



Università degli Studi di Trento
Dipartimento di Lettere e Filosofia
Scuola di dottorato in *Studi umanistici*

Il dio “ipoumano”.
Storia delle teologie degli atomisti antichi.

Tutore: Prof.ssa Fulvia De Luise
Co-tutore: Prof. Emidio Spinelli

Settore Scientifico Disciplinare (S.S.D.): Storia della filosofia antica
(M-FIL/07)

Candidato: Enrico Piergiacomi (28° ciclo)

A.A. 2013-2015

Indice

Abbreviazioni, raccolte di testi e prospetto cronologico	pag. i.
Introduzione	pag. 2
1. La teologia di Democrito e il suo confronto con Omero	pag. 18
§ 1. Critica degli argomenti a sostegno dell'ateismo di Democrito	pag. 20
§ 2. I simulacri e le proprietà del dio democriteo	pag. 25
§ 3. Il "panpsichismo scientifico"	pag. 42
§ 4. È il dio democriteo εὐθυμος?	pag. 47
2. Il dio inattivo di Epicuro	pag. 64
§ 1. La deduzione dell'esistenza di dio dalla sua conoscenza evidente	pag. 65
§ 2. Le proprietà del dio epicureo	pag. 79
§ 3. Le ragioni strutturali dell'inattività e dell'impassibilità divina	pag. 91
§ 4. L'influenza passiva degli dèi e la virtù della sapienza	pag. 117
§ 5. Ma è vita questa? Il piacere catastematico eterno del dio inattivo	pag. 132
3. L'indagine epicurea su dio dagli inizi del Giardino al II sec. a.C.	pag. 144
§ 1. L'applicazione del principio di ἰσονομία agli dèi in Metrodoro	pag. 149
§ 2. Polieno e il piacere delle emanazioni divine	pag. 155
§ 3. La critica di Colote al mito di Er di Platone	pag. 159
§ 4. I dubbi di Pitocle e Leonteo sulla conoscibilità di dio	pag. 168
§ 5. La lingua degli dèi in Ermarco e la variante del dio in parte attivo	pag. 170
§ 6. Il trilemma di Polistrato e i presunti "errori degli dèi"	pag. 183
§ 7. La teoria dei μετακόσμια in Apollodoro di Atene	pag. 194
§ 8. Gli Antifanei e il "quasi sonno" degli dèi	pag. 200
4. L'indagine epicurea su dio dal II sec. a.C. all'età imperiale	pag. 206
§ 1. Zenone di Sidone e i turbamenti degli animali	pag. 208
§ 2. Demetrio Lacone, o della "doppia natura" divina	pag. 219
§ 3. Nicasirate sui pensieri eterni di dio	pag. 235
§ 4. La critica di Diogene di Tarso all'origine divina dell'amore?	pag. 238
§ 5. Il "panpsichismo edonistico" di Lucrezio	pag. 245
§ 6. Il <i>quasi sanguis</i> degli dèi in Cicerone (<i>De nat. deor.</i> I 19.48)	pag. 260
§ 7. La <i>quasi-χάρις</i> e le <i>quasi-ἀρεταί</i> pratiche degli dèi di Filodemo	pag. 269
§ 8. Boeto e la desacralizzazione della Pizia	pag. 286
§ 9. Un "sogno" avveniristico nel portico di Diogene di Enoanda	pag. 290
§ 10. Diogeniano sui nomi delle Parche	pag. 298

5. Le conseguenze etiche delle teologie degli atomisti antichi	pag. 302
§ 1. La provvidenza come forma di superstizione	pag. 306
§ 2. L'atteggiamento verso la divinazione e la "rivelazione" epicurea	pag. 312
§ 3. La piacevolezza della poesia e il suo ausilio didattico	pag. 324
§ 4. La gioiosa rivalutazione della preghiera	pag. 333
§ 5. Il tramite tra il culto e la politica: i sacerdoti epicurei	pag. 349
§ 6. Le ripercussioni della teologia sulla politica	pag. 354
§ 7. I paradigmi di imitazione di dio delle teologie atomiste	pag. 365
Conclusioni	pag. 378
English summary	pag. 382
Appendice I	
Le testimonianze dossografiche sugli dèi epicurei	pag. 386
Appendice II	
Riflessi della teologia epicurea (e di Democrito) nella poesia latina	pag. 394
§ 1. Epicuro nel <i>Telamone</i> di Ennio?	pag. 394
§ 2. La teologia epicurea come motivo poetico in Virgilio	pag. 400
§ 3. I blandi riferimenti di Orazio a Democrito ed Epicuro	pag. 406
§ 4. Gli attacchi di Ovidio alla teologia epicurea	pag. 410
§ 5. Un poemetto fisico-teologico epicureo sull'Etna	pag. 412
§ 6. L'eroe Capaneo in Stazio: <i>vir Epicureus</i> ?	pag. 416
Appendice III	
Il concetto di "ipoumano"	pag. 422
Bibliografia	pag. 426

*A mia madre,
la mia bambina*

«...se mi comperi un velo, scegli
quello con i colori della primavera assoluta
il nero non lo voglio
non l'ho mai portato»

Abbreviazioni, raccolte di testi e prospetto cronologico

Le abbreviazioni dei testi antichi corrispondono, perlopiù, a quelle presenti nel *The SBL Handbook of Style*. Riporto di seguito solo quelle che uso, a volte discostandomi appunto dal manuale appena ricordato, in riferimento ai testi di Epicuro e degli Epicurei. Laddove non diversamente indicato, tutte le citazioni da tali testi a cui faccio ricorso nelle pagine di questo lavoro sono tratti dalle edizioni poste tra parentesi:

- Arr*². = Epicuro, frammenti (Arrighetti 1973)
De adul. = Filodemo, *De adulatione* (de Faclo 1926 + Gargiulo 1979)
De bon. reg. = Filodemo, *De bono rege* (Dorandi 1982b)
De contempt. = Polistrato, *De contempt.* (Indelli 1978)
De dis I = Filodemo, *De dis*, libro I (Diels 1970)
De dis III = Filodemo, *De dis*, libro III (coll. 7.26-8.5 = Essler 2014b; coll. 8.5-10.6 = Essler 2011c; coll. 10.6-11.7 = Essler 2012a; coll. 12-13.20 = Arrighetti 1961; fr. 74-82 = Arrighetti 1955a; fr. 8 + 6 = Essler 2011b; fr. 87 + 83 = Essler 2013; le colonne e i frammenti restanti sono ancora citati secondo l'edizione di Diels 1970)
De elect. = Filodemo, *De electionibus et fugis* (Indelli-Tsouna 1995)
De Epic. = Filodemo, *De Epicuro* (Tepedino Guerra 1994)
De grat. = Filodemo, *De gratitudine* (Tepedino Guerra 1977)
De inv. = Filodemo, *De invidia* (Tepedino Guerra 1985)
De ira = Filodemo, *De ira* (Indelli 1988)
De lib. dic. = Filodemo, *De libertate dicendi* (Olivieri 1914, ma con le integrazioni di Konstan *et alii* 1998)
De mort. = Filodemo, *De morte* (libro IV = Henry 2009)
De mus. = Filodemo, *De musica* (libro IV = Delattre 2007)
De nat. = Epicuro, *Sulla natura* (libro II = Leone 2012; libro XIV = Leone 1984; libro XV = Millot 1977; libro XXXIV = Leone 2002)
De oec. = Filodemo, *De oeconomia* (Tsouna 2012)
De piet. = Filodemo, *De pietate* (Obbink 1996b)
De poem. = Demetrio Lacone, *De poematis* (Romeo 1988); Filodemo, *De poematis* (libro I = Janko 2000; libro II = Sbordone 1976 (*Tractatus* β) = libri III-IV = Janko 2011; libro V = Mangoni 1993)

- De prov.* = Filodemo, *De providentia* (Ferrario 1972)
- De sens.* = Filodemo, *De sensu* (Monet 1996)
- De sign.* = Filodemo, *De signis* (de Lacy 1978)
- De Stoic.* = Filodemo, *De Stoiciis* (Dorandi 1982a)
- De vit.* = Filodemo, *De vitiis*, libro X (coll. 1-9 = Jensen 1911; coll. 10-24 = Ranocchia 2007)
- Diogenian. = Diogeniano, frammenti (Gercke 1885)
- Diog. Oin. = Diogene di Enoanda (frr. = Smith 1992 + Smith 2003; NF + *Theol.* = Hammerstaedt-Smith 2014)
- Epigr.* = Filodemo, *Epigrammi* (Sider 1997)
- Hermarch. = Ermarco, frammenti (Longo Auricchio 1988)
- Idomen. = Idomeneo, frammenti (Angeli 1981)
- Metrodor. = Metrodoro, frammenti (Körte 1890)
- PHerc.* 346 = Filodemo, *Trattato etico epicureo* (Capasso 1982)
- PHerc.* 831 = Demetrio Lacone, *Opera incerta* (Parisi 2014)
- PHerc.* 1005/862 = Filodemo, *Contro coloro che si proclamano conoscitori di libri* (libro I = Angeli 1988a; il titolo è letto da del Mastro 2014b)
- PHerc.* 1012 = Demetrio Lacone, *Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro* (Puglia 1988)
- PHerc.* 1055 = Demetrio Lacone, *[La forma del dio]* (Santoro 2000a)
- PHerc.* 1418/310 = Filodemo, *Memorie epicuree* (Militello 1997)
- Polien. = Polieno, frammenti (Tepedino Guerra 1991)
- POxy* 215 = Papiro di Ossirinco n. 215 (Obbink 1984)
- Rhet.* = Filodemo, *De rhetorica* (libri I-II = Longo Auricchio 1977; libro III = Hammerstaedt 1992; libro VIII = Blank 2007)
- Sir. = Sirone, frammenti (Gigante 1990b)
- Us. = Epicuro, testimonianze e frammenti (Usener 2007)
- Zen. Sid. = Zenone di Sidone, frammenti (Angeli-Colaizzo 1979)

Per agevolare il lettore nei capitoli 3-4, riporto poi una sommaria cronologia della scuola epicurea, che va dalla nascita di Epicuro a Diogeniano¹:

342/341 a.C. – Nascita di Epicuro

331/330 a.C. – Nascita di Metrodoro

Tra il 325 e il 324 a.C.– Nascita di Idomeneo, Pitocle e forse di Ermarco

320 a.C. (circa) – Nascita di Colote

307-306 o 305-304 a.C. – Fondazione del Giardino

290 a.C. (circa) – Apostasia di Timocrate

Tra il 290 e il 280 a.C. – Morte di Poliemo

278/277 a.C. – Morte di Metrodoro

271/270 a.C. – Morte di Epicuro e inizio dello scolarcato di Ermarco

250 a.C. (circa) – Morte di Ermarco e scolarcato di Polistrato

150 a.C. (circa) – Nascita di Zenone di Sidone e Demetrio Lacone

?-100 a.C. (circa) – Scolarcato e morte di Apollodoro di Atene

III-II sec. a.C. – Attività di Antifane

100-75 a.C. – Scolarcato e morte di Zenone di Sidone

110 a.C. (circa) – Nascita di Filodemo

II sec. a.C. – Attività di Nicasirate e Diogene di Tarso

94-54 a.C. (circa) – Vita e attività poetica di Lucrezio

Tra il 70 e l'80 a.C. – Filodemo si trasferisce a Roma

120 d.C. – Erezione del portico di Diogene di Enoanda

II secolo d.C. – Attività di Diogeniano

¹ Attingo perlopiù a Dorandi 2005a.

Introduzione

L'espressione «teologie degli atomisti antichi» può apparire vuota e contraddittoria da più punti di vista. Essa sembra risultare tale, anzitutto, dalla prospettiva storica. Gli atomisti Democrito ed Epicuro con i relativi discepoli si sono attirati nel corso della storia la fama di atei o miscredenti, in particolare da scrittori come Eliano, Apuleio e Lattanzio¹, per ragioni apparentemente giustificate. Infatti, costoro pensavano che gli dèi non fossero responsabili della genesi e dell'organizzazione del cosmo, o addirittura, quale è il caso degli Epicurei, che essi non prestassero alcuna attenzione ai casi umani. Una simile concezione pare essere a tutti gli effetti un'affermazione di ateismo, dato che rimuove dalla natura divina i caratteri che si presume le competano, quali la provvidenza e l'amore verso l'umanità. Anche laddove gli atomisti professano a parole l'esistenza degli dèi, nei fatti allora essi la negano, poiché tolgono loro ciò che fa di dio un dio. Ciò è almeno quanto argomentano filosofi come Posidonio e Plutarco², o ciò che pensa Luciano di Samosata, che pur essendo un ammiratore della dottrina epicurea (cfr. *Alex.* 46-47) arriva a ritenere equivalenti la dottrina secondo cui gli dèi non esistono e quella secondo cui essi non guardano le umane vicende³.

Correlata a questa prima difficoltà è un'apparente contraddizione concettuale. La parola "teologia" significa "discorso razionale su dio". Ora, è lecito dire che i ragionamenti degli atomisti antichi intorno alla divinità siano appunto teologici, in quanto svolti allo scopo di negare a dio i suoi caratteri precipui e *de facto* la sua esistenza? La risposta sembra essere negativa. Sarebbe allora forse più appropriato parlare, più che di teologia, di "fenomenologia della religione", visto che gli atomisti spiegano come gli umani giungano al concetto di dio ed elaborano delle false superstizioni, che la filosofia ha il compito di confutare e di sostituire con conoscenze fondate sui fatti, così come su un resoconto scientifico-razionale della realtà.

