

Accio, Lucrezio e la psicologia di Epicuro : osservazioni su Trag. 296 R.3 (589 Dangel)

Autor(en): **Verde, Francesco**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische
Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité
classique = Rivista svizzera di filologia classica**

Band (Jahr): **74 (2017)**

Heft 2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-736908>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Accio, Lucrezio e la psicologia di Epicuro Osservazioni su *Trag.* 296 R.³ (589 Dangel)

Francesco Verde, Roma und Würzburg

Abstract: This paper focuses on a short verse of Accius' *Epigoni*, in which the distinction between *animus* and *anima* is drawn. I try to show that this text by Accius possibly influenced Lucretius' well-known Epicurean distinction between *animus* (the rational part of the soul) and *anima* (the irrational part of the soul) expounded in the *De rerum natura* Book 3 especially from the very terminological point of view.

1. Un verso degli *Epigoni* di Accio

Fatte salve le debite eccezioni, come già in parte anticipato da un passo degli *Academica* (Varro) di Cicerone (I 3, 10),¹ sovente accade che nell'ambito degli studi di storia della letteratura o di filosofia dell'antichità (ma naturalmente i casi potrebbero moltiplicarsi) vi sia un insistente pregiudizio nell'analisi di alcuni documenti: ciò conduce lo studioso di letteratura a non occuparsi di testi ritenuti genuinamente filosofici e lo studioso di filosofia antica a ignorare testimonianze significative considerate, però, appartenenti esclusivamente al dominio letterario.² Un esempio di ciò è ravvisabile nella scarsa considerazione che la critica (soprattutto di carattere storico-filosofico) ha mostrato nei riguardi del breve frammento (*Trag.* [VIII] 296 R.³; [II] 481 Franchella; [III] 589 Dangel) degli *Epigoni* di Accio (170–86 a.C. c.a.), una tragedia i cui contenuti l'autore latino riprendeva

1 *Quid enim causae est cur poëtas Latinos Graecis litteris eruditi legant, philosophos non legant? An quia delectat Ennius, Pacuvius, Attius, multi alii, qui non verba sed vim Graecorum expresserunt poëtarum? Quanto magis philosophi delectabunt, si, ut illi Aeschylum, Sophoclem, Euripidem, sic hi Platonem imitentur, Aristotelem, Theophrastum?*

2 Ciò vale, per limitarsi a un solo esempio, nel caso delle tragedie di Seneca; il dibattito è molto ricco, dunque rinvio esclusivamente agli studi più recenti: C. Wiener, 'Stoic Tragedy': A Contradiction in Terms?, in M. Garani/D. Konstan (eds.), *The Philosophizing Muse: The Influence of Greek Philosophy on Roman Poetry*, Newcastle upon Tyne 2014, pp. 187–217, F.-R. Chauvin, *Philosophical Tragedy?*, in G. Damschen/A. Heil/M. Waida (eds.), *Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*, Leiden/Boston 2014, pp. 653–669, C. Trinacty, *Senecan Tragedy*, in S. Bartsch/A. Schiesaro (eds.), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge 2015, pp. 29–40, spec. pp. 36–38, e, più in generale, C. Star, *Roman Tragedy and Philosophy*, in G. W. M. Harrison (ed.), *Brill's Companion to Roman Tragedy*, Leiden/Boston 2015, pp. 238–259, e S. Maso, *Teorie stoiche in Seneca tragico*, in F. Alesse/A. Fermani/S. Maso (a cura di), *Studi su ellenismo e filosofia romana*, Roma 2017, pp. 3–31. Per la segnalazione di altri studi importanti sul tema rinvio alla n. 1 della recensione di F. R. Berno del volume curato da M. Garani e D. Konstan, *The Philosophizing Muse*, cit., pubblicata su «Bryn Mawr Classical Review» 2015.12.08 (Link [7.08.2017]: <http://bmcr.brynmawr.edu/2015/2015-12-08.html#n1>).

dall'omonimo componimento di Sofocle,³ a tal punto che, in un contributo piuttosto recente, Antonio La Penna a ragione lamentava il fatto che «Il frammento di Accio è d'importanza molto notevole (che non mi pare abbastanza rilevata nei commenti a Lucrezio)».⁴ Lo scopo di questo articolo è, dunque, essenzialmente duplice: in prima istanza, richiamare l'attenzione sul frammento acciano per comprendere la probabile origine lessicale della nota distinzione lucreziana tra *animus* e *anima* nel III libro del *De rerum natura*⁵ e, di seguito, proporre alcune osservazioni a sostegno dell'ipotesi che proprio il passo degli *Epigoni* di Accio abbia costituito per Lucrezio una sorta di verosimile *Urtext* con cui confrontarsi direttamente per l'individuazione dell'adatta terminologia latina che riflettesse quella greca di Epicuro.⁶

Riporto, dunque, di seguito il testo e la traduzione del frammento:

Sapimus animo, fruimur anima, sine animo anima est debilis.

Con l'animo noi intendiamo, ma viviamo con l'anima: senza l'animo, l'anima è fiacca.⁷

