. Emp., *Hyp. Pyrrh.* I 206: ἅντις τῶν σκεπτικῶν φωναὶ ποσὸν εἶναι ἐκ τῶν αὐτῶν ὡς ἐκ τῶν αὐτῶν, ὅτι γὰρ αὐτὰ ποσὸν τὸ πρὸς τὴν ἐστὶν ἐν τῇσι, ἐπ' ἐνὶ τῶν δ' εἰσὶ κοινότητες ἀκίνητοι, τὰ φαινόμενα παρέστησι, | καθάπερ τινὰ τῶν θανάσιμων καὶ καθαρ[ι]κ[ῶν] καὶ τὰς [ἀ]λλας | ἐχόντων δυνάμεις. ¹¹³

¹¹² Ap. Euseb., *P.E.* XIV 21-22. In Sesto Empirico, *Adv. Dogm.* II 480, è il κατὰ τῆς ἀποδείξεως λόγος ad essere paragonato ai καθαρτικῶς.

¹¹³ Philod., *De signis* XXV 34 ss. DE LACY.

¹¹⁴ Per l'assenzio, cf. Hippocr., *Morb.* 3.11; *Mul.* 1.74.

¹¹⁵ Philod., *De lib. dic.* II a.

¹¹⁶ Philod., *De lib. dic.* I a.

¹¹⁷ Philod., *De lib. dic.* II b 3-7.

¹¹⁸ Aristo Chius fr. 383 (*SVF* I, p. 88): ἐκ τῶν Ἀρίστωνος Ὁμοιωμάτων. Ὁμοιον ἄψινθίου τὸ δριμύ καὶ λόγου παρρησίαν ἐκκρίνεται.

¹¹⁹ Philod., *De ira* XLIV 15-21.

¹²⁰ Oltre ad aver presente Plat., *Lg.* 659 e, come suggerisce A. ERNOUT, *Lucrèce. De la*

oppresso da altra malattia. In un altro caso, nella medesima malattia lo svuotamento del corpo, se non è ottenuto dal medico col clistere,¹⁰³ deve essere di nuovo sperimentato con un purgante.¹⁰⁴ Il medico, che così non rinuncia a sperimentare i modi pur di ottenere la purificazione del corpo, diviene il modello del sapiente educatore che non rinuncia, in ogni caso, all'esercizio della *parrhesia* finché non ha ottenuto la purificazione dell'anima. Naturalmente Filodemo dona al sapiente epicureo qualche termine medico come σημεῖοῦσθαι,¹⁰⁵ 'diagnosticare'; anche qualche stilema come τοῦ πάθους ἀκμάζοντος¹⁰⁶ — si tratta dell'affezione di un allievo — è modellato su analoghe espressioni mediche come ἀκμαζουσῶν τῶν νόσων.¹⁰⁷

Ma l'operazione purgativa ci riporta anche agli Scettici, il cui rapporto con la medicina empirica è noto,¹⁰⁸ mentre è meno indagato o meno indagabile il problema dei loro rapporti con gli epicurei, riproposto recentemente dal Barigazzi.¹⁰⁹ Fatto è che è un *topos* del tardo scetticismo¹¹⁰ il confronto di κερφάλαια con τὰ καθαρτικὰ φάρμακα: dall'affermazione tramandata da Diogene Laerzio che un giudizio si contrappone ad altri giudizi e, distruggendoli, a sua volta è eliminato e si annulla, come i purganti che dopo aver eliminato dal corpo la materia sono a loro volta eliminati ed annullati¹¹¹ alla polemica di Aristotele¹¹² contro 'la più stupida affermazione' che il λόγος dell'universale inconoscibilità sia paragonabile ai καθαρτικὰ φάρμακα che, insieme con i περιττώματα, eliminano se stessi. Nello scritto logico di Filodemo *Dei signis*, quando viene esposta la tesi di Bromio, ricorre il confronto con i purganti assimilati a veleni mortali ed altri farmaci potenti, suscitato dalle simiglianze costanti fra alcuni fenomeni: ὅτι γὰρ αὐτὰ ποσὸν τὸ πρὸς τὴν ἐστὶν ἐν τῇσι, ἐπ' ἐνὶ τῶν δ' εἰσὶ κοινότητες ἀκίνητοι, τὰ φαινόμενα παρέστησι, | καθάπερ τινὰ τῶν θανάσιμων καὶ καθαρ[ι]κ[ῶν] καὶ τὰς [ἀ]λλας | ἐχόντων δυνάμεις.¹¹³