¹ Si vedano del primo i frammenti del *Sulla provvidenza* e delle *Manifestazioni divine* conservati nella *Suda* (e.g. Γ 504, E 2405-2406 2916, K 156, Φ 328 = fr. 10e, 11, 36, 42a, 64a, 92a Domingo-Forasté), con Fletcher 2012, pp. 72-75. Per Lattanzio, cfr. *Divin. inst.* III 17.2-16 e *De ira dei* 10. Per Apuleio, cfr. *Ap.* 27.

² Cfr. in particolare il fr. 22a Edelstein-Kidd (= Cicerone, *De nat. deor.* I 44.123-124) e *Suav. viv.* 1102b8-c18, *Adv. Col.* 1112c10-14.

³ *Jupp. trag.* 4 e 16. Ma cfr. *Icar.* 32, *Bis acc.* 20, Caster 1937, p. 105, 163-165, 206.

Infine, l'espressione «teologie degli atomisti antichi» appare vuota e contraddittoria per una terza ragione. Quand'anche gli atomisti ammettessero l'esistenza di dio ed elaborassero un discorso teologico, le loro considerazioni risulterebbero comunque empie e inutili. L'idea che gli dèi non sono responsabili del cosmo o interessati alle vicende umane è in fondo del tutto inefficace per l'etica. Attraverso divinità del genere, del resto, si toglie la possibilità di fondare valori-guida, si elimina la preghiera, si preclude una qualunque relazione autentica tra l'essere umano e il divino.

Lo scopo del presente lavoro intende argomentare, tuttavia, che è vero l'esatto contrario. L'espressione «teologie degli atomisti antichi» non solo è fondata e coerente, ma implica che le rappresentazioni del divino di Democrito, Epicuro e discepoli siano a tutti gli effetti spendibili in etica, a patto però che si ripensino in parte la nozione di “dio” e concetti come “teologia”, “santità” o “superstizione”. Sviluppando questa linea di ricerca, si presenta al tempo stesso il primo studio monografico completo in lingua italiana sulle dottrine teologiche democritee e della tradizione epicurea.

Il ragionamento che segue potrebbe fornire una prima giustificazione della coerenza degli atomisti. Poiché abbiamo alle spalle una tradizione che ci ha abituati a pensare come evidente che una divinità è tale se risulta provvidente, instaura una certa relazione col cosmo e offre degli insegnamenti diretti di vita, è chiaro che le prospettive degli atomisti non potranno che apparire manifestazioni di ateismo o cripto-ateismo. Ma se facciamo lo sforzo e il tentativo di pensare che, forse, essi elaborarono un modo diverso e antitetico a quello corrente, ma altrettanto sensato e coerente, di considerare la natura di dio, si può assumere come seria e genuina la loro prospettiva, che semplicemente parte da altre premesse di tipo teoretico e morale rispetto a quelle oggi condivise. Proprio la diversità degli assunti di base è, in fondo, il motivo che indusse i critici di Democrito e dell'Epicureismo a tacciare l'uno come l'altro di empietà o avversione alla religione⁴.

Quanto all'accusa di inutilità delle prospettive teologiche degli atomisti sul piano morale, si può rispondere che ciò sarebbe fondato solo ammettendo che la rappresentazione di un dio disinteressato ai casi umani fosse delineata nel modo semplicistico che era già vivo tra V e IV secolo a.C., stando

⁴ Per altre ragioni, cfr. Snell 1963, pp. 50-52, Havelock 1996, p. 142, e Giannantoni 1996, pp. 44-46.

almeno al resoconto del libro X delle *Leggi* di Platone⁵. Qui, in effetti, la prospettiva non è esposta in modo molto persuasivo ed efficace sul piano filosofico, trattandosi di una mera espressione di malumore da parte di giovani moralmente onesti ma, al contempo, intellettualmente ingenui. Platone riferisce che una delle principali ragioni addotte da loro a favore del disinteresse degli dèi è la constatazione che gli individui buoni si trovano spesso in disgrazia e che quelli malvagi vivono in prosperità⁶, che è un argomento debole e che si limita a porre il divino lontano dal mondo umano, senza prevedere che l'uno possa risultare utile per la vita trascorsa nell'altro.

Invece gli atomisti non riflettono in questo modo, perché fondano la loro prospettiva anzitutto con argomenti logico-epistemologici e solo secondariamente su istanze morali. Lo stesso argomento della buona sorte del malvagio occorre raramente negli scritti degli Epicurei, e non costituisce nemmeno quello più rilevante⁷. Gli atomisti si distinguono poi in meglio dai giovani descritti da Platone perché costruiscono la loro teologia in termini sistematici e istituendo un suo nesso diretto con l'etica. Come si vedrà in seguito, molte affermazioni teologiche non si comprendono se non si analizzano preliminarmente alcune dottrine fisico-epistemologiche che ne consentono la fondazione, in particolare senza una conoscenza della teoria dei simulacri). Ed esse consentono di giustificare meglio alcuni punti fondamentali dell'etica epicurea, tra cui l'identificazione del piacere puro con il godimento catastematico, che non comporta né azione né movimento, o la necessità di fuggire attività moleste, quali la retorica e in parte la politica. Infine, gli atomisti spiccano sui predecessori, poiché leggono in modo più complesso la relazione degli esseri umani verso il divino. Gli dèi si disinteressano di noi, mentre noi non possiamo né vogliamo disinteressarci degli dèi: contemplandoli, possiamo capire come vivere bene e guadagnarci, per quanto è possibile, la loro perfezione. La prospettiva degli atomisti non è allora pessimistica o dettata da "malumore" etico, bensì ottimistica e indotta da un senso di "buonumore" morale. La divinità immortale resta spiritualmente sentita come vicina a noi, benché da parte sua non vi sia reciprocità, e ci permette di vincere, entro limiti definiti, la nostra natura mortale.

⁵ Cfr. 899d5-900d4. Altre testimonianze sono citate in Vegetti 1998a, pp. 222-224.

⁶ Per approfondire, cfr. Mayhew 2008, pp. 155-159.

⁷ Vedi qui *infra* [finale cap. 5, § 4].

Tutto questo comporta che la teologia di un dio non provvidente e disinteressato alle vicende umane non impedisce l'istituzione di una morale, ma offre semmai un movimento di fondazione di altra natura. Al contrario delle religioni rivelate, che prevedono che i valori e i fini dell'essere umano provengono dalla perfezione di dio, gli atomisti potrebbero pensare l'inverso, ossia che è l'essere umano a elaborare i suoi valori e fini modellandoli sulla perfezione di dio. Né le loro teologie negano la preghiera, perché la trasformano ad esempio in un modo per conoscere qualcosa e per godere di questo sapere. Né infine cancellano la relazione tra l'umano e il divino, poiché anzi il primo cerca di assimilarsi al secondo, prendendosi cura della propria persona e superando entro certi limiti le debolezze che lo connotano.

Una tale imposizione avrà l'effetto collaterale di invitare a dare una direzione più scettica o meno dogmatica ai nostri discorsi sulla divinità e sulla fede. Se è vero che Democrito, Epicuro, gli Epicurei hanno i loro motivi per pensare alla divinità e alle ripercussioni teologiche in etica nei termini suddetti, allora saremo costretti a riflettere su molte delle credenze attuali e dei convincimenti diffusi sul divino in modo critico, considerando tanto le une quanto gli altri come delle opinioni che potrebbero anche non essere giuste. La ricerca teologica può e deve andare avanti, forse senza esaurirsi mai, evitando il più possibile di arroccarsi su convinzioni che si ritengono certe, assolute, necessarie, quando in realtà esse possono essere messe in discussione, o almeno poste di fronte a plausibili alternative. Il discorso vale naturalmente anche per le teologie atomiste, che verranno perciò sottoposte, durante la ricostruzione, ad un'analisi che farà emergere anche le loro debolezze e tensioni interne. Esse sono piuttosto prese in considerazione sul piano teorico per arrivare alla sana sospensione del giudizio, sul piano pratico per mostrarle come un'opzione spirituale e di vita attiva, valida tra le tante.

Le tesi finora solo abbozzate saranno sostenute con un'analisi al tempo storico e filosofica dei testi degli atomisti antichi, che provengono soprattutto da fonti filosofico-letterarie, dai papiri di Ercolano e da materiale epigrafico (si pensi, *in primis*, ai frammenti litici del portico di Diogene di Enoanda). Il compito che mi sono proposto è certo impegnativo, soprattutto perché nessuno scritto teologico di prima mano è giunto integro. Per quel che riguarda Democrito, ci sono arrivati solo scarsi frammenti, mentre di Epicuro possediamo resti delle sue opere tecniche (*Sulla santità, Sugli dèi*, i

libri del *Sulla natura*, ecc.)⁸, qualche verso di Lucrezio⁹ e alcuni passi dalle sue lettere, che a volte sono ricche di informazioni ma, purtroppo, dato il loro carattere protrettico e sintetico, danno per scontati o per taciuti dei dettagli fondamentali per la piena comprensione della sua teologia. Più fortunata risulta, invece, la situazione concernente alcuni degli Epicurei posteriori. Se perlopiù anche i loro scritti ci sono giunti altrettanto frammentari e ridotti nel numero come nell'estensione, a volte ci troviamo di fronte a opere teologiche di lunghezza e di finezza di dettaglio considerevole. Mi riferisco a tal proposito al *PHerc.* 1055 di Demetrio Lacone, ai libri I e III del *De dis*, ad alcune ampie colonne di testo del portico di Diogene di Enoanda ricostruite recentemente da Hammerstaedt e Smith¹⁰. Anche tali opere non appaiono, però, di facile lettura, essendo molto lacunose e scarsamente chiare in alcuni punti. L'indagine sugli atomisti sarà allora necessariamente integrata da un confronto costante con le testimonianze dossografiche antiche, in particolare con le *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio, con il libro I del *De natura deorum* di Cicerone, con gli scritti di Plutarco e Sesto Empirico. Alcune di queste fonti sono tuttavia spesso ostili agli atomisti, o teoricamente interessate a presentarli secondo i loro obiettivi polemici, sicché esse saranno studiate con molta cautela e distinguendo in ciascun caso ciò che vi è di storicamente affidabile dalla mera invenzione o manomissione.

Quest'ultimo punto valga anche quale prima considerazione metodologica. Ne riporto di seguito altre tre, più cogenti e istruttive.

La prima è che le rappresentazioni di dio degli atomisti sono, per fondamentali aspetti, delle razionalizzazioni delle divinità antropomorfe tradizionali, immortalate dai versi di Omero. Il punto permette di chiarire in che senso la parola "teologia" sarà impiegata da qui in avanti. Originariamente, tale termine non indica il generico discorso razionale su dio. Più specificamente, indica il discorso razionale sugli dèi della tradizione poetica, come

⁸ Citati soprattutto da Filodemo. Questo punto complica ancora di più la situazione, visto che il discepolo usa i richiami al maestro in vista delle proprie argomentazioni (così Parisi 2015, pp. 21-22).

⁹ Come si vedrà *infra* [cap. 4, § 5], è probabile che la divinità di Lucrezio sia la stessa del maestro. Infatti, la sua fonte principale (se non unica) potrebbero essere stati i libri del *Sulla natura*. Questo non toglie, comunque, che anche lui ebbe una prospettiva originale in alcuni punti, o almeno diversa per via del mutato contesto storico.

¹⁰ Hammerstaedt-Smith 2014, pp. 263-270.

emerge soprattutto da Platone, che nel libro II della *Repubblica* usa il costruito τύποι περὶ θεολογίας (379a5-6) per riferirsi ai miti che i poeti della καλλίπολις devono elaborare in sostituzione di quelli tradizionali. È vero che “teologia” assumerà presto un’accezione più tecnica, per esempio con Aristotele, che nella *Metafisica* ricorre alla parola per designare la scienza che studia le sostanze immobili e separate in quanto cause o motori (XI 1064a28-b14). Ma l’accezione recente non arriverà mai a sostituire quella più antica. I due significati convivranno infatti a lungo tempo, tanto che persino la stessa *Metafisica* di Aristotele continua a chiamare “teologi” i poeti della tradizione come Esiodo¹¹. Ora, la parola “teologia” non ricorre mai nei resti del *corpus* di Democrito, per cui non possiamo sapere se l’atomista l’avesse mai usata. Possiamo però dire con un’alta dose di probabilità che l’atomista ne possiede il concetto, perché vedremo che il suo programma si avvicina molto a quello platonico¹². Di contro, stando al *De pietate* di Filodemo, sembra che “teologia” fu un termine adottato effettivamente da Epicuro e dal suo discepolo Metrodoro¹³. Queste occorrenze non specificano, purtroppo, quale significato dessero i due filosofi alla parola. Se però teniamo a mente che “teologia” non può indicare, per Epicuro e discepoli, una dottrina metafisica aristotelicamente intesa, poiché gli dèi non sono per loro sostanze separate, motrici e causali che trascendono la natura¹⁴, si può arguire che essi forse usassero il termine nel senso più tradizionale e ordinario, come peraltro prevede la loro filosofia del linguaggio (vedi *Ad Her.* 37.6-38.4). L’ipotesi può trarre ulteriore conferma sempre dal *De pietate* filodemo, che usa il termine “teologo” nel significato più antico¹⁵.