- 3 Almeno stando alla testimonianza di Cic. *De opt. gen. or.* 6 18. Sugli *Epigoni* cfr. V. D'Antò, *L. Accio: I frammenti delle tragedie*, Lecce 1980, pp. 314–316 ma soprattutto G. Aricò, *Note tragiche*, in *MOYΣA: Studi in onore di Giuseppe Morelli*, Bologna 1997, pp. 211–222, spec. pp. 213–222 per un tentativo di ricostruzione dei pochi frammenti degli *Epigoni*. Sofocle (insieme a Euripide) sembra essere per Accio uno dei modelli greci più di riferimento: cfr. M. Filippi, *L'Andromeda di Accio*, «Rend. Mor. Acc. Lincei» s. 9, 22/2011, pp. 105–188, spec. pp. 112–113 e, in particolare, I. Mariotti, *Tragédie romaine et tragédie grecque: Accius et Euripide*, «Museum Helveticum» 22/1965, pp. 206–216.
- 4 A. La Penna, *Scene e motivi negli Epigoni e nell'Alphesiboea di Accio*, in S. Faller/G. Manuwald (Hrsg.), *Accius und seine Zeit*, Würzburg 2002, pp. 173–186, p. 178. Segnalo, in ogni caso, alcune rilevanti eccezioni come, per esempio, A. Dalzell, *The Criticism of Didactic Poetry: Essays on Lucretius, Virgil, and Ovid*, Toronto 1996, pp. 97–99.
- 5 In merito cfr. L. Wald, *Observations sur l'emploi de animus, anima et mens dans l'oeuvre de Lucrèce*, in J. Harmatta (Hrsg.), *Studien zur Geschichte und Philosophie des Altertums*, Amsterdam 1968, pp. 135–144; A. M. Lathière, *Lucrèce traducteur d'Épicure: animus, anima dans le livre 3 et 4 du De rerum natura*, «Phoenix» 26/1972, pp. 123–133 e D. Mehl, *The Intricate Translation of the Epicurean Doctrine of ΨΥΧΗ in Book 3 of Lucretius*, «Philologus» 143/1999, pp. 272–287.
- 6 Uno degli anonimi *referee* mi fa notare a ragione che «die Unterscheidung rationaler-irrationaler Seelenteil natürlich nicht nur für Epikur typisch ist, sondern genauso für Platon, Aristoteles, Poseidonios etc.»; questo è senz'altro corretto e condivisibile, tuttavia, se anche si ipotizzasse che Accio non avesse tratto la distinzione direttamente dall'ambito epicureo, il punto che mi preme sottolineare in questa sede è il fatto che, se non già Accio, sicuramente Lucrezio interpretava la distinzione terminologica *animus/anima* che Accio trasmette in termini epicurei.
- 7 Trad. V. D'Antò, *L. Accio: I frammenti delle tragedie*, cit., p. 521. La traduzione di *fruimur* con «nous jouissons de la vie» proposta da J. Dangel, *Accius: Œuvres (fragments)*, Paris 1995, p. 224 mi sembra da preferire. La traduzione di *animus* con «breath (scil. of life)» di E. H. Warmington, *Remains of Old Latin*, 3 voll. II: *Livius Andronicus, Naevius, Pacuvius and Accius*, Cambridge, Mass./London 1936, p. 421 mi sembra poco chiara o comunque troppo implicita, malgrado un passo di Cicerone (*Tusc. Disp.* I 10, 19) sulla definizione (latina) di *anima* come soffio. Migliore la proposta di J. Rüpke, *Accius als Theologe*, in S. Faller/G. Manuwald, *Accius und seine Zeit*, cit., pp. 255–270: *animus/Verstand* e *anima/Lebenskraft* (p. 263). Sulla (contro-

Purtroppo è assai difficile ricostruire il contesto di questo verso⁸ trasmesso dal grammatico Nonio Marcello nel *De compendiosa doctrina* (426 27 Mueller = III vol. 19, p. 15 Gatti-Salvadori) interessato evidentemente alla distinzione concettuale tra *animus* e *anima*. Ciò è confermato dal fatto che subito dopo (426 28–29 Mueller) Nonio trasmette anche un passo varroniano dalla satira menippea *Andabatae* (*Sat. fr.* 32 Bücheler = 32 Astbury [*editio altera*])⁹ che mostra affinità altrettanto rilevanti con la distinzione lucreziana (cfr. e.g. Lucret. *DRN* III 143: *Cetera pars animae per totum dissita corpus*).

Del verso di Accio è stata fornita anche un'esegesi squisitamente politica¹⁰ (principalmente legata allo spirito decisamente aristocratico-conservatore e critico del *vulgus* proprio del tragediografo che si ritrova anche nei suoi componimenti letterari)¹¹ che, anche per l'assenza di un chiaro contesto di riferimento, non può essere esclusa. Ciò che è però interessante è che nel frammento di Accio si trova un *possibile* antecedente (almeno terminologico) della più nota distinzione lucreziana tra *animus* e *anima*.

2. Cenni di psicologia epicurea

In questa sede mi limito a richiamare esclusivamente i termini fondamentali della questione.¹² A mio avviso la cosiddetta bipartizione tra una parte razionale

versa) edizione acciana di Dangel mi limito a rinviare alle recensioni di R. Degl'Innocenti Pierini/S. Timpanaro/M. Rosellini («Bolletino di Studi Latini» 25/1995, pp. 570–575) e di H. D. Jocelyn («Gnomon» 73/2001, pp. 116–122).

- 8 Secondo J. Dangel, *Accius: Œuvres*, cit., p. 363 il verso potrebbe appartenere al discorso di Anfiloco. Cfr. anche A. La Penna, *Scene e motivi*, cit., p. 175 ma soprattutto G. Aricò, *Note tragiche*, cit., pp. 218–222.
- 9 Per il testo cfr. *infra*, p. 163.
- 10 Cfr. A. La Penna, *Scene e motivi*, cit., pp. 177–179. Lo studioso propone in via ipotetica di interpretare il frammento acciano in termini politici: «se c'è una metafora politica, il *sapere* è funzione dell'élite che governa, il *frui* della massa popolare, specialmente alla [*sic*] sua attività di produttrice e consumatrice» (p. 177). Da questo punto di vista l'esegesi politica del verso inserirebbe di fatto Accio nell'orizzonte platonico della *Repubblica* dove, come è assai noto, la tripartizione dell'anima corrisponde alla differenziazione delle diverse 'classi' della *kallipolis*. In questa luce si comprende anche l'accento alla debolezza e all'inconsistenza dell'*anima* (il popolo) senza l'*animus* (l'élite al potere). Su Accio politico cfr. anche le sintetiche annotazioni di N. Zorzetti, *La pretesta e il teatro latino arcaico*, Napoli 1980, pp. 94–95 in particolare sulle preteste acciane, nonché R. Argenio, *Retorica e politica nelle tragedie di Accio*, «Rivista di Studi Classici» 9/1961, pp. 198–212 e ora P. Kragelund, *Roman Historical Drama: The Octavia in Antiquity and Beyond*, Oxford 2016, pp. 46–57.
- 11 Cfr. B. Bilinski, *Accio ed i Gracchi: Contributo alla storia della plebe e della tragedia romana*, Roma 1958, pp. 37 ss. e ora E. Lefèvre, *Studien zur Originalität der römischen Tragödie: Kleine Schriften*, Berlin/München/Boston 2015, pp. 105–115 in particolare sulla natura politica del *Philocteta* di Accio.
- 12 Sulla psicologia epicurea cfr., tra i molti studi, D. Konstan, *L'âme*, in A. Gigandet/P.-M. Morel (éds.), *Lire Épicure et les épicuriens*, Paris 2007, pp. 99–116; L. Repici, *Il pensiero dell'anima in Epicuro e Lucrezio*, in F. Alesse/F. Aronadio/M. C. Dalfino/L. Simeoni/E. Spinelli (a cura di), *Anthropine Sophia: Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Gian-*