Ritengo probabile che tale punto di contatto possa contribuire a chiarire il carattere contaminato del tardo epicureismo: una contaminazione suggerita dall'esigenza di porre su un piano di maggiore fruibilità e di concorrenza con gli altri sistemi di filosofia ellenistica la dottrina epicurea.

Ma nell'opera *Sulla libertà di parola* vi sono altri farmaci, oltre i purganti. In primo luogo, l'assenzio.¹¹⁴ Il sapiente educatore di solito non schernisce né insulta, non è stizzoso né aspro né amaro.¹¹⁵ Tale sua διάθεσις ἀστεία¹¹⁶ — ricordo che διάθεσις è anche termine medico — l'educatore esercita con estrema disponibilità. Ma vi sono circostanze in cui il sapiente tollera, suo malgrado, l'atteggiamento contrario improntato ad amarezza come l'assenzio: φανερόν γὰρ ὅτι τὸ μὲν ὑπερῆδώς πράττει, τὸ δ' ὡς | ἀηδὼς ὑπομένει καὶ καθάπερ ἀψίνθητον.¹¹⁷ È certamente sintomatico che Aristone di Chio stabilì una simiglianza tra l'asprezza dell'assenzio e la libertà di parola.¹¹⁸ Si può ammettere un carattere topico del confronto che ritorna nell'opera *Sull'ira*:¹¹⁹ il sapiente irato se talvolta punisce non prova godimento o gioia, concepisce bensì ed attua la punizione come una necessità estrema, ma spiacevolissima come bere l'assenzio o subire un taglio: ἀλλ' ὡς πρὸς | ἀναγκαιότατον, ἀηδέστατον δὲ παρσύνεται καθάπερ ἐπὶ πόσιν ἀψινθίου καὶ τομήν. Lucrezio forse conosceva questi passi filodemei¹²⁰ quando trasponeva nell'amaro infuso dell'assenzio la dottrina epicurea, avversata dal popolo perché dura e non praticata, e bagnava la sua esposizione col liquido miele, la dolce grazia delle Muse, evocando,

egli poeta magico non meno che psicagogo¹²¹ e psicoterapeuta,¹²² i medici che cospargendo di molle e biondo miele gli orli della tazza ingannano i giovani pazienti, che così bevono l'assenzio tanto amaro quanto salutare:¹²³

sed veluti pueris absinthia taetra medentes
cum dare conantur, prius oras pocula circum
contingunt mellis dulci flavoque liquore.

Un altro farmaco altrettanto amaro¹²⁴ quanto l'assenzio, ricordato da Filodemo nella *Libertà di parola*, è l'elloboro di ascendenza ippocratica, emetico o purgante:¹²⁵ πίνοντα; ἐλλέβορον.¹²⁶

D'altra parte, come in Platone¹²⁷ i medici cercano di dare agli ammalati e ai deboli il nutrimento utile (τὴν χρηστὴν τροφήν) con cibi e bevande dolci e fanno sentire di sgradito sapore il nutrimento dannoso perché desiderino il primo e si abituino rettamente a odiare l'altro (ἵνα τὴν μὲν ἀσπάζωνται, τὴν δὲ μισεῖν ὀρθῶς ἐθίζωνται), così in Filodemo¹²⁸ leggiamo: 'Sputa fuori, o giovane, imperturbabilmente come cibo dallo strano sapore (tutto ciò che è estraneo alla nostra dottrina)': ὦ παῖ, καθάπερ τροφῇν | ἀλλοτριούσαν¹²⁹ ἔ[κ]πτ[υε]¹³⁰ | ἀταράχως. Il nutrimento che soccorre l'infermo dev'essere appropriato come il metodo educativo: πάσης τετευχότες | τροφῆς ἰδί[ας] καὶ βροθείας ...¹³¹