Una seconda considerazione di metodo è di carattere filosofico. Ritengo che un altro termine di confronto imprescindibile sia la natura dell’essere umano. Infatti, gli atomisti in parte ravvisano che cosa è un dio negandogli

¹¹ Cfr. I 983b29, II 1000a9, XII 1071b27 e 1075b26. Sul significato antico di “teologia”, è fondamentale Goldschmidt 1970. Altri studi utili sono Festugière 1990, pp. 598-605, Ferrari 1998, pp. 424-425, Giannantoni 1996, p. 45, e Berti 2010, pp. 76-77.

¹² *Infra* [introduzione cap. 1].

¹³ Cfr. le coll. 29.838-840 e 34.958-971. La seconda colonna costituisce una testimonianza sul *Contro l’«Eutifrone» di Platone*, che non è presente nella raccolta di Körte.

¹⁴ Vedi qui Morel 2009, pp. 88-89. Aristotele parla riconosce la trascendenza e la separazione del divino anche in *De gen. an.* II 731b24-732a6.

¹⁵ Cfr. le coll. 42.1204, 43.1224, 86A.2481 con Obbink 1996b, pp. 429-430 e 494-495.

le debolezze proprie di quest'ultimo, oppure attribuendogli quelle proprietà umane che non solo non contraddicono la sua φύσις, ma anzi è necessario conferirgli per far sì che sia ancora un vivente¹⁶. Il confronto è giustificato dal fatto che il dio atomista è antropomorfo, che costringe a interrogarsi fino a che punto la somiglianza di forma lo renda simile a un umano. Ciò implica pure che una teologia presuppone, oltre che una fisica, un'epistemologia e un legame diretto con l'etica, anche un'antropologia.

Quale terza e ultima considerazione di metodo, sottolineo che i testi degli atomisti verranno esaminati sottolineando sì i tratti che hanno in comune, ma anche evidenziandone le notevoli differenze reciproche. È per questa ragione che ho finora parlato al plurale di "teologie". Sembra, dopo tutto, che i testi che ci sono giunti consentano di tracciare due grandi distinzioni. Da un lato, si possono individuare due diverse teologie atomiste: quella di Democrito, che prevede l'esistenza di una divinità buona e mortale che si interessa solo alle vicende di pochi umani saggi, e quella di Epicuro, che suppone che gli dèi siano viventi eterni indissolubili e beati, ma totalmente disinteressati alle vicende umane. Dall'altro, appare anche lecito distinguere due varianti della teologia epicurea: quella del maestro, che ritiene che dio sia inattivo e incapace di compiere qualunque azione, e quella accolta da alcuni suoi discepoli, che pensano che egli sia parzialmente attivo (sempre nei riguardi delle sue cose, non per quelle degli umani) e si dedichi a occupazioni che danno piacere. In entrambi i casi, resta condiviso un bagaglio concettuale comune, nonché rimane fermo il principio fondamentale del disinteressamento verso le vicende umane. Sia che si concepisca o una divinità del tutto inattiva, o una che svolge solo ciò che le dà piacere, la sostanza in ogni caso non cambia, poiché in entrambi i casi l'attività di assistenza verso gli esseri umani viene recisamente negata. Di qui la ragione che mi induce a parlare di un'unica teologia epicurea che assume due diverse varianti, più che a distinguere una teologia di Epicuro e una teologia dei suoi discepoli. Ammesso che ciò sia vero, si potrà così evidenziare che l'Epicureismo costituisca una scuola filosofica caratterizzata da una forte coesione interna, ma che al tempo stesso non costringe all'immobilismo dottrinale.

¹⁶ Viceversa, si comprende pure che cosa è un essere umano individuando ciò che lo distingue rispetto alla divinità e alla bestia (cfr. Vegetti 1996, pp. 127-134).

La proposta va in ogni caso considerata un'ipotesi, perché non esclude interpretazioni che consentono di far risalire già all'attività filosofica di Epicuro la versione del dio parzialmente attivo. L'idea che la divinità epicurea originaria fosse del tutto inattiva si basa su due passi dell'*Epistola a Erodoto*, che sembrano dire che le azioni e le occupazioni in senso lato sono contrarie alla natura divina (οὐ γὰρ συμφωνοῦσι πραγματεῖαι καὶ φροντίδες καὶ ὄργαι καὶ χάριτες μακαριότητι, 76.8-77.3; ὑπεναντίας ἔχειν τούτοις βουλήσεις ἅμα καὶ πράξεις καὶ αἰτίας 81.1-4). Tuttavia, gli stessi passi potrebbero anche essere letti diversamente, in congiunzione con altri testi ambigui che parlano delle virtù o di una forma di condotta/disposizione pratica di un soggetto ignoto, che potrebbe consistere negli dèi¹⁷. Per un altro verso, l'esistenza della variante di un dio che non fa nulla – alle volte anche con l'indicazione ulteriore che egli nemmeno sa usare le parti del proprio corpo – e la sua esplicita attribuzione a Epicuro si riscontra sia in Cicerone (*De nat. deor.* I 1.2, 19.51, 33.92; *De div.* II 17.40) che in Seneca (*De benef.* 4.1). Si tratta di un fatto di cui si deve tenere conto, anche perché non si può escludere la possibilità che le informazioni dei due autori dipendano in buona parte dalla lettura diretta degli scritti di Epicuro. Detto questo, esso non va nemmeno sopravvalutato. L'antichità non è in sé garanzia di maggiore affidabilità storica, soprattutto in un autore come Cicerone, che non manca di abusare, nei toni come nei contenuti, della teologia epicurea che espone nel libro I del *De natura deorum*¹⁸. Quello che è essenziale sottolineare qui è che la validità delle informazioni di Cicerone e Seneca non può nemmeno essere misconosciuta *a priori*, in quanto le loro affermazioni potrebbero concordare con i due passi dell'*Epistola a Erodoto*. L'ipotesi di lavoro dell'esistenza di due varianti della teologia epicurea ha allora ragione di essere sostenuta dal punto di vista storico, pur restando comunque incerta.

A mostrare, infine, che ho intenzione di chiarire soprattutto le differenze tra la teologia di Democrito e le due possibili varianti della teologia epicurea è la struttura stessa del lavoro, che si compone di cinque capitoli. I primi quattro isolano e analizzano i contributi teologici di ogni atomista, mentre l'ultimo è dedicato alle ripercussioni etiche delle loro dottrine. Il tentativo

¹⁷ Cfr. *infra* [cap. 2, § 4].

¹⁸ Al tema è interamente dedicato lo studio di Essler 2011a. Alcune osservazioni su questo problema filologico sono comunque rinviate all'Appendice I.

che verrà attuato è ricostruire la posizione dell'autore limitando allo stretto necessario l'impiego di testi affini per tema e argomento, ma posteriori quanto alla cronologia. Per fare un esempio specifico, non si userà la dottrina delle virtù delineata nei fr. 74-82 del libro III del *De dis* Filodemo per chiarire quali siano le ἀρεταί degli dèi nel passo *Ad Men.* 124.2-5 (sempre ammesso che siano loro il soggetto del passo), poiché non è sicuro che il discepolo riporti una tesi del maestro, vista la lunga distanza storica che lo separa da lui e i numerosi cambiamenti storici che hanno avuto luogo¹⁹.

Il capitolo 1 esamina Democrito, tanto come oggetto di studio indipendente, quanto come termine di confronto utile per arrivare a contestualizzare la teologia epicurea. L'obiettivo principale è argomentare che questi abbracciò una teologia in senso forte, e non si limitò, come alcuni interpreti hanno sostenuto, a provare che ogni credenza intorno al divino sia una falsa superstizione e che ogni esperienza religiosa sia riducibile a un epifenomeno della coscienza, senza alcun referente esterno reale²⁰. Gli dèi sono esseri viventi, che emanano dei simulacri fuori dal comune che danno a conoscere che la natura divina è antropomorfa, generata e mortale (seppure dotata di una struttura atomica tale da permanere molto a lungo), buona, sapiente e disposta a rivelare in casi limitati il futuro a umani particolarmente saggi. Probabilmente, essi sono inoltre dotati per natura di εὐθυμίη, ossia il fine etico posto da Democrito che gli esseri umani devono cercare di conquistare con l'educazione e l'esercizio. Oltre a questo ordine di considerazioni, proverò poi a sostenere che l'atomista credeva in aggiunta in una forma di "panpsichismo scientifico", ossia nell'idea che ogni oggetto possiede nella sua struttura atomica qualche particella di anima, che lo rende divino e capace di essere pensato dall'essere umano.

A Epicuro è dedicato il capitolo 2, che affronta molte questioni a lungo studiate. L'autore è stato particolarmente esaminato, in Francia, da Festugière e Koch²¹, mentre in Germania da Kleve, Lemke ed Essler²². Questi ultimi hanno il grande merito di aver chiarito la difficile teoria della πρόληψις della divinità e dedicato energie alla decifrazione del passo 19.49 del libro I del

¹⁹ Vedi *infra* [cap. 4, § 7].

²⁰ Cfr. almeno Eisenberger 1970, e Montano 2014, pp. 129-150.

²¹ Festugière 1987, Koch 2005.

²² Kleve 1965a, Lemke 1973, Essler 2011c.

De natura deorum di Cicerone, che presenta un'oscura esposizione del modo in cui gli umani conoscono gli dèi, forse persino corrotta sul piano testuale. In Italia, va invece citata l'edizione del *PHerc.* 1055 di Demetrio Lacone, che offre una densa introduzione delle fonti sull'antropomorfismo divino nel pensiero epicureo²³. Proprio perché su questi temi è stato già detto tanto e molto bene, il capitolo si concentrerà su alcuni aspetti della dottrina teologica di Epicuro su cui, a mio avviso, bisogna ancora condurre una minuziosa analisi. Infatti, dopo aver riesaminato la dottrina della *πρόληψις* di divinità, che rimane imprescindibile per cominciare qualunque discorso sulla teologia epicurea, i miei sforzi si indirizzeranno all'esame delle proprietà della natura divina e delle ragioni della sua inattività. L'ipotesi che verrà formulata è che il dio di Epicuro è un vivente antropomorfo indissolubile e beato che, mancando di qualunque bisogno e di una qualsivoglia ragione ad agire, conduce un'esistenza del tutto autosufficiente, che trascorre percependo solamente se stesso. Tale percezione lo dota della consapevolezza di essere beato, dalla quale ricava un piacere eterno, invariabile e stabile, in altri termini possiede per natura il fine del godimento catastematico, che i saggi umani raggiungono invece tramite l'attività costante e razionale.

Questa tesi offre un ulteriore contributo al sostegno dell'interpretazione cosiddetta "materialista" della teologia di Epicuro, che si oppone alla linea esegetica detta "idealista", secondo cui gli dèi epicurei sarebbero costrutti mentali, o rappresentazioni idealizzate di ciò che l'essere umano vorrebbe essere e, purtroppo, non è né può diventare. I prodromi di questa prospettiva si rinvengono già nell'Ottocento in pensatori come Marx, che nella dissertazione *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie* del 1841 paragona il dio epicureo a una manifestazione estetica²⁴, come Feuerbach, che nel *Das Wesen der Religion* del 1846 descrive dio appunto come una proiezione e la attribuisce anche a Epicuro nel § 51²⁵, o come Lange, autore della *Geschichte des Materialismus bis auf Kant* del 1876²⁶. La tesi sarà poi ripresa nel Novecento ne *La morale d'Épicure et ses rapports avec*

²³ Santoro 2000a, pp. 43-60.

²⁴ Cfr. il passo che segue, nella traduzione di Cingoli 1990, p. 36: «E tuttavia questi dèi non sono un'invenzione di Epicuro. Essi sono esistiti: *sono i plastici dèi dell'arte greca*»

²⁵ Marietta Solmi 1972, p. 75: «Gli dèi, dice Epicuro, (...) sono esseri della rappresentazione, dell'immaginazione». Sulla prospettiva di Feuerbach, cfr. i §§ 30-33 del trattato.

²⁶ Lange 1876, pp. 76-77

les doctrines contemporaines di Guyau²⁷ e, *mutatis mutandis*, in Dodds, che nel suo brillante e famoso libro *I Greci e l'irrazionale* giunge addirittura ad accostare la divinità di Epicuro al Super-Ego freudiano²⁸.

In ogni caso, i campioni moderni della lettura idealista sono senza dubbio Long e Sedley, che nel 1987 argomentarono, nel primo volume di *The Hellenistic Philosophers*, che dio sia un concetto creato dalla mente con un processo di ingrandimento e nobilitazione del contenuto dei simulacri rilasciati dagli esseri umani. Esso sarebbe a sua volta individuabile, a loro dire, nel processo analogico della μετάβασις descritta in una complicata testimonianza di Sesto Empirico (*M IX* 43.12-47.22) e nel passo 19.49 del libro I del *De natura deorum* di Cicerone, dove si leggerebbe che si scopre che cosa è una natura beata ed eterna (*i.e.*, la divinità) ricomponendo in una forma composita le *images* che vanno non dagli dèi a noi, bensì da noi agli dèi (*ad deos adfluat*)²⁹. Sedley ha poi tentato di rinforzare la lettura nel 2011³⁰, con l'articolo *Epicurus' Theological Innatism*, asserendo che il controverso innatismo del concetto o πρόληψις di divinità va inteso come un processo di formazione analogo a quello sottinteso dall'argomento della culla³¹: come il bambino è animato dalla tendenza a ricercare il piacere che lo può rendere felice, così l'umano adulto è propenso ad intuire la «conception of the best life». Leggendo così la dottrina di Epicuro, Long e Sedley fanno del filosofo un ateo che a parole ammette l'esistenza degli dèi e nei fatti la nega.