e una a-razionale dell'anima è assente nell'*Epistola a Erodoto* ma è, per l'appunto, ben presente in Lucrezio che distingue tra un *animus* (= parte razionale) e un'*anima* (= parte a-razionale),¹³ e in due Epicurei seriori quali Demetrio Lacone (II–I sec. a.C.) e Diogene di Enoanda (II sec. d.C.). A partire dalla col. XLII Puglia del *PHerc.* 1012 contenente un suo scritto 'filologico', Demetrio Lacone si occupa della psicologia di Epicuro, in particolare proprio della questione della partizione dell'anima e del metodo inferenziale usato da Epicuro per individuare la sede della parte razionale. Per quanto concerne, invece, Diogene di Enoanda, nel fr. 37 I Smith della monumentale iscrizione è chiaramente attestata la distinzione tra le due parti. La prospettiva sulla psicologia offerta dall'*Epistola a Erodoto* (§§ 63–66), pertanto, appare per molti versi se non 'parziale', quanto meno diversa dalla 'parallela' trattazione offerta da Lucrezio nel III libro del poema. Ciò non stupisce se si pensa che, del resto, è stata molto dibattuta dalla letteratura critica la questione della relazione tra questi due testi. Lucrezio distingue due parti dell'anima (ma tale 'partizione' non deve verosimilmente intendersi in senso stretto ma piuttosto in termini di 'funzione'), mentre nell'*Epistola a Erodoto* Epicuro sembra mantenere una concezione *assolutamente* 'monistica' della *psyche*. Lucrezio, in effetti, distingue l'*animus*, ossia la parte razionale, dall'*anima*, che coincide con la parte 'irrazionale' o, più correttamente, 'non/a-razionale'. Alcuni versi dal III libro contribuiscono a chiarire questo punto che è evidentemente dirimente, soprattutto perché Lucrezio asserisce chiaramente che, sebbene l'*animus* e l'*anima* siano distinguibili per 'funzione', ambedue, in realtà, sono *una natura*:

nantoni, Napoli 2008, pp. 379–406; C. Gill, *Psychology*, in J. Warren (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge 2009, pp. 125–141, F. Verde, *Monismo psicologico e dottrina dell'anima in Epicuro e Lucrezio*, in E. Canone (a cura di), *Anima-corpo alla luce dell'etica: Antichi e moderni*, Firenze 2015, pp. 49–64, e Id., *Gli Epicurei e la psicologia di Epicuro*, in F. Alesse/A. Fermani/S. Maso (a cura di), *Studi su ellenismo e filosofia romana*, Roma 2017, pp. 33–64.

- 13 Tale distinzione, tuttavia, non deve essere considerata in termini tassativi. Come rileva D. Mehl in un acuto studio (*The Intricate Translation*, cit.) «For ψυχή, the union of τὸ λογικόν and τὸ ἄλογον, he [scil. Lucretius] uses *animus* alone, *anima* alone, *animus* and *anima* joined by a connective, and *mens* and *anima* joined by connective; for τὸ λογικόν, he uses *animus* alone, *mens* alone, or *animus* and *mens* joined by a connective; and for τὸ ἄλογον, he uses without exception the word *anima*» (pp. 274–275). Da ciò che scrive Mehl si comprende come la coppia lucreziana *animus / anima* non possa essere considerata il diretto corrispettivo latino di ψυχή/νοῦς, come, invece, riteneva C. Bailey (*Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, Vol. II: *Commentary, Books I–III*, Oxford 1947, p. 1005; *contra* P. Boyancé, *Lucrezio e l'epicureismo*, Edizione italiana a cura di A. Grilli, Brescia 1985², pp. 163–164). Sui parallelismi tra la trattazione psicologica lucreziana e la dottrina aristotelica e stoica dell'anima (oltre che per la bibliografia menzionata) rinvio a J. Mansfeld, *Soul, Senses, Semen: Aristotelian, Lucretian, Stoic Sequences*, in Id./D. T. Runia (eds.), *Aëtiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer, Volume Two: The Compendium, Part One*, Leiden/Boston 2009, pp. 139–153, spec. pp. 151–153.

*Nunc animum atque animam dico coniuncta teneri
inter se atque unam naturam conficere ex se,
sed caput esse quasi et dominari in corpore toto
consilium, quod nos animum mentemque vocamus.*

- 140 *Idque situm media regione in pectoris haeret.
Hic exultat enim pavor ac metus, haec loca circum
laetitiae mulcent: hic ergo mens animusquest.
Cetera pars animae per totum dissita corpus
paret et ad numen mentis momenque movetur.*

Ora io dico che l'animo e l'anima si tengono congiunti
tra loro e costituiscono di sé una sola natura;
ma ciò che è il capo, per così dire, e domina in tutto il corpo,
è il senno, che noi chiamiamo animo e mente.
Ed esso è posto e fissato nella regione centrale del petto.
Qui infatti si agitano l'ansia e la paura, intorno a queste parti
le gioie ci accarezzano; qui dunque è la mente e l'animo.
Tutto il resto dell'anima, disseminato per tutto il corpo,
obbedisce e si muove al cenno e al movimento della mente.¹⁴ (*DRN* III 136–144)

Accanto al luogo lucreziano riporto di seguito lo scolio che compare al § 66 dell'*Epistola a Erodoto*:

[Λέγει ἐν ἄλλοις καὶ ἐξ ἀτόμων αὐτὴν συγκεῖσθαι λειοτάτων καὶ στρογγυλωτάτων, πολλῶ τινι διαφερουσῶν τῶν τοῦ πυρός· καὶ τὸ μὲν τι ἄλογον αὐτῆς, ὃ τῶ λοιπῶ παρεσπάρθαι σώματι· τὸ δὲ λογικὸν ἐν τῶ θώρακι, ὡς δῆλον ἔκ τε τῶν φόβων καὶ τῆς χαρᾶς. [...]]

[in altre opere (*scil.* Epicuro) dice che essa (*scil.* l'anima) è composta da atomi levigati e sferici, di gran lunga differenti da quelli del fuoco; e che vi è una parte irrazionale di essa che è disseminata in tutto il resto del corpo; mentre la parte razionale risiede nel torace come è evidente dalle paure e dalla gioia [...]]. (*Hrdt.* 66)¹⁵

Lo scoliasta sostiene che in altre opere Epicuro asseriva che dell'anima vi sono una parte a-razionale disseminata in tutto il resto del corpo e una parte razionale che risiede nel torace. Se questa distinzione fosse stata già presente nei paragrafi sull'anima contenuti nella lettera lo scoliasta – che in altre occasioni dimostra di possedere una conoscenza lucida e profonda delle opere di Epicuro (e, in almeno un caso in *Pyth.* 97 con la citazione dell'epicureo Diogene, anche degli Epicurei)¹⁶ – non avrebbe colto l'opportunità di ribadirla, inserendo, quindi, nel testo una annotazione essenzialmente inutile perché superflua. In questo senso, se è verosimile che nell'*Epistola a Erodoto* Epicuro non aveva (ancora)

14 Il testo e la traduzione del *De rerum natura* sono tratte da F. Giancotti (a cura di), *Tito Lucrezio Caro: La natura*, Milano 1994, *ad loc.*

15 Il testo e la traduzione dei passi della lettera a Erodoto sono tratti da F. Verde (a cura di), *Epicuro: Epistola a Erodoto*, Introduzione di E. Spinelli, Roma 2010, *ad loc.*

16 Sul carattere dotto ed erudito degli scoli epicurei nonché sulla loro affidabilità cfr. T. Dorandi, *Diogene Laerzio, Epicuro e gli editori di Epicuro e di Diogene Laerzio*, «Eikasmos» 21/2010, pp. 273–301, spec. p. 277.

teorizzato la partizione, ciò significa che solo successivamente alla stesura della lettera il filosofo si occupò di approfondire la distinzione testimoniata da Lucrezio, da Demetrio (che la attribuisce esplicitamente a Epicuro), da Diogene di Enoanda, oltre che da fonti dossografiche non epicuree (Aët. IV 4, 6 [*Dox.* p. 390 Diels]; Tertull. *De an.* 15 = 312 Usener).