Nella *Libertà di parola* appare anche il medico-chirurgo che sostituisce ai farmaci il bisturi. Il bisturi è quasi la roncola dell'agricoltore che elimina le erbe dal campo, come Orazio le spine dall'anima.¹³² La situazione rappresentata da Filodemo nella col. XVIIa a me pare possa essere questa: talvolta i giovani si pungono eccessivamente nell'esercizio stesso della libertà di parola e il loro atteggiamento si rivela a loro stessi¹³³ erroneo. Allora dinanzi ai loro occhi si attua una mordace libertà di parola e presumono che non commetteranno più errori o non si accorgeranno di commetterne pur avendo errato molte volte: a tale punto critico essi chiamano il sapiente educatore perché ammonisca a non mordere e recida gli eccessi, come quando chiamano bravi medici¹³⁴ per una operazione chirurgica, perché con un colpo di bisturi guariscano gli ammalati. L'eccesso di *parrhesia* è come un bubbone o un tumore e il νοθετεῖν¹³⁵ è come una dissezione. Di solito la mordacità è un requisito della varia tecnica parresiastica del sapiente,¹³⁶ ma qui è esercitata dai giovani e diventa una malattia bisognosa di un intervento drastico: ἀλλ' ἔ[τ]αν τὴν δι' αἰθε[ρ]ιν αὐτ[ῶ]ν

nature, t. I (Paris 1946⁷), p. 64, n. 1. Ma forse bisogna supporre all'origine la medesima fonte di ps.-Plut., *De lib. ed.* 13 d: καὶ καθάπερ ἱατροὶ τὰ πικρὰ τῶν φαρμάκων τοῖς γλυκέσι χυμοῖς καταμιγνύντες τὴν τέρψιν ἐπὶ τὸ συμφέρον πάροδον εὔρον, οὕτω δεῖ τοὺς πατέρας τὴν τῶν ἐπιτιμημάτων ἀποτομίαν τῇ πραότητι μιγνύναι ...

¹²¹ Sulla funzione psicagogica del poema cf. ora P.H. SCHRIJVERS, *Horror ac divina voluptas. Études sur la poétique et la poésie de Lucrèce* (Amsterdam 1970), su cui v. O.R. BLOCH, « Gnomon » 1972, pp. 27-34.

¹²² Lucr. III 1053-1089: cf. Lukrez, *Ueber die Seele und den Tod*, lat. und deutsch in Prosa uebertragen v. G. SPRANDEL (Darmstadt 1963), pp. 98-101.

¹²³ Lucr., *De r. n.* I 936-938 = IV 11-13. Sono versi citati da Quintiliano, *Inst. or.* III 1, 5. Ma va tenuto presente tutto il contesto dove ritorna l'assenzio (v. 940 s. 'interea perpetet amarum / absinthii laticem'). Per il v. I 934, cf. J.M. SNYDER, *The Meaning of Musaeo contingens cuncta lepore*, « Class. World » 1973, pp. 330-334. Per il topos assenzio-miele, cf. *Comparatio Me-*

nandri et Philistionis I 228; II 104; III 34 (ed. S. JAEKEL, Lipsiae 1964).

¹²⁴ Cf. Catull. 99, 14 e *A.P.* V 28.

¹²⁵ Cf. Hippocr., *De victu* I 35, *Epid.* VII 45.

¹²⁶ Philod., *De lib. dic.*, p. 68 OL. Cf. Plut., *Quom. adul. ab amico internoscatur* 55 b, *De cohib. ira* 453 d e: οὐ γὰρ ὥς ἐλλέβορον, οἶμαι, δεῖ φεραπέουσιντα συνεκφέρεισθαι τῷ νοσήματι τὸν λόγον, ἀλλ' ἐμμένοντα τῇ ψυχῇ συνέχειν τὰς κρίσεις καὶ φυλάσσειν. V. anche Hor., *sat.* II 3, 82; *epist.* II 2, 137 col comm. di KIESSLING-HEINZE (ed. di E. BURCK, Berlin 1957).