L'interpretazione di Long-Sedley è stata criticata da parte di molti studiosi, di orientamento “materialista”³². Esse sono sostanzialmente tre:

- 1) Nell'*Epistola a Meneceo*, Epicuro scrive che gli dèi “sono” (εἰσίν, 123.7), vale a dire esistono in senso forte (quindi, hanno una struttu-

²⁷ Guyau 1910, pp. 178-180.

²⁸ Dodds 2003, pp. 85-86, 294-295, 307-308

²⁹ Long-Sedley 1987, vol. 1, pp. 144-149. Altri autori che accettano la loro esegesi sono Obbink 1996b, pp. 502-503, e Purinton (*infra* [cap. 4, § 2]). Oscillano invece tra materialismo e idealismo Giussani 1945, pp. 228-229 e 243, e Fallot 1977, p. 33. Noto pure *en passant* che l'esegesi di Long-Sedley si profila già nell'indice del loro volume, che colloca la trattazione sugli dèi di Epicuro sotto la sezione “etica” (Long-Sedley 1987, vol. 1, p. VIII).

³⁰ Sedley 2011b, pp. 38-49

³¹ Su cui vedi *infra*, [cap. 2, § 3.1].

³² Mansfeld 1993, pp. 173-180, Santoro 2000a, pp. 60-65, Wifstrand Schiebe 2003, Koch 2005, p. 93, Morel 2009, pp. 97-99, Konstan 2011, pp. 63-69, Essler 2011c, pp. 313-314, Spinelli 2015, p. 2, n. 10.

ra atomica), e chiama esplicitamente gli dèi “viventi” (123.3). Il termine non può intendere sotto il termine il significato di “costrutto mentale”, in quanto tale operazione contraddice la sua filosofia del linguaggio, che prescrive di usare le parole nel loro significato ordinario (*Ad Her.* 37.5-7). Si potrebbe aggiungere che Sedley stesso dovrebbe convenire in ciò, visto che egli ritiene che Lucrezio ha quale sua unica fonte il *Sulla natura* del maestro³³. Del resto, il poeta-filosofo riporta esplicitamente che dio ha corpo, sensazione, vita (1.1014-1016, 5.122-125, 6.76-78).

- 2) La μετάβασις non è necessariamente un processo di ricomposizione dei simulacri dell’essere umano nella forma di dio. Potrebbe essere pure inteso come un modo per conoscere la natura divina che emette suoi propri εἶδωλα. Non a caso, la μετάβασις è anche il processo che permette di percepire i minimi dell’atomo (*Ad Her.* 57.6-58.11), che sono qualcosa di reale in quanto sono i suoi limiti materiali.
- 3) Pensando che Epicuro affermi a parole che gli dèi esistono e nei fatti lo neghi, Long e Sedley si scontrano con la dichiarazione del filosofo che bisogna rispettare l’accordo del discorso con le azioni (*RS XXV*): un principio usato, peraltro, per criticare l’incoerenza di Teognide, che afferma che è meglio non vivere e nel frattempo continua a vivere (*Ad Men.* 126.8-127.4).

Né l’orientamento materialista, né quello idealista, possono imporsi del tutto sul loro rivale, visto che ognuna ha punti di forza di cui l’altro difetta³⁴. L’interpretazione idealista ha il pregio di fornire una semplice risposta delle tante difficoltà filosofiche che presenta la teologia epicurea, nella cui risoluzione il materialismo incontra dei seri problemi. In particolare, quest’ultimo rischia di capitolare di fronte all’obiezione che un dio composto di atomi non può sfuggire alla dissoluzione, che subentra in tutti gli aggregati ordinari. Di contro, l’orientamento materialista pare più soddisfacente sia sul piano storico che su quello metodologico, perché non ha bisogno di leggere in senso traslato alcune affermazioni teologiche esplicite di Epicuro, tra cui il

³³ *Infra* [cap. 4, § 5].

³⁴ *Pace* Long-Sedley 1987, vol. 1, p. 144, che presentano la loro concezione della teologia epicurea come «the only philosophically satisfying interpretation». Tuttavia, nel contributo del 2011, Sedley sembra esprimere le sue idee senza più accenti perentori del genere.

fatto che la divinità è un vivente³⁵, né ha bisogno di mettere in secondo piano il resoconto di alcuni testimoni, tacciandoli di incomprendimento teorica. Sedley commette ciò quando sostiene che il principio di ἰσωνομία, introdotto da Velleio in *De nat. deor.* I 19.50 per tutelare la «literal imperishability» degli dèi, fornisce solamente delle «quite inadequate reasons» e non è affidabile, perché non ha compreso, appunto, che il maestro aveva concepito la divinità come un costrutto mentale³⁶. Aderendo alla linea esegetica materialista, cercherò allora di fornire quanti più argomenti coerenti e fondati sui testi a sua difesa, senza per questo ritenere che la mia è la sola lettura possibile e che un'interpretazione idealista non sia in alcun modo sostenibile.

Nei capitoli 3-4, ricostruisco, invece, gli sviluppi della riflessione teologica negli Epicurei, da Metrodoro a Diogeniano. Le tesi particolari difese in tali sezioni sono molte, ma quelle più importanti sono sostanzialmente due. La prima è che nessun Epicureo fu mai dissidente in materia teologica. Ogni discepolo si mantiene sempre fedele alle premesse poste da Epicuro: che dio è un vivente antropomorfo indissolubile e beato verso cui non si deve provare paura, perché non rivolge attenzione ai nostri casi. Se a volte gli Epicurei mostrano di deviare dal pensiero del maestro, lo fanno in modi che non contraddicono questi caratteri fondamentali. Infatti, essi divergono o per un errore, o perché propongono altre spiegazioni del motivo per cui la divinità è indissolubile, possiede la beatitudine e non volge interesse alle nostre vicende. La seconda tesi maggiore è che la concezione alternativa del dio parzialmente attivo comincia a profilarsi con Ermarco, che costituisce così un'importante «figura di transizione» nella storia dell'Epicureismo³⁷.

Infine, il capitolo 5 difende dettagliatamente l'ipotesi finora delineata che la teologia di Democrito e le due varianti della teologia epicurea hanno ricadute sia utili che positive sul piano morale, offrendo un altro modo di intendere la santità e la spiritualità. Il discorso non si slancia comunque mai in considerazioni solo teoriche, ma continua ad affrontare il tema esaminando i testi degli atomisti da una prospettiva storico-filosofica. Un *pattern* tipico che viene individuato in queste teologie è il carattere al tempo stesso ag-

³⁵ Per quanto ammetto che alcune di esse possono essere difficilmente prese alla lettera: cfr. infatti *infra* [cap. 2, § 4].

³⁶ Long-Sedley 1987, vol. 1, p. 149.

³⁷ *Infra* [cap. 3, 5].

gressivo e conciliatore nei riguardi della tradizione antecedente. Gli atomisti respingono i modi in cui nel passato si è concepita la divinazione, la funzione della poesia, la preghiera, l'uso politico della religione e le strategie per assimilarsi al divino, ma contemporaneamente non abbandonano queste pratiche, rileggendole secondo una prospettiva nuova e con l'intento di condurre gli esseri umani al fine morale della felicità.

Chiudo l'introduzione dando due precisazioni. Una è la giustificazione di un'altra difficile qualifica, che ho usato nel titolo del lavoro: il fatto che la divinità degli atomisti antichi sia un dio "ipoumano"³⁸. L'aggettivo costituisce un neologismo per indicare un altro aspetto distintivo importante delle rappresentazioni di Democrito, Epicuro ed Epicurei rispetto alle altre. Molte prospettive teologiche risentono, in fondo, del pregiudizio che dio debba essere un vivente sovrumano, ossia che ha qualcosa in "più" rispetto all'essere umano, come una potenza maggiore, una sapienza superiore, e via dicendo. Invece, nella mia proposta di lettura, gli atomisti ritengono che valga il principio opposto. La divinità è migliore dell'essere umano perché ha qualcosa in "meno", come bisogni che inducono a svolgere certe azioni, o il desiderio di esercitare una forte influenza sulla natura e sul cosmo. Detto in altri termini, la definizione e la conoscenza del divino non passano tanto per un processo di nobilitazione per addizione, quanto di uno per sottrazione.

La seconda precisazione riguarda alcune scelte terminologiche. Adotto anzitutto la pratica di usare "essere umano" o "umano" in luogo di "uomo", così da evitare di riferirmi ai soli esponenti maschili della nostra specie e non anche a quelli femminili³⁹. Scrivo poi la parola "dio" sempre in minuscolo, ritenendo che essa non assuma mai la funzione di nome proprio, che richiederebbe la D maiuscola. Le divinità atomiste possono essere sì considerati delle "persone", giacché sono viventi antropomorfi dotati di sensazione e intelligenza, più che entità trascendenti l'ambito del naturale⁴⁰. Non necessariamente esse hanno però anche una "personalità". E se è vero che questa è quella particolarità che è espressa appunto per mezzo dei nomi propri e

³⁸ Sul concetto torno nell'*Appendice III* del lavoro.

³⁹ Ringrazio il prof. Piergiorgio Donatelli per avermi sensibilizzato a ciò.

⁴⁰ Il termine è però ambiguo. Difatti, in ambito teologico, "persona" e "personale" possono anche essere usati per esprimere la disposizione d'animo del credente verso la divinità con cui intrattiene una relazione (cfr. qui Beck 2009).

si manifesta nelle azioni (diciamo infatti, *e.g.*, che Socrate ha una personalità coraggiosa, perché compie o può compiere gesta improntate a coraggio), le divinità atomiste potrebbero non averne una, in quanto sono sottratte in tutto o in parte all'agire. Il termine "dio" negli atomisti potrebbe dunque esprimere tutt'al più una «persona senza personalità» e non assumere la funzione di nome proprio. Ciò non esclude, comunque, che almeno Epicuro e gli Epicurei continuassero a rispettare la consuetudine linguistica antica di ricorrere a nomi propri per distinguere una divinità dall'altra, ad esempio di chiamare un dio Zeus e un altro Ares, ma usando come carattere distintivo l'aspetto fisico e non la personalità⁴¹.

Nessun uomo o nessuna donna è un'isola, ma ciascuno e ciascuna un arcipelago. Affermo ciò per dire che non sarei mai riuscito a completare questo lavoro e a difenderlo in modo dignitoso, senza il confronto costante con altri studiosi e altre studiose, che hanno manifestato nei riguardi delle mie pagine interesse e attenzione. Voglio qui ringraziare costoro ufficialmente.

Anzitutto, nutro riconoscenza verso i miei supervisori di dottorato (prof.ssa Fulvia de Luise, prof. Emidio Spinelli). Essi hanno seguito il lavoro in ogni sua fase, dalla sua ideazione alla stesura finale. Il lavoro non sarebbe quello che è adesso senza di loro.

In secondo luogo, ringrazio il prof. Michael Erler e il gruppo "epicureo" dello *Institut für klassische Philologie* dell'Università di Würzburg, ossia il dott. Vincenzo Damiani, il dott. Holger Essler e il dott. Jan Erik Heßler, così come il prof. David Neil Sedley e il dr. James Warren dell'Università di Cambridge, per aver accettato di accogliermi presso le loro istituzioni e per avermi dispensato molti utili consigli di miglioramento del lavoro. Queste indicazioni mi hanno spesso impedito di andare fuori strada e di chiarirmi aspetti molto controversi.

Ringrazio quindi quanti hanno avuto la gentilezza di leggere parti spesso anche molto consistenti del lavoro, dandomi ancora una volta spunti e consigli utili: il prof. Piergiorgio Donatelli, la prof.ssa Giuliana Leone e i dotto-

⁴¹ Si veda *infra* [cap. 2, § 2].

ri Aurora Corti, Gianluca del Mastro, Dino de Sanctis, Virgilio Irmici, Anna Motta. Resto naturalmente l'unico responsabile degli eventuali errori o delle possibili mende rimasti/e nel testo.

Ma soprattutto, nutro un enorme debito di riconoscenza verso il dott. Francesco Verde. Il suo generoso aiuto, la sua lettura integrale e commentata della prima versione del manoscritto, il suo costante incoraggiamento sono stati decisivi per la felice conclusione della dissertazione dottorale. Quello che di buono e di originale ha questo lavoro non sarebbe emerso senza il suo supporto.