3. Accio e Lucrezio

Tornando al verso degli *Epigoni* di Accio, già Otto Ribbeck nel suo libro sulla tragedia romana di età repubblicana notava un «Anklang an Epicureische Weisheit»¹⁷ e rimandava in nota proprio a Lucrezio *DRN* III 145. Il luogo acciano è stato oggetto di analisi da parte di Giovanna Garbarino che, rilevando nel verso una genuina «dimensione filosofica», riteneva che la relazione tra Accio e Lucrezio fosse piuttosto stretta e in ogni caso da supporre, malgrado non fosse possibile rintracciare «precisi richiami nel testo lucreziano che ci confermino la supposta derivazione, tuttavia la coincidenza pare già di per sé abbastanza significativa».¹⁸ Di parere assai diverso, invece, è Rita Degl'Innocenti Pierini che in una delle rare e fortunate monografie su Accio ribatte che «il confronto con Lucrezio appare significativo fino a un certo punto, data, ovviamente, la grande diversità dei contesti nei quali il concetto è espresso: sarebbe assurdo arrivare a parlare di reminiscenza acciana in Lucrezio, per il semplice fatto che in entrambi gli autori troviamo *sapere* riferito all'*animus*».¹⁹ Infine, a conclusione di questa rapida rassegna, occorre menzionare il lucido studio di Ubaldo Pizzani sui precedenti latini della distinzione lucreziana tra *animus* e *anima*, che confronta un luogo varroniano con il verso di Accio, osservando che «non ci resta che constatare che il frammento acciano costituisce un indubbio antecedente, a nostro parere anche sul piano semantico, della tanto discussa distinzione lucreziana fra *animus* e *anima*».²⁰

Il passo di Varrone in questione è riportato significativamente da Nonio subito dopo la citazione del verso degli *Epigoni* (426 28–29 Mueller); il testo varroniano proviene dalla satira menippea *Andabatae* (*Sat.* fr. 32 Bücheler = 32 Astbury [*editio altera*]) e recita così: *in reliquo corpore ab hoc fonte anima est*

17 O. Ribbeck, *Die römische Tragödie im Zeitalter der Republik*, Leipzig 1875, p. 490. Cfr. anche J. Dangel, *Accius: Œuvres*, cit., p. 363 che riconosce «l'opposition épicurienne d'*anima* et d'*animus*» nel verso acciano.

18 G. Garbarino, *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo a. C.*, 2 voll., Torino 1973, II p. 622.

19 R. Degl'Innocenti Pierini, *Studi su Accio*, Firenze 1980, p. 76. L'ultima argomentazione sollevata dalla studiosa non mi sembra cogente almeno per motivi cronologici, dato che Accio precede Lucrezio.

20 U. Pizzani, *La distinzione lucreziana tra animus e anima e i suoi antecedenti latini*, in *Studi di poesia latina in onore di Antonio Traglia*, 2 voll., Roma 1979, I pp. 229–252, p. 252.

*diffusa, hinc animus ad intelligentiam est tributus.*²¹ Le significative affinità con la distinzione lucreziana (cfr. e.g. DRN III 143: *Cetera pars animae per totum dissita corpus*) sono rimarcate da Pizzani che sottolinea, in ogni caso, la non dipendenza di Lucrezio da Varrone quanto alla terminologia psicologica, benché il rapporto inverso (dipendenza di Varrone da Lucrezio) possa essere solamente ipotizzato ma non provato «per la totale assenza dalla parte dell'opera varroniana giunta sino a noi di esplicite citazioni lucreziane».²²

È del tutto evidente che non è possibile avere certezze circa il 'colore epicureo' del verso di Accio, anche perché risulta assai difficile comprendere in che modo il tragediografo latino possa essere giunto a tale teorizzazione. Qualunque tipo di analisi, di conseguenza, non potrà che basarsi su un inaggrabile livello ipotetico, mantenendo una solida dose di prudenza. Circa, dunque, il rapporto di Accio con Lucrezio, sono stati individuati riecheggiamenti verbali alcuni più²³ e altri meno significativi, tuttavia almeno in un caso è possibile rintracciare un chiaro rapporto di dipendenza.²⁴ Due versi (72–73) del proemio (proprio!) del III libro del *De rerum natura* descrivono in modo efficace la paradossale situazione dell'umanità in preda a falsi valori come l'avidità e la brama di glorie e onori che conducono in realtà all'odio e al terrore: *crudeles gaudent in tristi funere fratris / et consanguineum mensas odere timentque*. Se non identica almeno simile (anche al livello del significato) si ritrova l'espressione lucreziana *odere timentque* in un verso dell'*Atreus* di Accio, *oderint, / dum metuant* (*Trag. R.*³ 203; 47 Dangel), una clausola che avrà una certa fortuna non solo nel poeta epicureo ma anche in altri autori da Seneca a Marziale e a Svetonio,²⁵ benché essa sia già presente in Ennio: *quem metuunt oderunt; quem quisque odit periisse expetit* (*Trag. F* 163 Manuwald; 348 Jocelyn). A questo punto si potrebbe naturalmente concludere che Lucrezio abbia in mente Ennio piuttosto che Accio;²⁶ ciò è pos-

21 Sull'uso di *animus/anima* in Varrone, in particolare in un passo delle sue *Antiquitates rerum divinarum* (XVI 4 Agahd = XVI 227 (4) Cardauns [Aug. Civ. VII 23]) e la decisiva mediazione di Antioco cfr. P. Boyancé, *Sur la théologie de Varron*, in Id., *Études sur la religion romaine*, Rome 1972, pp. 253–282 (già in *Revue des études anciennes* 57/1955, pp. 57–84), spec. pp. 279–281, D. Blank, *Varro and Antiochus*, in D. Sedley (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge 2012, pp. 250–289, spec. pp. 264–265, e Y. Lehmann, *Varro the Roman Philosopher*, in D. J. Butterfield (ed.), *Varro Varius: The Polymath of the Roman World*, Cambridge 2015, pp. 123–139, spec. pp. 126–130.