¹²⁷ Plat., *Lg.* 659e-660a.

¹²⁸ Philod., *De lib. dic.* fr. 18, 1-3.

¹²⁹ Cf. Philod., *De ira* XLII 2 s. προσαλλο-τρ[ι]ούται μὲν ἀκρωσὶ καὶ μισεί.

¹³⁰ Cf. Plut., *De Alex. M. fortuna* 328 c ὥσπερ χαλινὸν τὸν λόγον ἐκπέουσιντες.

¹³¹ Philod., *De lib. dic.* fr. 18, 4-5. Cf. il nesso τροφή τε καὶ παιδεία in Pla., *Alc.* I 122 b e τροφή καὶ ἐπιτευδήματα in Arisi., *EN* 1179b 34, 1180a 26.

¹³² Cf. I. BORZSÁK, *Spinas evellere* (Hor., *Epist.* I 14, 4 f.) in « Acta Classica Univ. Debrecen » VII (1971), pp. 55-62; E. MARÓTI, *Spinas runcare* (Zur Verwandtschaft des horazischen 'spinas evellere'), in « Acta Antiqua Acad. Scient. Hungaricae » XX (1972), pp. 53-66.

¹³³ Alla l. 2 scrivo αὐτ[ῶ]ν, non αὐτ[ῶ]ν con l'Olivieri.

¹³⁴ L. 5: σοφοὺς ἱατρούς: cf. Plat., *Theaet.* 167b (τοὺς σοφοὺς ... κατὰ μὲν σώματα ἱατροὺς λέγω). Per σοφὸς ἱατρός (Soph., *Al.* 581, cf. N.E. COLLINGE, *Medical Terms and Clinical Attitudes in the Tragedians*, « BICS » 9 [1962], pp. 43-55), cf. Plat. *Euthyd.* 280a (opposto a ἀμαθής), *Lg.* 761d. Cf. anche *De lib. dic.*, p. 67 OL. (ἄκροι ἱατροί) e Plat., *Rep.* 405a (τὸ δεῖσθαι ἱατρῶν καὶ δικαστῶν ἄκρων) e *Charm.* 156 bc (ἀγαθοὶ ἱατροί).

¹³⁵ Per il ruolo della νοθετήσις nella concezione epicurea della *parrhesia*, cf. M. GIGANTE, *Ricerche Filodemee*, pp. 55-57.

¹³⁶ Cf. *De lib. dic.* fr. 16, 2 s., VIII b 11 e XXII a 7. Per δηκτικόν, cf. anche *De ira* XXXVIII 7. Cf. Plut., *Quomodo adulator ab amico internoscatur* 55 b (λόγος δῆκτης).

¹³⁷ Termine tecnico per 'dissezione' come in Galen. 4.664. È equivalente a τομή, per cui la distinzione esegetica che è nel GEL è forse superflua. Significato tecnico ha anche διατρέω in Philod., *De signis* I 36, XXXI 4.

¹³⁸ Per la forma, cf. CROENERT, *Memoria Graeca Herculensis*, p. 95. Il termine σμιλίων — diminutivo di σμίλη, come scalpellum (Cic.) o scalpellus (Celso) di scalprum — qui ha il significato di strumento chirurgico (ιατρικὸν σμιλίων in Plut., *Quomodo adulator ab amico internoscatur* 60a) come in Dioscoride, *Eup.* 1.44 e Sesto Empirico, *Adv. Math.* 9. 207.

¹³⁹ Il δηκτικὸν τῆς παρρησίας non è sostanzialmente diverso dalla πικρὰ παρρησία, prossima alla λοιδορία, cf. *De lib. dic.* fr. 60.

¹⁴⁰ L'interpretazione da me proposta del luogo è confermata da XXI b 5 ss. τὸ συνεωτέρους καλῆσθαι καὶ σοφοὺς τοὺς νοῦ[θ]ετοῦντας πρὸς τὸ μὴ δάκναι[σθαι].

¹⁴¹ Per i farmaci drastici o forti e farmaci deboli, cf. Galen., *compos. medicam.* 2, p. 590 KÜHN.