1. La teologia di Democrito e il suo confronto con Omero

Un unico frammento di Democrito descrivendone a grandi linee la natura e l'attività degli dèi. Si tratta di B 175 (= Stobeo II 9.4), il cui contenuto ricorda i vv. 32-34 del discorso di Zeus del libro I dell'*Odissea*:

Gli dèi donano tutti i beni agli umani, sia allora che oggi. Mentre quelle cose malvagie, dannose e inutili, gli dèi non le donano allora né oggi agli umani, ma essi stessi [*scil.* gli esseri umani] si avvicinano loro per cecità di intelletto e assenza di discernimento (οἱ δὲ θεοὶ τοῖσι ἀνθρώποισι διδοῦσι τὰγαθὰ πάντα καὶ πάλαι καὶ νῦν. πλὴν ὀκόσα κακὰ καὶ βλαβερὰ καὶ ἀνωφελέα, τάδε δ' οὐ<τε> πάλαι οὔτε νῦν θεοὶ ἀνθρώποισι δωροῦνται, ἀλλ' αὐτοὶ τοῖσδεσιν ἐμπελάζουσι διὰ νοῦ τυφλότητα καὶ ἀγνωμοσύνην) (B 175, trad. mia)

Ah quante colpe fanno i mortali agli dèi! / Da noi dicono essi che vengono i mali, ma invece / per i loro folli delitti contro il dovuto han dolori (ὦ πόποι, οἷον δὴ νῦ θεοὺς βροτοὶ αἰτιόωνται. / ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι· οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ / σφῆσιν ἀτασθαλίησιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε' ἔχουσιν) (trad. di Calzecchi Onesti 1963, p. 5)

Le somiglianze tra Democrito e Omero sono meno marcate di quanto sembrino. Entrambi negano sì che gli dèi siano causa del male e che gli umani siano responsabili della loro cattiva sorte, ma per ragioni diverse. Democrito nega la malvagità degli uni affermando la loro bontà e l'assistenza che essi hanno dato nel passato / continuano a dare nel presente (καὶ πάλαι καὶ νῦν), al contrario di Omero, che invece non invoca alcuna esplicazione morale. Il seguito del discorso di Zeus (vv. 35-43) riferisce solo che Egisto soffrì per aver trasgredito la μοῖρα rivelatagli da Ermes, che gli imponeva di astenersi dal sedurre Clitemnestra e dall'uccidere Agamennone, dunque per aver infranto un divieto divino a cui costui doveva soggiacere¹. Inoltre, Democrito fa dipendere la cattiva sorte degli umani da una loro incapacità intellettuale: essi mancano dell'intelletto e della γνώμη che consentirebbero loro di possedere l'εὐθυμία (cfr. ἐννοούμενον e ἔχειν τὴν γνώμην in B 191), che è molto forse il bene a cui tutti gli umani inconsapevolmente tendono (B 69)².

¹ Così Yamagata 1994, pp. 21-39, che mi sembra più convincente degli interpreti che leggono *Od.* 1.32-43 come un testo che stabilisce un principio di giustizia, o addirittura delinea una teodicea (Jaeger 1959, vol. 1, pp. 115 e 366; Adkins 1964, pp. 59-61; Lloyd-Jones 1983, pp. 27-30; Kullmann 1992, pp. 247-253; Lanzi 2000, p. 44; Cantarella 2010, p. 90).

² Democrito aderisce, infatti, a una forma di intellettualismo etico (su cui vedi Zeppi 1961, p. 222, e Andolfo 2001, pp. 65-66), che sposerà anche Epicuro (*infra* [cap. 2, § 3.2]).

Ciò implica che l'atomista si distanzia dall'originale omerico non attribuendo l'origine del male alla trasgressione di una $\mu\omicron\tilde{\rho}\alpha$, che peraltro è una parola che figura nel suo *corpus* senza alcuna valenza teologica (vedi le occorrenze "laiche" nei §§ 71 e 77 di A 135, nonché i frammenti B 258 e B 263).

Il parallelo soltanto parziale tra i testi dei due autori permette, allora, di supporre che, con B 175, Democrito intenda presentare una prospettiva teologica nuova³, partendo da una depurazione della rappresentazione della divinità di Omero, che aveva forgiato «la religione greca in quella che sarebbe restata la sua forma storica»⁴, con gravi conseguenze nella comunità umana. Del resto, gli dèi omerici non sempre appaiono giusti e buoni (*Il.* 16.384-392, *Od.* 2.64-67), anzi il più delle volte commettono azioni dannose e ingiuste, mentre gli umani si identificano con loro ascoltandone le gesta e si richiamano alla loro condotta per giustificarne una analoga. Da ciò segue pure che, depurando la concezione di Omero, Democrito lavora nel contempo a un progetto di rifondazione etica, già tentata da autori come Esiodo (*Op.* 267-269), Solone (fr. 1 e 15 G.P.), Bacchilide (*Dyt.* 2.50-56), Teognide (A 197-208 e 833-836), Senofane (frr. 21 B 11-12, 14-16 e 23 DK), Euripide (*If. in Aul.* 389-391; *El.* 1147-1150; *Bellerofonte* fr. 9 J.-v.L.), e che sarà poi ripresa da Platone⁵.

Non tutti gli studiosi sono persuasi, però, che Democrito credesse negli dèi di B 175, arrivando così a mettere in discussione l'autenticità del frammento⁶. La mia indagine comincerà, di conseguenza, da un tentativo di fugare questi dubbi, per poi procedere con una descrizione dei caratteri, della condotta e delle passioni della divinità democritea.

³ *Contra* Barnes 1986, p. 462, che pensa che l'esegesi dei versi dell'*Odissea* «is not a piece of philosophy». Difendo l'alternativa contraria *infra* [cap. 1, § 3].

⁴ Vegetti 1991, p. 265.

⁵ Cfr. *Eutiphr.* 5d7-6a e *Resp.* II-III. È utile notare che la critica platonica alla poesia e alla mimesi si apre proprio con una denuncia delle rappresentazioni menzognere dei poeti, che danno immagini diseducative di dèi ed eroi (cfr. *Resp.* II 377c2-e3). Per i processi di identificazione, cfr. invece Havelock 1973, pp. 139-141, e Halliwell 2009, pp. 53-55. Il punto prova che i Greci credevano davvero negli dèi di Omero (Veyne 1984, pp. 31-32). Infine, due buone esposizioni dei tentativi di moralizzazione della religione tradizionale sono in Lanzi 2000, pp. 44-54, e Granger 2013, pp. 167-198.

⁶ Per uno *status quaestionis* e la difesa della genuinità del testo, mi permetto di rinviare a Piergiacomi 2013b, pp. 58-67.

§ 1. Critica degli argomenti a sostegno dell'ateismo di Democrito

Gli argomenti che gli interpreti solitamente usano per provare l'ateismo di Democrito sono essenzialmente tre. Il primo e più ricorrente è che il filosofo non aveva costruito una propria teologia, bensì aveva usato la sua psicologia per spiegare l'origine della credenza nella divinità (A 75), il fenomeno paranormale della premonizione in sogno (A 77) e i motivi che inducono a pregare per la salute che ci si può procurare da sé (B 234)⁷. Democrito avrebbe dimostrato che tutto ciò che si dice provenire dalla divinità non è che il risultato della mera azione dei simulacri emanati da alcune realtà naturali sulla mente umana (B 166), mentre avrebbe ridotto la preghiera a una semplice pratica superstiziosa, coltivata da chi non ha l'intelligenza sufficiente per cercare da solo il proprio bene.

Rimandando l'analisi dettagliata dei testi che sostengono questa tesi al prossimo paragrafo, mi limito qui a dire che essi non escludono necessariamente l'esistenza della divinità di B 175. Non tutti i simulacri descritti in B 166 sembrano corrispondere a quelli degli oggetti naturali di A 77, per cui si potrebbe anche dire che nel cosmo vi siano degli dèi che emanano degli εἰδωλα che causano un piccolo gruppo di fenomeni, tra cui l'origine della fede in dio. Quanto a B 234, è sufficiente sottolineare che esso descrive solo il modo scorretto di pregare, mentre lascia aperta l'ipotesi che Democrito potesse ammettere una preghiera che chiede solo quello che l'essere umano non può raggiungere. Lo stesso atteggiamento ritorna, dopo tutto, nel Socrate di Senofonte, che crede nell'esistenza degli dèi e afferma che non bisogna chiedere loro quello che si può ottenere / sapere da sé, bensì ciò che è al di fuori della portata e della conoscenza umana (*Mem.* I 1.6, 1.9, 3.2; IV 7.10).

Un secondo argomento a favore dell'ateismo di Democrito è che la sua fisica elimina un qualunque intervento divino nella generazione del cosmo (A 39; fr. 308, 514 e 592 Luria), che si determina per alcuni moti atomici e senza di provvidenza. L'atomista rientrerebbe così nel novero degli atei descritti da Platone nel libro X delle *Leggi* (889b1-c9 = fr. 74.2 Leszl), che dicono che il processo cosmogonico ha luogo in virtù della natura e del caso⁸.

⁷ Eisenberger 1970, pp. 150-152, Barnes 1986, pp. 363-364, Montano 2014, pp. 120-150.

⁸ Zeppi (1961, p. 162; 2003, pp. 54 e 135-136); Havelock 1996, p. 187; Diano 2007, p. 104; Mayhew 2008, p. 79; Berti 2010, p. 98. *Contra* Luria 2007, p. 1244. Per l'assenza di

Un simile argomento presuppone, tuttavia, due assunti che possono essere messi in discussione. Il primo è che chiunque nega un intervento divino nel processo cosmogonico esclude per forza l'esistenza della divinità. Esso si scontra, però, con la constatazione che molti Presocratici credevano in un dio e, al contempo, non lo considerassero la causa dei fenomeni naturali. Si pensi a Senofane, che riconosceva l'esistenza degli dèi (21 B 23-26 DK) e insieme riteneva che quanto avviene in natura è il risultato delle interazioni di acqua e terra (21 B 29 DK), non guidate da un piano divino⁹. Il secondo assunto discutibile è l'utilizzo del passo delle *Leggi* come una fonte storica. Platone considera lì atei tutti coloro che non ammettono con lui che il cosmo si è generato grazie a un'arte e un'intelligenza divina¹⁰, tra cui Democrito, ma questo non significa che coloro a cui si riferisce lo fossero davvero. Essi potrebbero anche concepire una diversa idea di dio, che non prevede un suo ruolo all'origine del cosmo.

La tendenziosità di Platone emergerà chiaramente mostrando che, se pure il passo delle *Leggi* allude a Democrito, esso lo fa in un termini generici e, a volte, errati. Riporto di seguito il testo:

Dicono che fuoco, acqua, terra e aria sono per natura e per caso, ma nessuno di questi per arte, e che i corpi che vengono dopo di questi (quelli di cui sono fatti la terra, il sole, la luna, le stelle¹¹) siano sorti da questi elementi che sono completamente inanimati. Ciascuno di loro [*i.e.* i corpi venuti dopo] si muove a caso secondo la proprietà di ciascuno. Con queste cose e secondo queste cose, che si contrarono intrecciandosi in modo appropriato – il caldo con il freddo, o il secco incontro all'umido e il soffice incontro al duro, e tutto ciò che in modo simile è mischiato per necessità con il miscuglio casuale dei contrari (πάντα ὀπόσα τῆ τῶν ἐναντίων κράσει κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης συνεκέρασθη) –, nacquero il cielo e tutto ciò che risiede nel cielo, e quindi tutti gli animali e le piante, quando tutte le stagioni erano nate da questi [*i.e.* sempre i corpi che vengono dopo]. [L'incontro] non avvenne però, dicono, per mezzo dell'intelletto, né per un qualche dio, né per arte, ma, come dicevamo, per natura e per caso (trad. mia).

provvidenza, vedi invece Morel 1996, p. 69, e Burkert 2004, p. 65. È pur vero che Democrito fu considerato ateo dalla tradizione posteriore, anche a causa di un suo presunto magistero su Diagora (A 10a e Luria 2007, p. 942).

⁹ Leshner 2001, pp. 96, 117-118, 134 e 141-142. Sul dio di Senofane, vedi ora pure Vassallo 2015, pp. 180-183.

¹⁰ Vedi Zeppi 2003, p. 47.

¹¹ Mayhew 2008, p. 80, pensa alle pietre di cui si parla in 886d5-e3. Credo, invece, che «i corpi che vengono dopo» possano essere i corpi aggregati che formano la terra, la luna, ecc. e che possono essere caldi, freddi e così di seguito.

Platone attribuisce agli atei l'idea che il cosmo si genera tramite l'incontro degli elementi e dei loro primi aggregati, a loro volta governati da due principi ferrei: "muoversi secondo la proprietà che gli è propria" e "il dissimile conosce (*i.e.* attrae) il dissimile". Ciò significa che i processi cosmogonici sono per metà casuali (κατὰ τύχην) e per metà necessari (ἐξ ἀνάγκης). Un esempio esplicativo che si potrebbe dare è l'incontro tra il soffice e il duro, che dà origine a una terza massa che, accogliendo col tempo altri corpi, cresce fino a generare un astro, il cielo o altro. Esso è dettato, per un verso, dalla necessità. Infatti, la struttura materiale del soffice e del denso induce forse necessariamente l'uno ad andare verso l'alto, l'altro verso il basso. Per un altro, l'incontro avviene per puro caso. Soffice e denso non si imbattono tra loro in virtù di un disegno intelligente, bensì perché il moto verso l'alto del primo si frappone accidentalmente alla traiettoria del secondo, che cadeva inesorabile verso il basso. Potremmo allora dire che, per gli atei descritti da Platone, i contrari si incontrano per la sinergia della necessità, che consiste nella direzione e la natura del movimento che ricevono dalla loro struttura, e del caso, ossia nell'impatto reciproco nello spazio che non è previsto da una mente, né è ordinato da una legge immanente alla materia¹². Ora, un confronto attento con le testimonianze sulla dottrina atomista e i pochi frammenti che ci sono pervenuti permette di mostrare che questa descrizione non corrisponde alla cosmogonia di Leucippo-Democrito per almeno tre aspetti.

In primo luogo, gli atomisti non avrebbero mai parlato di moti casuali. Il libro IX di Diogene Laerzio (44.5-6) riporta che gli atomi si muovono nello spazio in modo vorticoso (φέρεσθαι δ' ἐν τῷ ὅλῳ δινομένης), che è come dire che si muovono in modo necessario, dato che Democrito chiamava ἀνάγκη il vortice da cui prende avvio ogni movimento (45.1-2). Da qui si deduce che sarebbe improprio sostenere che gli elementi si scontrano a caso, pertanto uno come Leucippo avrebbe sostenuto che questo incontro avviene secondo ragione e necessità (*Sull'intelletto*, fr. 67 B 2 DK)¹³. Ad ulteriore

¹² Per una dimostrazione più estesa e documentata, cfr. Mayhew 2008, pp. 77-81.