22 U. Pizzani, *La distinzione lucreziana*, cit., pp. 249–250. Naturalmente non può nemmeno essere escluso che Varrone dipenda da Accio presso il quale studiò le lettere e a cui dedicò il *De antiquitate litterarum*.

23 Per esempio, tra gli altri, il nesso *belli [miscabant] fluctus* di Lucret. DRN V 1289–1290 che si ritrova in Accio (*Stasiastae vel Tropaeum liberi*) *Trag.* 608 R.³ (403 Dangel): *Non uides quantum turbam, quantos belli fluctus concites?* Cfr. R. Papa, *Veterum poetarum sermo et reliquiae quatenus lucretiano carmine contineantur*, Napoli 1965, pp. 89–90.

24 Cfr. R. Degl'Innocenti Pierini, *Studi su Accio*, cit., pp. 11–12.

25 Per i riferimenti precisi cfr. J. Dangel, *Accius: Œuvres*, cit., p. 279.

26 Sulla considerazione di Ennio da parte di Lucrezio cfr. F. Montarese, *Lucretius and His Sources: A Study of Lucretius, 'De rerum natura' 1635–920*, Berlin/New York 2012, pp. 221–222.

sibile, tuttavia, contrariamente a questa ipotesi, possono essere sollevate due argomentazioni. In prima istanza va osservato che la clausola *odere timentque* compare proprio all'inizio del libro (il terzo, appunto) che Lucrezio dedica alla psicologia, non molto prima dei versi (94 ss.) dove Lucrezio per la prima volta differenzia tra *animus* e *anima*. Il dato che mi pare più interessante, in ogni caso, è che soprattutto in Accio piuttosto che in Ennio si individua una più netta distinzione tra l'*anima* intesa come principio vitale²⁷ e l'*animus* inteso come responsabile della facoltà cognitiva.²⁸ Per ciò che riguarda Ennio, due frammenti mi sembrano significativi: il primo è tratto dall'*Hecuba* (F 80 Manuwald; 182 Jocelyn: *miserete {m}anu<i>s; / date ferrum qui me anima privem*), dove l'*anima* è intesa come principio vitale secondo la più 'classica' tradizione omerica di *psyche*, mentre l'altro è dall'*Iphigenia* (F 84 Manuwald; 195–202 Jocelyn: [...] *ibi mentem atque animum delectat suum*), dove il *mentem atque animum* di Ennio può essere considerato un possibile antecedente del lucreziano *animum mentemque* (III 139; cfr. anche III 94: *Primum animum dico, mentem [...]*). Malgré Ennio solo in Accio si trovano citati nello spazio di un solo e medesimo verso l'*animus* e l'*anima* e, inoltre, si possono richiamare più luoghi acciani in cui la distinzione *animus/anima* risulta in maniera piuttosto chiara. Nella tragedia *Philocteta* l'*anima* indica certamente la *vis vitalis* strettamente legata al corpo umano,²⁹ come si legge nel fr. XVIII: *Iam iam absumor: conficit animam / vis volneris, ulceris aestus* (Trag. 564–565 R.³; 239–240 Dangel); ancora più lucido è a tale riguardo un verso dagli *Stasiastae*: *cum subito e deliro dolore hoc anima corpus liquerit* (Trag. 605 R.³; 402 Dangel, con testo modificato – qui riportato – rispetto a Ribbeck). Per ciò che riguarda l'*animus* inteso come *ingenium*, tra i molti esempi,³⁰ mi limito a citare un verso dal *Tereus*: *Tereus indomito more atque animo barbaro* (Trag. 636 R.³; 439 Dangel); un caso in cui *animus* è sinonimo di *mens*,³¹ oltre al verso degli *Epigoni*, è un luogo davvero importante dai *Pelopidae*: *sat argumenta redigunt animum et commouent* (Trag. 516 R.³; 73 Dangel, con testo modificato – qui riportato – rispetto a Ribbeck). Qui la relazione tra gli *argumenta* frutto dell'elaborazione razionale e l'*animus* è particolarmente netta.

Nonostante la scarsità e la frammentarietà delle fonti, questa panoramica su alcuni luoghi acciani mi pare confermare come il tragediografo abbia ben

27 È probabile che Cicerone in un passo delle *Tusculanae Disputationes* (I 9, 19) in cui attribuisce ad anonimi *nostri* la definizione di *anima* come soffio pensi principalmente a Ennio.

28 Cfr. a riguardo le acute annotazioni di R. B. Onians, *Le origini del pensiero europeo, intorno al corpo, la mente, l'anima, il mondo, il tempo e il destino*, a cura di L. Perilli e P. Zaninoni, Milano 2011², pp. 201–202. Cfr. anche J. Wackernagel, *Lectures on Syntax: With Special Reference to Greek, Latin, and Germanic*, Ed. and Transl. by D. Langslow, New York 2009 (Orig. Ed.: 1920–1924), pp. 415 ss.

29 Cfr. A. de Rosalia, *Lexicon Accianum*, Hildesheim/Zürich/New York 1982, p. 13.

30 Cfr. ancora A. de Rosalia, *Lexicon Accianum*, cit., p. 13.

31 Cfr. A. de Rosalia, *Lexicon Accianum*, cit., pp. 13–14.

chiara la distinzione tra le prerogative ‘vitalistiche’ e ‘biologiche’ dell’*anima* e quelle strettamente razionali e cognitive dell’*animus*. Sulla base di ciò, come già ribadito, si tratta di comprendere in che modo Accio giunse a tale teorizzazione. Va subito detto in via del tutto preliminare che Accio è un erudito particolarmente interessato, come è noto, alla grammatica ma sempre per finalità poetiche e, più in generale, estetiche.³² Da questo punto di vista, circa il verso degli *Epi-goni*, si potrebbe giungere alla conclusione, come è stato fatto, che Accio aveva la medesima finalità erudita e filologica, appunto, del testimone Nonio che era interessato esclusivamente alla differenziazione semantica dei due termini (*Ani-mus et anima hoc distant: animus est quo sapimus, anima qua vivimus*), senza alcuna allusione a una precisa dottrina filosofica. Si tratterebbe, insomma, di una sorta di scrupolo poetico proprio «dell’atteggiamento di Accio, il quale sente e sottolinea il gioco verbale più che la distinzione concettuale».³³ È ben noto dalle fonti che Accio ebbe una forte consapevolezza di sé come poeta ed erudito³⁴ (secondo la più autentica tradizione ellenistica: si pensi almeno per Accio ai suoi *Didascalica* o ai *Sotadica*)³⁵ e, oltre alle tragedie, non va tralasciato il suo forte e radicato interesse per questioni grammaticali e filologiche (che fanno quasi un tutt’uno con la scrittura delle sue opere tragiche),³⁶ in particolare per la sinonimica poetica (comunque tipica della letteratura latina di età repubblicana):³⁷ si pensi, per esempio, a quell’opera che può essere considerata uno scritto di critica letteraria a tutti gli effetti, i già menzionati libri *Didascalica*, dove venivano affrontati, tra gli altri, problemi grammaticali e lessicali.³⁸