¹⁴² *De lib. dic.* fr. 45.

¹⁴³ *De lib. dic.* V a 7-10.

¹⁴⁴ *De lib. dic.* fr. 69, 4 ss. OL.

¹⁴⁵ Plat., *Resp.* 342 d.

¹⁴⁶ Arist., *EN* 1105 b 12-18.

¹⁴⁷ Philod., *De ira* IV, ed. WILKE.

¹⁴⁸ Philod., *De ira* V.

¹⁴⁹ Philod., *De ira* VI. Per il tema 'cura dell'ira' nell'antichità rimando a H. RINGELTAUPE, *Quaestiones ad veterum philosophorum de affectibus doctrinam pertinentes*, Diss. Göttingae 1913; P. RABOW, *Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung auf ihre Quellen untersucht*, I. *Die Therapie des Zorns* (Berlin 1914); H.G. INGENKAMP, *Plutarch's Schriften über die Heilung der Seele* (Hypomnemata, 34), Göttingen 1971.

¹⁵⁰ Philod., *De lib. dic.* fr. 40. Cf. anche SCHMID, l.c. 746-750.

¹⁵¹ Epic. fr. 521 Us. (D.L. X 120 b); Philod., *De lib. dic.* fr. 77 OL. Cf. anche Plut., *De mor. virt.* 449 d.

¹⁵² Cf. Plut., *De mor. virt.* 452 c; *SVF* fr. III 411.

¹⁵³ Plut., *De mor. virt.* 451 c.

[ἀμ]αρτωλὸν ἐπιβ[λέπ]ωσι, | [ἐ]άκνονται. * καὶ [κ]αθάπερ | σ[οφ]οὺς ἰατροὺς ἐπὶ διαίρε[σιν] ¹³⁷ παρακαλοῦντες ὅταν | δῶσι τὸ ζμίλιον ¹³⁸ νο[σ]οῦσιν, οὕτως ὅταν <τ>ο[ύ]τ[οις] τὸ | δηκτικὸν ἐν ὄμματι γέ[ν]ηται τῆς παρρησίας ¹³⁹ καὶ | νομίζουσιν οὐθὲν ἀμάρτη[μα] ποιήσιν, ἢ λήσεσθαι καὶ | πολλακ[τ]ίς ἡμαρτηκότας, | παρακαλοῦσι νο[σ]θετεῖν. ¹⁴⁰

Il logos dell'educatore è simile ad un farmaco ¹⁴¹ o ad uno strumento chirurgico. L'educatore epicureo, che proprio in quanto è un ammonitore fiducioso, si muove nell'orma dei fondatori della dottrina obbedendo ad Epicuro, ¹⁴² non imita però solo e lungamente i suoi predecessori, ¹⁴³ ma i medici che curano anche colui che in base a probabili indizi è ritenuto non poter essere liberato dalla malattia: ¹⁴⁴ μιμούμενός τε | τοὺς καὶ τὸν εὐλόγως | νομιζόμενον οὐκ ἀπαλ[ι]αγήσεσθαι τοῦ νοσήμα[τος] θεραπεύοντας ἰατρούς.