¹³ Fazio-Almayer 1911, pp. 14-16, Barnes 1984, Morel 2002, p. 133, Magris 2008, pp. 206-207, Sedley 2011a, pp. 148-149, Gregory 2013a, pp. 448-467. Per capire come questa interpretazione necessitaristica non sia smentita dalle testimonianze peripatetiche, che riconoscono un ruolo causale al caso in sede cosmologica (A 67-69), cfr. Alfieri (1953, pp. 102-108), Gemelli Marciano (2007, p. 298; 2010, vol. 3, p. 507), e Gregory 2013a, pp. 465-467. Drozdek 2007, p. 107, arriva a supporre su una tale base che «necessity, in effect, is

riprova di quanto detto, si può infine sottolineare che, nel frammento B 119, Democrito afferma che il concetto di caso è inventato dagli esseri umani per scusare la loro dissennatezza. Pur avendo contenuto etico, ossia l'intenzione di mostrare che l'umano intelligente ha quasi il pieno controllo degli eventi¹⁴, nulla impedisce di supporre che il principio teorico soggiacente potesse avere validità più generale, ovvero potesse servire anche a sostenere che i cattivi cosmologi si richiamano alla τύχη per nascondere la loro ignoranza delle cause dei processi naturali¹⁵.

Il secondo aspetto che mi induce a diffidare dell'ipotesi di un'allusione all'atomismo è che il resoconto platonico suppone che gli elementi e i corpi si attraggono per dissomiglianza, laddove invece gli atomisti erano del parere che nell'universo tutto è dominato dalla legge secondo cui "il simile conosce il simile" (B 164). Né Democrito né Leucippo avrebbero potuto sostenere, allora, che le cose nacquero per l'aggregazione di opposti¹⁶; la prova di ciò risiede nel fatto che, all'origine, il cielo si generò per l'afflusso delle *sole* particelle piccole, mentre la terra derivò dall'unione delle *sole* particelle grandi (vedi 67 A 24 DK), o che i mondi nacquero per l'intreccio di atomi di forma identica o simile (67 A 10, 305 Luria).

Un ultimo aspetto in contrasto con il passo delle *Leggi* è costituito infine dal fatto che per Democrito la luna e il sole non sono agglomerati di diversi elementi, come suppongono i cosmologi atei di Platone. Essi sono piuttosto enti costituiti esclusivamente dalle particelle sferiche e sottili (e infuocate: cfr. A 101 e 117) che compongono le anime (Diog. Laert. IX 44.8-10).

Possiamo di conseguenza lasciarci alle spalle Platone e passare al terzo argomento contro il presunto ateismo di Democrito. Esso prevede che, laddove Democrito afferma che dio è amico dei giusti (B 217), egli stia in realtà usando la rappresentazione del divino con funzione politica. Infatti, se si

God of philosophers». Forse sarebbe però più cauto dire che la necessità sostituisce il dio provvidente (Gigon 1954, p. 151, Magris 2008, pp. 342-343, Johnson 2009, pp. 27-29).

¹⁴ Verde 2013, pp. 178-181.

¹⁵ Con ciò non intendo affermare che Democrito non riconosce l'esistenza di cause accidentali, visto che esse mantengono un ruolo nella sua fisica: cfr. Mugler 1967, pp. 57-58, Morel (1996, pp. 70-72, 2005, pp. 30-32, e 2013, p. 164, n. 11), Barnes 1986, pp. 423-426. Voglio sostenere che, nel cosmo originario, esse non possono ancora darsi, giacché il vortice o la necessità ha qui un dominio incontrastato (cfr. 125.1 Leszl, §§ 7.1-2).

¹⁶ Di diverso avviso è in parte Morel 2008.

dà credito all'ipotesi che Democrito fu per un periodo arconte di Abdera, dunque potesse aver introdotto alcune leggi per governarla al meglio¹⁷, non si può escludere che egli – al pari dei legislatori di cui parla Crizia nel *Sisifo* (88 B 25 DK) – avesse fatto ricorso alla θεοφιλία per indurre la massa a temere una punizione divina proveniente dall'ingiustizia e a non derogare dalle leggi di nascosto¹⁸. L'atomista riconoscerebbe allora l'esistenza di dio solo a parole e nei fatti abbraccerebbe l'utilitarismo giuridico, che si inventa la nozione di dio che risulta più utile per garantire la convivenza.

Ma anche una simile argomentazione è piena di tensioni. Anzitutto, essa stride con il dogma democriteo della coincidenza tra parola, pensiero, volontà e azione, che è una caratteristica di chi possiede la saggezza (vedi B 2) e viene più o meno esplicitamente auspicata in alcuni frammenti (per esempio in B 53 e B 82). Se dunque Democrito dice in B 175 e B 217 che gli dèi esistono, sono buoni e amano la giustizia, allora egli lo pensa anche e vuole agire in conformità a questa convinzione.

L'argomento che l'atomista adottò la religione come un *instrumentum regni* – che in fondo impone l'obbedienza con la paura – non si sposa poi bene col suo credo politico, secondo cui il cittadino deve essere persuaso dal ragionamento ad obbedire alle leggi e a fuggire le colpe per dovere, non su intimidazione (B 41, B 181, B 248). Si può inoltre ricordare che l'etica democritea è di carattere oggettivistico-autonomistico¹⁹, quindi prevede che chi diventa consapevole del bene che bisogna ricercare e del male che bisogna fuggire (e non si desidera fino in fondo: cfr. B 182), non potrà che comportarsi rettamente senza palliativi esterni. Ammesso che ciò sia vero, si può dedurre che il richiamo alla θεοφιλία verso i giusti di B 217 non è tanto una arbitraria mossa politica per trattenere i cittadini dal compiere atti illegali di nascosto²⁰, quanto l'oggettiva dichiarazione di un premio ulteriore che essi riceveranno comportandosi secondo giustizia. Forse una conferma può pro-

¹⁷ Cfr. la testimonianza della *Suda* (A 2), XLIX Luria e XXXI Luria, dove alcune monete d'argento (risalenti al V secolo) attestano che un Democrito governò in effetti Abdera. Accolgono questa ipotesi Procopé 1989, p. 309, Spinelli 1991, pp. 292-294, Luria 2007, p. 921, e Ciriaci 2013, p. 47. *Contra* Roskam 2007b, pp. 18-21.

¹⁸ Così soprattutto Eisenberger 1970, pp. 150-157.

¹⁹ Zeppi 2003, pp. 91 e 127, Mondolfo 2012, p. 473. Alfieri 1953, pp. 189-196, approfondisce questa idea parlando di un «individualismo oggettivistico».

²⁰ Così intende Perelli 1955, p. 35, e in parte Taylor 1999, p. 228.

venire da un confronto con una sentenza dallo spirito analogo, ossia quella dei vv. 132-133 dell'*Aiace* di Sofocle, che riporta che gli dèi amano i saggi e odiano i malvagi. Il fatto che Democrito non accenni nel fr. B 217 alla ostilità della divinità potrebbe essere una scelta consapevole. Se è così, Democrito potrebbe tacere sul fatto che i malvagi sono puniti dagli dèi perché convinto che essi sono lasciati a loro stessi: il dio ignora, in altri termini, tutti coloro che non amano la giustizia. Sicché, B 217 non può servire a trattenerne i cattivi dall'ingiustizia, per il semplice fatto che il testo non accenna ad alcuna sanzione divina verso tale infrazione.

In sostanza, gli argomenti solitamente addotti dagli studiosi per provare l'ateismo di Democrito appaiono smentiti da uno studio diretto del *corpus* democriteo, che sembra aprire una prospettiva teologica ben diversa. Democrito ammette una divinità buona e amante dei giusti, che non genera il cosmo ma se ne interessa in un secondo momento e a cui bisogna chiedere non ogni cosa, ma solo quelle cose al di sopra degli sforzi umani.

§ 2. I simulacri e le proprietà del dio democriteo

Clemente di Alessandria (*Strom.* V 88 = A 79) pare testimoniare che il dio di Democrito abbia sostanza corporea, che emana simulacri che arrivano sia agli esseri umani che agli animali irrazionali. Se si fa affidamento alla testimonianza²¹, si può presumere che Democrito avrebbe derivato l'esistenza della divinità e dei suoi caratteri studiando anzitutto questi εἶδωλα. Il democriteo Diotimo riporta, del resto, che il suo maestro contemplava tra i criteri di conoscenza genuina i fenomeni che permettono di cogliere le realtà occulte (τῆς τῶν ἀδήλων καταλήψεως τὰ φαινόμενα)²². I simulacri degli dèi potrebbero di conseguenza essere l'evidenza fenomenica che consente di comprendere la loro sostanza. L'unica traccia della presenza di tali εἶδωλα si trova forse in un passo di Sesto Empirico²³, che riporto di seguito:

²¹ *Contra* Eisenberger 1970, pp. 143-144, e Montano 2014, p. 145.

²² A 111 = Sesto Empirico, *M* VII 140. Su Diotimo, cfr. Sedley 1992, pp. 36-44.

²³ *M* IX 19 = B 166. Sul testo, vedi Spinelli 1997, pp. 168-170.

Δημόκριτος δὲ <εἰδῶλα τινά> φησιν <ἐμπελάζειν τοῖς ἀνθρώποις> καὶ τούτων τὰ μὲν εἶναι ἀγαθοποιὰ τὰ δὲ κακοποιὰ ἔνθεν καὶ εὔχετο <εὐλόγων τυχεῖν εἰδῶλων>²⁴. εἶναι δὲ ταῦτα μεγάλα τε καὶ ὑπερφυῖ²⁵ καὶ δύσφθαρτα μὲν, οὐκ ἄφθαρτα δέ, προσημαίνειν τε τὰ μέλλοντα τοῖς ἀνθρώποις θεωρούμενα καὶ φωνὰς ἀφιέντα. ὅθεν τούτων αὐτῶν φαντασίαν λαβόντες οἱ παλαιοὶ ὑπενόησαν εἶναι θεόν, μηδενὸς ἄλλου παρὰ ταῦτα ὄντος θεοῦ [τοῦ] ἄφθαρτον φύσιν ἔχοντος.

Democrito dice che alcuni simulacri si avvicinano agli esseri umani, e che tra questi alcuni sono apportatori di bene e altri apportatori di male. Perciò pregava di incontrare i simulacri propizi. Ma questi [ultimi] sono grandi, provenienti da sopra la terra, difficilmente corruttibili ma non indissolubili, capaci di anticipare l'avvenire apparendo agli umani ed emettendo voce. Perciò, avendo avuto rappresentazione di queste stesse cose, gli antichi supposero che esiste dio, [anzi] che non esiste altra specie di dio avente natura incorruttibile all'infuori di questi [simulacri] (trad. mia, che segue in parte la resa di Bett 2012, pp. 6-7).

Il passo di Sesto attinge forse all'opera Περὶ εἰδῶλων ἢ Περὶ προνοίας di Democrito (Diog. Laert. IX 47.4) e descrive il contributo dei simulacri responsabili di alcune visioni profetiche alla nascita della credenza nella divinità, a cui concorse la paura che i primitivi avevano dei fenomeni atmosferici²⁶. Anche se non è riportato esplicitamente, è probabile che l'atomista faccia riferimento ai sogni premonitori che si hanno nel sonno. Lo confermano Diogene di Enoanda, che rimprovera Democrito di dire che gli ὀνειράτα sono mandati dagli dèi²⁷, e Lucrezio (4.1171-1182), che forse attinge al Presocratico, quando pone tra le cause del sorgere della fede in dio l'incidenza di alcuni εἰδῶλα sulle esperienze oniriche²⁸. Forse il poeta-filosofo continua a seguirlo, quando sostiene che i primitivi percepivano i simulacri degli dèi con l'animo sveglio (*animo vigilante*, v. 1170), che è una tesi accettata dagli

²⁴ La frase ritorna quasi identica in Plutarco (*Aem.* 1.4.1-3, *Def. orac.* 419a8-9) e in altri testi conservati in 472a Luria. Essa riporta probabilmente le parole di Democrito.

²⁵ Il termine è l'alterazione di Mutschmann della lettura manoscritta ὑπερμεγέθη, compiuta alla luce dell'occorrenza di ὑπερφυῖ in *M* IX 42, dove Sesto parafrasa una seconda volta la dottrina democritea. Bett 2012, p. 7, n. 16, preferisce conservare il manoscritto.

²⁶ Cfr. i testi raccolti in A 75 con Perelli 1955, p. 33, Heinrichs 1975, p. 85, Montano 2014, pp. 135-138.

²⁷ Cfr. il [θεό]πεμπτ[ος] del fr. 9, col. 6.7-14, su cui vedi Dodds 1973, p. 150, Barigazzi 1981, p. 3, Drozdek 2007, p. 106

²⁸ Kahn 1997, pp. 259-260 e Luciani 2003, p. 126. Per approfondire quanto dice Lucrezio, cfr. Schrijvers (1970, p. 109, e 1989), Müller 1975, pp. 284-295, Testard 1976, p. 269, Cohen 1978, pp. 38-39, Sasso 1979, pp. 109-111 e 243-244, Barigazzi 1981, pp. 7-9, Stückelberger 1984, pp. 151-156, Boyance 1985, p. 201, Segal 1990, pp. 257-260, Cucchiarelli (1994a, pp. 67-68; 1994b, pp. 174-179, Gigandet 1998, pp. 174-175, 183, 193 e 220, Nusbaum 1998, p. 270, Holowchak 2004, pp. 363-367, Konstan 2007, p. 142.