Fermo restando questo punto, nemmeno si può escludere un’influenza direttamente filosofica su Accio,³⁹ anche tenendo conto del suo strettissimo contatto (del resto tipico e assolutamente caratterizzante della tragedia romana di età re-

32 Cfr. J. Dangel, *Accius grammairien?*, «Latomus» 49/1990, pp. 37–58.

33 R. Degl’Innocenti Pierini, *Studi su Accio*, cit., pp. 76–77.

34 Cfr. e.g. Plin. *NH* XXXIV 19. Cfr. anche Hor. *Epist.* II 1 56; Colum. *I praef. De re rust.*; Vell. I 17, 1 e II 9, 3; Val. Max. III 7, 11. Questa elevata consapevolezza di sé provocò gli strali critici e polemici di Lucilio (cfr. e.g. *Sat.* XXVIII 3, 794 Marx) su cui cfr. W. Barr, *Lucilius and Accius*, «Rhenisches Museum für Philologie» 108/1965, pp. 101–103 e S. Faller, *Accius in der Kritik des Lucilius*, in Id./G. Manuwald, *Accius und seine Zeit*, cit., pp. 141–160.

35 In merito per un primo orientamento cfr. S. Mariotti, *Letteratura latina arcaica e alessandrino*, «Belfagor» 20/1965, pp. 34–48 (ora in Id., *Scritti di filologia classica*, a cura di M. De Nonno/L. Gamberale, Roma 2000, pp. 5–20).

36 Cfr. F. Della Corte, *La filologia latina dalle origini a Varrone*, Torino 1937, p. 38 ed E. Paratore, *Storia del teatro latino*, Milano 1957, pp. 194–196.

37 Su questo ampio e complesso punto rinvio al magistrale studio di G. Calboli, *La sinonimia latina fino alla prosa classica*, «Quaderni dell’Istituto di Glottologia di Bologna» 8/1964–1965, pp. 21–66 (su Accio pp. 39–40), nonché F. Casaceli, *Lingua e stile in Accio*, Palermo 1976, pp. 71 ss.

38 Cfr. F. Della Corte, *La filologia latina*, cit., p. 38 n. 2, e R. Degl’Innocenti Pierini, *Studi su Accio*, cit., pp. 58–67.

39 U. Pizzani, *La distinzione lucreziana*, cit., p. 252.

pubblicana) anche specificamente linguistico⁴⁰ con il mondo greco,⁴¹ suggellato, come informa forse quasi aneddoticamente Gellio (XIII 2), non solo dalla sua visita a Taranto (città magnogreca *par excellence*, in cui, per così dire, la filosofia greca era di casa) – dove incontrò l'anziano Pacuvio –, ma anche dal suo viaggio in Asia Minore, in particolare, forse, a Pergamo.⁴² Stabilire quale sia tale fonte filosofica, per esempio se epicurea o perfino stoica,⁴³ credo sia un'impresa assai difficoltosa se non impossibile allo stato attuale dei testi pervenuti. E questo non necessariamente perché in Accio non vi sia filosofia o un interesse filosofico (comunque confermato, per esempio, dal tema della provvidenza divina e della fortuna)⁴⁴ ma semplicemente perché i testi che la tradizione ha conservato sono assai limitati e dal contesto assai frammentario.⁴⁵

Mi preme, tuttavia, rimarcare un aspetto di un certo rilievo. Se anche Accio fosse stato spinto alla teorizzazione della distinzione *animus/anima* da interessi prettamente sinonimico-grammaticali legati alla mera *differentia verborum*, ciò non esclude affatto che vi possa essere stato anche un'attenzione di carattere filosofico: ciò risulta chiaro almeno a partire da colui che può essere considerato il padre della sinonimica, ossia il sofista Prodicò,⁴⁶ e dalle ricerche sulla polisemia dei nomi di Democrito.⁴⁷ Senza scendere eccessivamente nei dettagli di una questione storicamente e teoricamente assai ampia e complessa, è evidente che

40 Cfr. A. Bagordo, *Dichtung und Philologie bei Accius am Beispiel seiner Gräzismen und Calquen*, in S. Faller/G. Manuwald, *Accius und seine Zeit*, cit., pp. 39–49.

41 Tra i molti rinvii su questo tema mi limito a citare per un primo orientamento A. J. Boyle, *An Introduction to Roman Tragedy*, London/New York 2006, pp. 27–55.

42 Cfr. G. Garbarino, *Roma e la filosofia greca*, cit., II p. 617 n. 2 e J. Dangel, *Accius: Œuvres*, cit., p. 14.

43 Cfr. anche *supra*, n. 6.

44 Cfr. *Trag.* 62–63, 142–143, 159, 167–168 R.³ (610–611, 581–582, 174, 285–286 Dangel). In proposito cfr. G. Garbarino, *Roma e la filosofia greca*, cit., II pp. 622–626 e J. Rüpke, *Accius als Theologe*, cit., pp. 264–265.

45 Condivisibile, dunque, la posizione di G. Manuwald, *Roman Republican Theatre*, Cambridge 2011: «There are almost no discussions that could unreservedly be called 'philosophical', of the type prominent in Pacuvius. This might be coincidence, due to the vicissitudes of transmission» (p. 221). Più drastica (e, a mio avviso, meno sottoscrivibile) la posizione di M. Ducos, s.v. *5 Accius (L.)*, in R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, I: *Abam(m)on à Axiothéa*, Paris 1989, p. 47.

46 Sulla sinonimica di Prodicò cfr. Plat. *Protag.* 337a–c (84 A 13 DK) e 340a–b (84 A 14 DK), *Euthyd.* 277e (84 A 16 DK). In merito cfr., tra i molteplici rinvii, A. Momigliano, *Prodicò di Ceo e le dottrine del linguaggio da Democrito ai Cinici*, «Atti della Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze morali» 65/1930, pp. 95–107 (ora in Id., *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1969, pp. 155–165); A. Brancacci, *Oikeios logos: La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli 1990, pp. 60–84 e R. Mayhew, *Prodicus the Sophist: Texts, Translations, and Commentary*, Oxford 2011, pp. 107–159.