Come aveva detto Platone, il vero medico ha per scopo la salute del corpo, ¹⁴⁵ e, come aveva detto Aristotele, gli ammalati che non eseguono la cura prescritta non avranno mai il corpo sano, come coloro che filosofano male non guariranno mai dalle malattie dell'anima. ¹⁴⁶ Anche nell'*Ira* Filodemo paragona le malattie del corpo a quelle dell'anima: poiché non sempre i mali sono noti agli ammalati che perciò li trascurano, il medico li pone dinanzi ai loro occhi e li rende solleciti alla terapia; ¹⁴⁷ così anche i mali connessi con le malattie dell'anima sono spesso ignorati ed anche i filosofi, come i medici, devono rimproverare. ¹⁴⁸ Ma come solo coloro che sanno soccorrere sulla base di plausibili indizi possono allontanare i mali fisici, così anche solo i filosofi sanno liberare l'anima dalle affezioni, come l'ira, dovute a false opinioni. ¹⁴⁹ Nella concezione epicurea il giovane affida la terapia degli errori all'ammonimento del sapiente concepito quale autentico 'salvatore', unico guaritore. ¹⁵⁰ Contro gli stoici, gli epicurei non ammettono che tutti gli errori sono eguali, ¹⁵¹ ma come gli stoici ammettono che l'ammonimento e il rimprovero producono pentimento e vergogna ¹⁵² e che un'affezione dell'anima ha bisogno di θεραπεία καὶ παιδαγωγία. ¹⁵³ Il sapiente epicureo libera l'anima dalle passioni ¹⁵⁴ e tale è il valore del modello medico che il sapiente epicureo θεραπεύει, ¹⁵⁵ γινώσκει θεραπεύειν. ¹⁵⁶ Il sapiente epicureo sembra veramente interpretare il ruolo del libero medico rappresentato da Platone ¹⁵⁷ come curatore di uomini liberi: s'informa metodicamente, li istruisce, esorta e predispone al trattamento, dialoga con loro, fa discorsi prossimi alla filosofia, mette mano alla malattia fin nelle radici e risale ai principi generali del corpo umano: insomma non lo cura, ma quasi lo educa: οὐκ ἰατρεύει τὸν νοσοῦντα, ἀλλὰ σχεδὸν παιδεύει.

Concludo. Nella scuola epicurea che condensò nel *Quadruplici farmaco* trasmessoci, come è noto, nel *PHerc.* 1005 ¹⁵⁸ Filodemo, sulla scia del maestro Zenone, sviluppò la figura del maestro di sapienza, del filosofo educatore, che agiva secondo il modello del buon medico, precorrendo così Diogene che nel preludio della sua opera incisa in una stoà di Enoanda ¹⁵⁹ si annunzia come

¹⁵⁴ Philod., *De lib. dic.* fr. 66.

¹⁵⁵ *De lib. dic.* fr. 23, 5 s.; fr. 40, 79; XXI b 2.

¹⁵⁶ *De lib. dic.* fr. 44, 8-9.

¹⁵⁷ Plat., *Lg.* 857 d.

¹⁵⁸ Per il testo, cf. M. GIGANTE, *Ricerche Fi-*

lodemee, p. 144, n. 22. Un'altra Τετραπάρμακος è in Cic., *De fin.* I 19. 62.

¹⁵⁹ Cf. Diogenes Oenoandensis *Fragmenta* ed. C.W. CHILTON (Lipsiae 1967) fr. 2, col. III 1 ss.: ἡθελησάμεν ... βοηθεῖν ἡδὴ τοῖς ἐκ-συνκρίτοις, col. IV 4 ss.: οἱ πλείστοι καθάπερ ἐν λοιμῷ τῇ περὶ τῶν πραγμάτων ψευ-

soccorritore' non solo degli εὐσύνκριτοι — perché la maggior parte degli uomini è malata come durante una pestilenza di false opinioni ed il loro numero diventa sempre più grande perché si contagiano il morbo come le pecore — ma anche di coloro che non sono ancora nati, ma saranno egualmente suoi: i βοηθήματα τοῦ συγγράμματος sono i τῆς σωτηρίας φάρμακα nella totalità delle specie.¹⁶⁰ Né manca il tocco finale per cui Diogene appare quasi il chirurgo che recide i dolori innaturali e riduce a proporzione trascurabile i dolori naturali. L'epicureismo ha, come credo di aver mostrato, chiara presenza nella vicenda del processo del pensiero che nell'evo antico, pagano e cristiano,¹⁶¹ ha assimilato e reso feconda la molteplice metafora medica. Insigne mi è parso il posto che Filodemo occupa nella varia e fascinosa storia del tema *Philosophia medicans* da Platone¹⁶² a Persio,¹⁶³ a Seneca,¹⁶⁴ a Clemente Alessandrino¹⁶⁵ a Agostino¹⁶⁶ e Boezio.¹⁶⁷

Filodemo rinverdiva la figura di Epicuro 'salvatore', che viene a collocarsi fra il mitico medico Asclepio 'salvatore'¹⁶⁸ e il Cristo, 'vero archiatro, quasi un Ippocrate spirituale'.¹⁶⁹