Epicurei (cfr. Cicerone, *De nat. deor.* I 18.46) e non si può escludere accettasse anche Democrito²⁹. Le cause della genesi della credenza in dio addotte da lui saranno riprese da Aristotele nel *De philosophia*, che però si differenzierà aggiungendo che i primitivi la trassero pure osservando la bellezza dei cieli e avendo visioni profetiche dalla separazione di anima e corpo³⁰.

Esaminando invece da vicino il testo, notiamo anzitutto che Democrito parte dalla premessa che tra i simulacri, che perlopiù errano nello spazio e cadono negli organi di senso (vedi ἐμπίπτω e προσπίπτω in Leucippo, 67 A 29-30 DK), ve ne sono alcuni (τινά) che si avvicinano di proposito agli esseri umani per arrecare loro danno o vantaggio. La prova che si tratti di un accostamento intenzionale è lo stesso verbo ἐμπελάζω, che designa un moto che ha un preciso corso e obiettivo³¹. Si vedano B 175, che mostra che gli stolti inseguono (ἐμπελάζουσι) i mali, e un passo di Plutarco (*Quaest. conv.* V 682f4-683b7 = A 77), dove si legge che i simulacri degli invidiosi si avvicinano con l'intento di nuocere alle persone verso cui l'invidioso prova astio. Ora, Democrito annovera tra tali simulacri quelli propizi attirati dalla preghiera (εὔχετο εὐλόγων τυχεῖν εἰδώλων), forse per avere la visione profetica in sogno, che potrebbero coincidere con quelli emanati da dio³². Del resto, *mutatis mutandis*, il nesso tra la preghiera e ciò che è mandato dagli dèi torna in Senofonte (*Mem.* I 5.5), dove Socrate afferma che un servo deve implorare la divinità di incontrare buoni padroni (ἰκετεύτεον τοὺς θεοὺς δεσποτῶν ἀγαθῶν τυχεῖν). Con qualche cautela in più, si potrebbero anche richiamare i Magi, che stando a Diogene Laerzio insegnarono a Democrito i rudimenti di teologia e conoscevano formule rituali che permettevano loro di attirare εἶδωλα capaci di causare visioni profetiche (I 6.6-7.6, IX 34.2-5).

Il seguito del testo è dedicato alla descrizione delle proprietà possedute dai simulacri che Democrito prega di ricevere in sogno. Mi pare, infatti, che

²⁹ Rilevano altre differenze Perelli (1966-1967, pp. 226-229; 1969, pp. 159-163), Papa 1963, pp. 100-105; Giancotti 1989, pp. 144-145, 172-175, 188; Lorca 1996, p. 857.

³⁰ Cfr. il fr. 947 Gigon (= Sesto Empirico *M IX* 23), con Untersteiner 1963, pp. 167-170, Berti 1997, pp. 279-282, Repici 2003, pp. 182-192, Botter 2011, p. 63-67.

³¹ Vedi Omero, *Ad Herm.* 523; Esiodo, [*Sc.*] 109.

³² Così Cfr. anche Oehler 1984, p. 181, che sostiene che i simulacri degli dèi «sind (...) nicht mechanisch erzeugte», ed Harris 2013, pp. 63 e 258-259. *Contra* Gregory 2013b, p. 197. Rafferza forse il legame tra gli εἶδωλα degli dèi e la preghiera anche il passo I 43.121 del *De natura deorum* di Cicerone, dove Cotta si mostra scettico sull'eventualità di attribuire loro un culto.

il δὲ ταῦτα non si riferisce tanto agli εἶδωλα che si dividono in ἀγαθοποιά e κακοποιά, quanto a quelli εὐλόγχοι richiamati nella frase precedente e che costituiscono un caso speciale dei simulacri benefici. Se si pensasse il contrario, si entrerebbe in contraddizione sia con B 175, che dice che gli dèi non possono essere causa del male, quindi emanare simulacri malefici³³, sia con Plutarco (*Quaest. conv.* X 734f4-745c2 = A 77). Quest'ultima fonte dà a conoscere che i simulacri benefici e dannosi in generale non sono per forza grandi o inviati dagli dèi, potendo essere emanati anche da piccoli animali o da suppellettili o altre entità³⁴, né sono difficilmente dissolubili, perché si distruggono facilmente con l'aria autunnale, né trasportano immagini che anticipano con la voce il futuro, giacché rivelano quel che l'emanatore immagina, prova, sente, pensa in quel momento³⁵. Un confronto con Sesto Empirico (*M IX 42*) mostra, poi, che i simulacri che originano la nozione di dio sono di forma antropomorfa (ἀνθρωποειδεῖς), per cui non possono coincidere, per esempio, con quelli κακοποιά rilasciati da un cane arrabbiato. In ultimo, sempre il passo 734f4-745c2 del libro X delle *Questioni conviviali* di Plutarco citato poco fa riferisce che i simulacri dannosi e benefici in generale trasmettono solo ἐμφάσεις degli oggetti esterni, ossia impressioni che giungono in parte distorte all'intelletto passando per i pori dell'occhio³⁶, al contrario di quelli εὐλόγχοι trasmessi dagli dèi, che invece penetrano direttamente nelle menti umane (cfr. *in animos hominum* di 172d Taylor = Agostino, *Ep.* 108.27). Da ciò segue allora che Democrito si distanzia da Omero, secondo cui gli dèi possono mandare sogni cattivi (*Il.* 2.1-15 e 10.496-497, *Od.* 20.87-90).

Si può così sostenere che, in una prima fase, gli esseri umani delle origini ricevono un flusso di simulacri emanati dagli stessi dèi. In una seconda fase,

³³ Lo nega anche Mondolfo 2012, p. 99.

³⁴ Nel *Sulla divinazione in sogno* (463b31-464a23 = 472 Luria), Aristotele si avvale della dottrina dei simulacri di Democrito per negare l'origine divina dei sogni premonitori (cfr. Morel 1996, pp. 190-191; Repici 2003, pp. 50-51). Il resoconto aristotelico tace, però, su altri aspetti della dottrina che concordano con la provenienza dagli dèi di alcune visioni oniriche, come sostengo in Piergiacomini 2013, pp. 72-73.

³⁵ Su ciò vedi due articoli di Bicknell (1969, pp. 324-325; 1970, p. 302), da rivedere però alla luce dei *contra* di Barnes 1986, pp. 460-461, e Luria 2007, p. 1061.

³⁶ Vedi i §§ 50-54 e 80 di A 135. Sulle ἐμφάσεις, cfr. English 1915, pp. 218-219, Joly 1984, p. 259, Morel (1996, pp. 327-330; 2015b, p. 60), e Rudolph (2011, pp. 68-69; 2012). *Contra* Burkert 1977, pp. 307-308, che dice che i simulacri passano per i pori del corpo.

i primitivi commettono però una deduzione erronea, arrivando a identificare gli dèi con i simulacri εὐλόγχοι e a considerarli incorruttibili (cfr. ἄφθαρτον φύσιν). Forse in ciò va visto un attacco ad Esiodo, che in *Theog.* 9-10 scambia per le Muse i simulacri che vagano di notte nell'aria emettendo voce.

Trovo conferma che si tratta di un'inferenza sbagliata, e non di una dichiarazione che gli dèi sono mere immagini³⁷, dall'affermazione di Democrito che gli εἶδωλα degli dèi non sono ἄφθαρτα e dalla constatazione che questo non fu l'unico malinteso in cui incorsero i primitivi. Il frammento B 30 riporta che, nella comunità delle origini, alcuni tra gli esseri umani intelligenti (τῶν λογίων ἀνθρώπων ὀλίγοι) – che non sono necessariamente ritenuti tali ironicamente, poiché la loro ipotesi costituisce comunque una forma di eziologia (B 118)³⁸ – alzarono le mani al cielo, diedero il nome di Zeus a «ciò che noi Greci oggi chiamiamo aria (ὄν νῦν ἡέρα καλέομεν οἱ Ἕλληνες)» e dissero che questo presunto dio «rivela cose che si avverano (μυθέεται)»³⁹, dà e toglie ogni cosa secondo suo capriccio, perché è il sovrano di tutto. La connessione causale tra l'apparizione degli εἶδωλα εὐλόγχοι e questo gesto di adorazione potrebbe dipendere dal fatto che i primitivi vedevano anche da svegli che i simulacri in questione sono ἐν τῷ περιέχοντι (173b Taylor; Lucret. 5.1169-1170), espressione che potrebbe designare tanto l'ambiente circostante (A 37, A 106, A 135.66; Epicuro, *Ad Men.* 46.3, 48.6 e 66.3), quanto l'atmosfera che circonda la terra ed è al limite del cielo (cfr. A 96 e Diodoro I 8.5 in B 5; Epicuro, *Ad Her.* 88.4-5)⁴⁰.

³⁷ Cfr. Posidonio in Cicerone, *De nat. deor.* I 30.76 e 44.123-124, Giussani 1945, pp. 228-229 e 243, Dyck 2003, pp. 202-203, Zeppi 1971, p. 517. *Contra* la stessa testimonianza ciceroniana (*De nat. deor.* I 12.29 e 43.120), su cui però torno *infra* [cap. 1, § 3].

³⁸ Per la saggezza di tali individui, cfr. Jaeger 1982, pp. 285-286 e Cambiano 1991, p. 46. La prima ipotesi è di contro difesa da Pfligersdorffer 1943-1947, pp. 17-27, Babut 1974, p. 51, e Luria 2007, p. 1250, sulla base dell'interpretazione di Filodemo (*De piet., PHerc.* 1428, fr. 15), secondo cui λογίων sarebbe il corrispettivo ironico di ἀσυνέτων. Ironica è in ogni caso la rappresentazione simile che si trova in Erodoto, rivolta contro i Persiani (I 131.1-2), e Celso, ostile a Giudei e Cristiani (cfr. Origene, *Adv. Cels.* IV 23).

³⁹ Sul verbo, cfr. Luria 2007, p. 1252. Burkert 2004, pp. 123 e 171 (n. 95), ravvisa un parallelo del frammento B 30 con la col. 19.15 del papiro di Derveni. Sul possibile riferimento a Democrito in questo testo, cfr. Ferrari 2010.

⁴⁰ Mi distanzio così da Perelli (1955, p. 36), che suppone che Democrito si distingua da Lucrezio (5.1161-1193) nel dire che i primitivi *prima* derivano il concetto di dio osservando i fenomeni celesti e *poi* intravedono gli dèi in sogno. Tali umani non avrebbero potuto sostenere che il divino risiede nel cielo, senza avere avuto una previa esperienza di esso.

Propendo più per la seconda ipotesi sulla base di un parallelo con Cicerone (*De nat. deor.* I 43.120), che afferma che i simulacri degli dèi sono tanto grandi da circondare il mondo intero dall'esterno (*ut universum mundum conplectantur extrinsecus*). In secondo luogo, vi inclino a partire dalla lettura dell'aggettivo ὑπερφυῆ, che costituisce un *hapax* nel *corpus* democriteo. Dato che il contesto di B 166 preclude di tradurre il termine con «enormi» o «giganteschi», visto che a esprimere la grandezza pensa già il plurale μεγάλα, così come di renderlo con «straordinari» o «eccezionali», poiché questa sfumatura è implicita nella capacità dei simulacri εὐλόγχοι di predire il futuro, mi sembra che l'unica alternativa plausibile che resta è interpretarlo nel senso letterale di «che crescono sopra la terra», e che sia possibile quindi aggiungere pure che essi provengono dagli dèi, situati al di fuori del nostro pianeta⁴¹.

Seppure la seconda fase sia errata, non si può escludere che Democrito avrebbe tuttavia riconosciuto la correttezza della prima, affermando che è possibile individuare con l'intelletto un contenuto rappresentativo vero che si cela dietro le credenze false dei primitivi. Infatti, B 11 attesta che il fulcro dell'epistemologia democritea prevede appunto il passaggio dalla σκοτίη γνώμη della sensazione, che è lontana dalla verità perché comporta sempre l'articolazione di una δόξις ἐπιρυσμῆ⁴² (B 7), ossia di un'opinione che dipende da un intricato intreccio tra i simulacri esterni di un oggetto e la costituzione interna del soggetto (B 9)⁴³, alla γνησίη γνώμη dell'intelletto, che di contro trova il fondamento atomico delle variabili/opinabili impressioni sensibili. Come questo passaggio avvenga non è chiaro⁴⁴, ma in questa sede è

⁴¹ Ciò mostra pure che gli dèi di Democrito non sono superiori alla natura (Alfieri 1953, p. 168; McGibbon 1965, p. 389; Guthrie 1990, p. 481) e che abitano al di fuori del cosmo. Alfieri 1953, p. 178, sospende il giudizio sulla loro precisa sede. Non si può comunque escludere che il Presocratico li avesse collocati nei μετακόσμια o intervalli tra i mondi, i quali vennero scoperti da lui ben prima degli Epicurei, stando almeno allo pseudo-Ippolito (A 40 = *Elenchos* I 13, § 3: τῶν κόσμων ἄνισα τὰ διαστήματα). Così Rescigno 1996, pp. 57-69 e 87-90; *contra* Dyck 2003, p. 199.