47 Cfr. Procl. *In Plat. Cratyl.* 16 p. 6, 10 (68 B 26 DK); in merito cfr. almeno A. Brancacci, *Les mots et les choses: la philosophie du langage chez Démocrite*, in H. Joly (éd.), *Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité*, Bruxelles 1986, pp. 9–28; Id., *La filosofia del linguaggio di Democrito*, «La Cultura» 25/1987, pp. 104–119 e M. I. Bertagna, *Democrito: la lingua e il mondo*, «Elenchos» 28/2007, pp. 389–401.

dietro una determinata distinzione terminologica vi sono dei precisi aspetti dottrinari che, per l'appunto, la fondano e la giustificano. Di conseguenza non si può semplicemente pensare che l'interesse per un problema di carattere lessicale possa ridursi a un mero gusto erudito e, per questo, escludere che esista un coinvolgimento dottrinario che vada oltre questo livello. Nel caso del frammento di Accio in esame, è senz'altro plausibile ritenere che l'interesse del tragediografo fosse *principalmente* letterario e lessicale ma ciò non vuol dire rifiutare di per sé l'ipotesi che a suffragare una distinzione terminologica vi fosse un chiaro riferimento a una precisa corrente filosofica o, più probabilmente, a una certa tradizione di pensiero che, nel caso in oggetto, aveva veicolato e tematizzato la bipartizione dell'anima. In questo senso Accio è particolarmente netto nel differenziare le diverse prerogative psicologiche: grazie all'*animus*, è possibile sapere, conoscere, mentre in virtù dell'*anima* è, invece, possibile vivere o, più letteralmente, godere della vita. A mio avviso al *frui* del verso va dato un valore puramente empirico, connesso soprattutto a quella sfera della vitalità biologica che concerne le sensazioni e le affezioni, ossia *aistheseis* e *pathe* che non riguardano il livello cognitivo e dell'elaborazione razionale.⁴⁸ Ma il frammento di Accio dice di più: *sine animo anima est debilis*. Questa precisazione è importante per due motivi: in prima istanza la continuazione del verso testimonia che l'*animus* e l'*anima* sono sì separati e distinti, ma solo per *funzione*: essi esistono (e devono esistere) necessariamente *insieme* dal punto di vista ontologico proprio perché l'*anima* senza l'*animus* si ritroverebbe in una condizione di debolezza/fiacchezza. In secondo luogo questo significa che l'*animus* ricopre un ruolo eminentemente superiore rispetto alla funzione dell'*anima*.

Non vi è dubbio che in Lucrezio si assiste a un quadro teorico e concettuale diverso rispetto a quanto si riesce a inferire dal breve verso di Accio e, ciononostante, al di là delle nette differenze, sussistono anche alcune analogie. Quella che appare essere l'analogia più stretta è il v. 145 (*idque sibi solum per se sapit, <id> sibi gaudet*) del III libro del poema, dove Lucrezio, come Accio, attribuisce all'*animus* la capacità del *sapere* ma, (almeno in parte) differentemente da Accio, anche la capacità del *gaudere*, se attribuiamo al verbo *frui* usato dal tragediografo il senso di 'dilettarsi' e 'godere' (della vita). Qui si nota una prima differenza forte:⁴⁹ è noto, infatti, che per Lucrezio (e già per Epicuro, come anche si legge nel testo di Demetrio Lacone citato in precedenza: v. *supra*, p. 162) la gioia e il dolore appartengono all'*animus* e non all'*anima* dato che si tratta di 'sentimenti' che non possono ridursi alla mera sensazione (che pure rimane alla loro base) ma necessitano per esistere di una elaborazione razionale di cui solo l'*animus* è capace.⁵⁰ La superiorità (direi in termini onto-assiologici) dell'*animus*

48 Cfr. A. La Penna, *Scene e motivi*, cit., p. 177.

49 Cfr. A. Dalzell, *The Criticism of Didactic Poetry*, cit., p. 99.

50 Cfr. D. Konstan, *Lucrezio e la psicologia epicurea*, trad. di I. Ramelli, Milano 2007, pp. 5–48, e Id., *Where in the Psyche Are Mental Pleasures Experienced?*, in D. De Sanctis/E. Spinelli/M. Tulli/F. Verde (a cura di), *Questioni epicuree*, Sankt Augustin 2015, pp. 151–158.

sull'*anima* si rintraccia anche in Lucrezio, per limitarci a un solo esempio, nel III libro, vv. 396–402:

*Et magis est animus vitae claustra coercens
et dominantior ad vitam quam vis animai.
Nam sine mente animoque nequit residere per artus
temporis exiguam partem pars ulla animai,
400 sed comes insequitur facile et discedit in auras
et gelidos artus in leti frigore linquit.
At manet in vita cui mens animusque remansit.*

E l'animo è quello che più tiene stretti i vincoli della vita, e per la vita vale più che la forza dell'anima. Giacché senza la mente e l'animo non può restare nelle membra neppure per esiguo tratto di tempo alcuna parte dell'anima, ma compagna tien dietro senza ritardo e si dilegua nell'aria e lascia le gelide membra nel freddo della morte.

Lucrezio, riprendendo quasi certamente da Epicuro questo punto, asserisce che l'*animus* è superiore all'*anima* per ciò che riguarda i vincoli della vita (*vitai claustra*), ovvero la vita stessa, nel senso che la presenza dell'*animus* nel corpo è garanzia della vita e, allo stesso tempo, condizione di esistenza dell'*anima*; di conseguenza, non può esistere un corpo (vivente) che possieda l'*anima* senza l'*animus*, laddove, come il poeta si premurerà di osservare pochi versi dopo (III 406–412), un corpo privato non totalmente ma di gran parte dell'*anima* (III 406: *si non omnimodis, at magna parte animai*), rimane tuttavia in vita per la presenza dell'*animus*, nonché per la (piccola) parte di *anima* che permane. Da questo punto di vista, pertanto, il verso acciano *sine animo anima est debilis* vale *mutatis mutandis* anche per Lucrezio, considerata, appunto, la condizione di superiorità (per la vita in sé) dell'*animus* rispetto all'*anima*. Non va, però, dimenticato che per Lucrezio, come già per Epicuro (cfr. *Hrdt.* 63–65), la funzione principale dell'anima è quella sensoriale (III 356–358: *'at dimissa anima corpus caret undique sensu': / perdit enim quod non proprium fuit eius in aevo, / multaque praeterea perdit quom expellitur aevo*): è grazie alla presenza dell'anima che la sensazione può esistere. Il corpo senza l'anima, infatti, non può percepire alcunché: ciò in Lucrezio (e in Epicuro) è un dato inequivocabile, laddove nel *fruimur anima* di Accio, a mio parere, il riferimento alla sensazione non è assente ma rimane solamente piuttosto implicito.