δοδοξία νοσοῦσι κοινῶς ... col. IV 13-V 2: εἰκαιον [θ' ἐστὶ καὶ] τοῖς μ[εθ'] ἡ||μᾶς ἐσομένοις βοηθήσαι, col. V 8-VI 2: ἐπειδὴ οὖν εἰς πλείονας διαβέβηκε τὰ βοηθήματα τοῦ συγγράμματος, ἡθέλησα τῇ στοᾷ ταυτη καταχρησάμενος ἐν κοινῷ τὰ τῆς σωτηρίας προθεῖναι φάρμακα ... col. VI 7 ss. τῶν γε λυπῶν τὰς μὲν γε .. εἰς ἐξεκόψαμεν εἰς τέλειον. Linguaggio medico cogliamo anche nel fr. 28 col. II 2 ss. (πλανωμένων θεραπεία παθῶν). Per il commento a questi luoghi rinvio a Diogenes of Oenoanda, *The Fragments*. A Translation a. Commentary by C.W. CHILTON (London 1971).

¹⁶⁰ Per la connessione con la Τετραφάρμακος, cf. anche FESTUCIÈRE, *La doctrine du plaisir des premiers sages à Epicure* nel vol. *Études de philosophie grecque* (Paris 1971), p. 109.

¹⁶¹ Cf. A. OEPKE, ἰάομαι, ἰασις, ἰαμα, ἰα-τρος in KITTEL-FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. IV (Brescia 1968), 667-764; G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford 1968), p. 662. Per altro, mi limito a citare H. RAHNER, *Miti greci nell'interpretazione cristiana* (Bologna 1971), pp. 200-304.

¹⁶² Definito 'inventore della psicoterapia orale' da P. LAÍN ENTRALGO, *Die platonische Rationalisierung der Besprechung und die Erfindung der Psychotherapie durch das Wort*, in «Hermes» LXXXVI (1958), pp. 298-323. Per la concezione terapeutica della parola da Omero a Aristotele si veda dello stesso LAÍN ENTRALGO il vol. *The Therapy of the Word in Classical Antiquity* (New

Haven a. London 1970). Per il problema della parola dai pitagorici ad Aristotele sono sempre valide le ricerche di A. ROSTAGNI, *Scritti minori I* (Torino 1955), sp. pp. 135-161. Per i Socratici si v. ora L. ROSSETTI, *Therapeia in the Minor Socratics*, in «Thêta-Pi» III (1974), pp. 145-157.

¹⁶³ H. LACKENBACHER, *Persius und die Heilkunde*, in «Wiener Studien» 55 (1937), pp. 130-141.

¹⁶⁴ Cf. I. HADOT, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung* (Berlin 1969).

¹⁶⁵ Clemente Al., *Il Pedagogo* a c. di BOATTI (Torino 1953), pp. 4-9.

¹⁶⁶ Cf. J. COURTÈS, *Saint Augustin et la médecine*, in *Augustinus Magister*, Congrès Intern. Augustinien (Paris, 21-24 Sept. 1954), vol. I, pp. 43-51 e R. ARBESMANN, *Christ the Medicus humilis in St. Augustine*, in *Augustinus Magister*, vol. II, pp. 623-629 = (in redazione più ampia) *The Concept of 'Christus Medicus' in St. Augustine*, in «Traditio» X (1954), pp. 1-28.

¹⁶⁷ Cf. W. SCHMID, *Philosophisches und Medizinisches in der Consolatio des Boethius*, in *Festschrift B. Snell* (München 1956), pp. 113-144.

¹⁶⁸ *Orph. Hymn.* LXVII 8.

¹⁶⁹ Così è chiamato da san Girolamo, cf. A.S. PEASE, *Medical Allusions in the Works of St. Jerome*, in «Harvard Studies in Classical Philology» XXV (1914), p. 74 s. Memorabili sono le pagine sul 'Vangelo del Salvatore e della salute' di A. HARNACK, *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli* (Milano 1906, 1954³), pp. 75-95.