4. Conclusioni

Dall'esame qui condotto credo si possano trarre le seguenti conclusioni, pur mantenendo, come già detto, la consueta prudenza. Mi sembra particolarmente plausibile ritenere che Lucrezio abbia probabilmente potuto riprendere da Accio la dicotomia *animus/anima* le cui peculiarità erano già state nettamente di-

stinte dal tragediografo: l'*animus* coincide con l'anima responsabile della facoltà cognitiva, dunque, dell'elaborazione razionale (in una parola del *sapere*), mentre l'*anima* è la condizione di esistenza di tutti quei caratteri essenziali che ineriscono al livello non cognitivo della vita, dalle sensazioni alle affezioni. È difficile, se non impossibile, allo stato del ridotto numero di testi preservati, individuare la fonte della distinzione acciana; non si può escludere una fonte genuinamente filosofica (epicurea ma anche stoica, se si pensa all'eventuale convergenza dell'*animus* con l'*hegemonikon*, la parte direttiva e superiore dell'anima secondo gli Stoici: cfr. *SVF* II 834–849),⁵¹ se si tiene conto della personalità erudita di Accio, delle sue strette frequentazioni con la cultura greca (suggellate anche da un viaggio in Magna Grecia e in Asia minore), della presenza nei suoi versi di dottrine che hanno assonanze filosofiche⁵² e soprattutto del fatto che, in particolare per alcuni autori di età repubblicana quali Accio medesimo e specialmente Ennio⁵³ e Pacuvio (si pensi almeno alla tragedia *Chryses*),⁵⁴ distinguere nettamente tra letteratura e filosofia non ha alcuna accettabile motivazione di ordine storico.

Allo stesso tempo è molto probabile che Accio nel verso degli *Epigoni* in esame fosse particolarmente interessato agli aspetti lessicali e sinonimici che la distinzione *animus/anima* portava con sé, dati i suoi spiccati interessi semantico-grammaticali e letterari. Ciò, tuttavia, non significa che dietro tali interessi non vi fossero aspetti dottrinari che, d'altronde, sono decisivi per differenziare termini diversi. Accio, quindi, quanto alla dicotomia *animus/anima*, può essere considerato un *possibile* antecedente di Lucrezio soprattutto per motivazioni terminologiche. Per ragioni immediatamente connesse alla lingua latina Lucrezio, che, come Cicerone (e forse di più), aveva l'impellente necessità di tradurre il complesso vocabolario epicureo in una lingua che non possedeva una consolidata tradizione lessicale in campo filosofico, poteva ritrovare in Accio i sostantivi *animus* e *anima* grazie ai quali riuscire a tradurre in latino la partizione psicologica epicurea o, più correttamente, la distinzione tra le diverse funzioni dell'anima che in greco, rispetto al latino, risultava direttamente comprensibile.

Non si possiedono testimonianze che confermino la dipendenza diretta di Lucrezio da Accio o, più semplicemente, il fatto che Lucrezio abbia tenuto conto delle opere di Accio; la critica, tuttavia, ha provato che esistono alcune convergenze semantico-lessicali tra i due autori che non possono essere omesse. Si deve aggiungere, inoltre, che risulterebbe piuttosto strano credere che un poeta come

51 Cfr. comunque *supra*, n. 6.

52 Cfr. e.g. J. Rüpke, *Accius als Theologe*, cit., pp. 263–264 sulle *Naturphilosophische Aussagen* di Accio con un esplicito riferimento al frammento degli *Epigoni* qui in esame, nonché, più in generale, F. Della Corte, *La filologia latina*, cit., p. 40.

53 Cfr. per un primo orientamento G. Garbarino, *Roma e la filosofia greca*, cit., II pp. 580–594.

54 Cfr. G. Garbarino, *Roma e la filosofia greca*, cit., II pp. 594–616 e, sui cosiddetti frammenti filosofici del *Chryses*, cfr. P. Schierl, *Die Tragödien des Pacuvius*, Berlin/New York 2006, pp. 203–210.

Lucrezio – che intende consapevolmente distinguersi dagli altri epicurei latini per il genere letterario ma anche per il vocabolario (tecnico) utilizzati –⁵⁵ non abbia preso in considerazione un tragediografo del calibro di Accio, anche (e soprattutto) per i suoi interessi eruditi e grammaticali.

Riguardo alla dicotomia *animus/anima*, dunque, si può concludere che probabilmente Lucrezio poteva ritrovare in Accio un antecedente lessicale⁵⁶ ma non un precedente filosofico-dottrinario, sebbene sia innegabile che il verso degli *Epigoni* rifletta solo *grosso modo* (non esaustivamente, quindi, visto che sussistono importanti differenze fra i due testi) quella che sarebbe stata la trattazione lucreziana del III libro del *De rerum natura*. In breve tutto lascia pensare che Lucrezio dipenda da Accio quanto alla terminologia latina, fermo restando che, dalla prospettiva contenutistica, il significato filosofico della coppia *animus/anima* non può non provenire da Epicuro. Se questa ipotesi è plausibile, l'impresa lucreziana assume dei contorni peculiari quanto a originalità: Lucrezio, per così dire, traduce Epicuro in latino (un'opera già di per sé enormemente complessa)⁵⁷ pur rimanendo un uomo immerso nel suo tempo nel considerare anche la ricca tradizione letteraria latina a lui immediatamente precedente che evidentemente aveva strutturato e definito la lingua poetica secondo norme e modalità che non potevano essere più ragionevolmente aggirate.

Corrispondenza:

Francesco Verde

'Sapienza' Università di Roma

Dipartimento di filosofia

Via Carlo Fea 2

I-00161 Roma

francesco.verde@uniroma1.it

Julius-Maximilians-Universität Würzburg

Institut für Klassische Philologie

Residenzplatz 2 (Südflügel)

D-97070 Würzburg

55 C. Eckerman, *Lucretius' Self Positioning in the History of Roman Epicureanism*, «Classical Quarterly» 63/2013, pp. 785–800.

56 Con molta acutezza l'anonimo *referee* osserva che non si può escludere che la dicotomia terminologica usata da Accio fosse già «eine etablierte Distinktion» e che «das Begriffspaar» potesse ritrovarsi in molti altri luoghi della letteratura latina arcaica: «Lukrez aber konnte die altlateinische Literatur im Unterschied zu uns noch vollumfänglich lesen». Ciò è senz'altro plausibile, per questo motivo è preferibile parlare prudentemente del verso acciano come di *un possibile* antecedente e non dell'antecedente *tout-court* della distinzione lucreziana.

57 Cfr. paradigmaticamente Lucret. *DRN* I 136–148, nonché le riflessioni di E. Paratore, *L'Epicureismo e la sua diffusione nel mondo latino*, Roma 1960, pp. 81–82. Più in generale su questo tema cfr. G. Milanese, *Lucida carmina: Comunicazione e scrittura da Epicuro a Lucrezio*, Milano 1989.