⁴² O ἀμειψιρυσμῆ, se seguiamo la correzione di de Ley 1969, basata su B 139.

⁴³ Per questa e altre possibili interpretazioni della δόξις ἐπιρυσμῆ, cfr. Langerbeck 1935, pp. 114-118, von Fritz 1946, pp. 26-30, Alfieri 1953, 154-158, Morel 1996, pp. 435-436, Taylor 1999, pp. 11-13 (n. 4) e pp. 216-222, Andolfo 2001, pp. 35, 495 e 507.

⁴⁴ Tra le ipotesi, vedi almeno Alfieri 1953, pp. 123-131, Sassi 1978, p. 218, Asmis 1984, p. 342, Morel 1996, pp. 450-458, Taylor (1999, p. 217-219; 2008, pp. 15-21), e Montano 2014, pp. 122-126.

sufficiente sottolineare il dato non controverso che Democrito avrebbe ricondotto a ogni specifica emanazione dei simulacri di un oggetto la capacità di informare il soggetto che uno specifico oggetto manifesta una specifica qualità⁴⁵. L'intelletto rivela, ad esempio, che le emanazioni lente e agitate informano che l'oggetto che le rilascia è nero⁴⁶ perché sono composte da atomi ruvidi (cfr. A 135, § 74). Di conseguenza, se tale ente appare ad altri bianco, è perché tali soggetti reagiscono diversamente all'azione degli atomi ruvidi e perché opinano erroneamente che quell'ente è bianco.

Si può quindi supporre che, a partire da una simile epistemologia, Democrito avrebbe svolto in ambito teologico due operazioni. Da un lato, egli avrebbe confutato le errate opinioni dei primitivi, sottolineando che nessuno dei fenomeni che avvengono in aria abbisogna della mediazione divina. E dall'altro, Democrito avrebbe studiato da vicino i simulacri εὐλόγχοι, mostrando quali proprietà essi trasmettono effettivamente al soggetto.

Le premesse della *pars destruens* potrebbero essere state poste nell'opera Αἰτίαι ἀέριοι (Diog. Laert. IX 47.9). Democrito negava forse qui che il fulmine fosse scagliato da Zeus (cfr. B 152 e Omero, *Il.* 15.377) e l'esistenza del dio-aria di Diogene di Apollonia (64 B 5 DK) che, pur non sapendo ogni cosa come la divinità dei primitivi, tuttavia ne sa molte (πολλά, 64 B 7 DK) e ordina l'alternarsi delle stagioni con intelligenza (64 B 3 DK)⁴⁷. Ciò avrebbe pure dispiegato il principio metodologico generale che ciò che può essere descritto in termini atomici non abbisogna di un fondamento divino, né di esplicazioni magiche (B 161).

La *pars construens* di Democrito prevede invece che i simulacri εὐλόγχοι comunichino al soggetto che gli dèi possiedono i caratteri che essi stessi

⁴⁵ L'atomista non abbraccia dunque lo scetticismo. Cfr. infatti Calogero 1967, pp. 381-383 e 483-485, Spinelli 2010, p. 241 con la n. 17, e Castagnoli 2010, pp. 308-312.

⁴⁶ In realtà, B 125 mostra che si dovrebbe dire "appare nero", perché le qualità sensibili – e forse anche gli stessi aggregati, se si interpreta in senso eliminativista il τὰ δ' ἄλλα πάντα νενομίσθαι (Diog. Laert. IX 44.2) e ci si affida alla versione del frammento trasmessa da Plutarco (*Adv. Col.* 1110e7-10), che aggiunge la frase καὶ νόμῳ σύγκρισιν (sul problema, cfr. almeno Westman 1955, pp. 252-254, Wardy 1988, pp. 137-140, Kechagia 2011, pp. 181-183, Castagnoli 2013, § 54, Corti 2014, p. 43, n. 99) – esistono solo per convenzione.

⁴⁷ Alcuni studi a sostegno dell'ipotesi sono Babut 1974, p. 47, Gigante-Indelli 1980, p. 455, e Luria 2007, pp. 1250-1251. Per approfondire Diogene di Apollonia, cfr. Babut 1974, pp. 45-46, Jaeger 1982, pp. 255-260, Betegh 2004, p. 309, Laks 2008, pp. 82-83 e 87, Sedley 2011a, pp. 89-92. La sua prospettiva ritorna nel papiro di Derveni (col. 24.7-12) e in Archelao, fr. 60 A 12 DK: su entrambi vedi Betegh 2004, pp. 306-324.

hanno. Detto in altri termini, poiché l'atomista suppone che gli εἶδωλα trasmettono le proprietà sia fisiche (dimensione, forma, peso, ecc.) che psichiche (emozioni, pensieri, ecc.) dell'ente emanatore, come riporta esplicitamente una testimonianza di Plutarco⁴⁸, si può presumere che gli εἶδωλα antropomorfi, grandi, che crescono sopra la terra, difficilmente dissolubili e che predicono l'avvenire di B 166 segnalino che la divinità è antropomorfa, grande, situata fuori dalla terra, difficilmente dissolubile e capace di predire l'avvenire. Questa fu la rappresentazione mentale che i primitivi ebbero in origine, prima che deducessero erroneamente contro questo contenuto che la divinità è indissolubile e vaga nell'aria.

È forse lecito poi supporre che Democrito avrebbe potuto trarre conferma che gli dèi hanno tali caratteristiche attraverso l'esegesi di Omero. I frammenti B 18 e B 21 riportano che costui – avendo ricevuto in sorte una natura divina (φύσεως λαχὼν θεαζούσης), vale a dire la capacità di comporre sotto entusiasmo e l'influenza dello spirito sacro (μετ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος) – sapeva comporre con arte (ἐτεκτῆνατο) canti belli (καλά) e sapienti (σοφά), dunque che contengono verità che i non ispirati non possono cogliere⁴⁹. Secondo Brillante, il fenomeno ha luogo perché Omero ha una φύσις strutturalmente simile a quella della divinità e, perciò, stando al principio che il simile conosce/attira il suo simile (B 164), capace di attirare i simulacri degli dèi come il ferro attira il magnete (A 165)⁵⁰. Ciò è corretto e oggi è confermato da un frammento scoperto da Janko nel libro IV del *Sulla poesia* di Filodemo, che fa dipendere l'ispirazione musicale da εἶδωλα che si

⁴⁸ Vedi *Quaest. conv.* VIII 735a4-b5 (= A 77) e i commenti di Cambiano 1980, pp. 442-444, Morel 1996, p. 326, Andolfo 2001, p. 495.

⁴⁹ Cfr. Zeppi 2003, p. 135. Sul problema se i due frammenti riportino le parole esatte di Democrito, vedi Mansfeld 2004, pp. 486-487. Quanto al concetto di ispirazione, vedi pure la testimonianza di Orazio esaminata *infra* [appendice II, § 3], e Beer 2009, pp. 63-64 e 445-446. Ciò ridimensiona la tesi di coloro che ritengono che l'atomista apprezzasse Omero solo sul piano estetico (quali Lanata 1965, p. 256, Brancacci 2007, p. 204, e Murray 1996, p. 114). Concependo il poeta sapiente come colui che unisce tecnica e ispirazione (Chandler 2007, p. 855, e *pace* Dodds 1973, p. 127), Democrito lo distingue sia dal cantore autodidatta Femio di *Od.* 3.347-348 (Lanata 1965, p. 14, Chandler 2007, p. 846), sia dal rapsodo Ione del dialogo omonimo di Platone, che canta fuori di senno e senza τέχνη (cfr. Lanata 1965, pp. 255-256, Brancacci 2007, p. 205, e Brillante 2009, pp. 239-246; per le somiglianze tra Democrito e Platone, vedi invece Velardi 1959, p. 104).

⁵⁰ Lanata 1965, p. 257, Chandler 2007, p. 850, Brillante 2009. Vedi Perelli 1955, p. 166, Stückelberger 1984, pp. 67-68, e Morel 1996, pp. 408-424, per il principio di attrazione.

avvicinano ([παρι]στάμεν[α]) agli umani⁵¹. Ma non si può escludere che l'atomista facesse dipendere a sua volta l'attivazione della capacità ricettiva dall'intonazione di una preghiera, cui si accenna in B 166. Omero mostra, ad esempio, che è un'εὐχή alle Muse che permette di recitare il catalogo delle navi (Omero, *Il.* 2.484-493), che altrimenti un essere umano non sarebbe capace di cantare.

In ogni caso, se è vero che i poemi omerici sono sapienti o σοφά, quel che conta evidenziare è che l'ermeneutica democritea non costituisce un mero divertimento colto, bensì una pratica filosofica che cerca di distinguere cosa di falso e cosa di vero contengono i versi di Omero⁵². In riferimento ai miti, ad esempio, Democrito ammette che se ne possono costruire di falsi (ψεύδεα μυθοπλαστέοντες)⁵³, così come di seri (σπουδαιόμυθος, B 104) e di veritieri (ἀληθόμυθος, B 44 e 225). La compresenza di verità ed errore nei poemi omerici – almeno sotto la prospettiva teologica – potrebbe essere spiegata ricorrendo ancora una volta all'epistemologia democritea. Omero racconta delle volte il vero, perché riferisce quello che gli trasmettono effettivamente i simulacri degli dèi, e delle volte il falso, perché articola spontaneamente o per δόξιν ἐπιρυσμῆ una sua opinione sulla natura divina.

Se l'ipotesi è corretta, si può presumere che la verità dei poemi omerici è ricavata da una loro esegesi di tipo ora allegorico, ora morale. Due esempi del primo tipo di interpretazione si trovano in B 25, dove Democrito legge le colombe che portano l'ambrosia a Zeus (*Od.* 12.63) come le esalazioni marine che alimentano il sole, e B 2, in cui è riportato che l'atomista intende l'epiteto Τριτογένεια di Atena come un'allegoria o, forse, un'immagine sonora (B 142) della saggezza⁵⁴. Tra i risultati dell'esegesi morale rientrano,

⁵¹ Cfr. il fr. 10 con il commentario di Janko 2011, pp. 209, 214-215 e 251, n. 6.

⁵² *Contra* Morgan 2000, p. 100. In parte a favore Chandler 2007, p. 857. Troppo oltre si spinge invece Jaeger 1959, vol. 2, p. 375, che sostiene che il mondo di Democrito non è che «il mondo degli antichi poeti».

⁵³ Cito B 197, che probabilmente allude al racconto dell'Ade del libro XI dell'*Odissea*. Sul tema, cfr. Lincoln 1999, pp. 29-30. Rohde 2006, p. 421, n. 396, ritiene che il frammento sia inautentico.

⁵⁴ Cfr. Leszl 2007, p. 54. Sul comportamento di Atena vedi Otto 1983, pp. 125-128. La paternità democritea di B 142 è messa in discussione da Hirschle (1986, pp. 64-65), che afferma che il frammento potrebbe risalire a un Democrito seguace del Neoplatonismo. Diverse le interpretazioni di Calogero 1967, p. 437, e Barnes 1986, p. 468, che ricollegano gli ἀγάλματα φωνήεντα all'attività etimologica dell'antico atomista.

invece, l'idea che non bisogna dire ad alta voce ciò che è sconveniente (B 23 su *Il.* 7.390), che la povertà insegna la benevolenza⁵⁵, che l'ira fuori misura determina i peggiori disastri che si possano pensare⁵⁶. Non va in ultimo dimenticato che Democrito incorpora nel suo linguaggio tecnico alcuni vocaboli omerici, come ad esempio il verbo μαργαίνω (cfr. B 147 con *Il.* 5.882) e il termine ὀλοοίτροχον, che l'atomista riprende da *Il.* 13.136-142 e lo usa per designare la forma cilindrica (cfr. B 162 e il fr. 128 Luria).

Avendo allora assodata l'ipotesi che l'atomista inferisse che gli dèi hanno i caratteri posseduti dei simulacri εὐλόγχοι e trovasse qualche conferma nei poemi omerici, indago ora più da vicino queste proprietà, per descrivere come egli concepisse la natura divina. Comincio dall'antropomorfismo, che Democrito avrebbe potuto confermare mostrando che le parole ispirate di Omero riferiscono senza mezzi termini che i θεοί hanno forma umana e osservando che gli umani sono i soli viventi che possiedono il concetto di dio, come ci riferisce Clemente d'Alessandria (*Strom.* V 13.87 = A 79). La tesi pare smentita dalla testimonianza di Aezio (I 7.16 = A 74), che riporta che la divinità è un intelletto di forma sferica; tuttavia, essa probabilmente fraintende il genuino dogma democriteo, che ammette solo che i simulacri degli dèi sono composti prevalentemente da atomi psichici, infuocati e sferiformi⁵⁷. La proprietà dell'antropomorfismo mostra, allora, che dio ed essere umano hanno una struttura fisica simile.

Più controversa è la qualità della grandezza, che potrebbe non essere intrinseca al simulacro e, per estensione, a dio. Taylor ipotizza l'alternativa che gli εἶδωλα sono percepiti come grandi dagli umani che li ricevono⁵⁸. Lo studioso ammette, comunque, che la sua ipotesi provoca nuovi dilemmi e, perciò, che è filosoficamente più economico supporre che i simulacri: 1) o sono emessi da esseri umani enormi che abitavano il nostro mondo agli albori della storia; 2) o si accrescono lungo il tragitto con nuovi atomi; 3) o

⁵⁵ B 24, ottenuta studiando il comportamento di Eumeo nel libro XV dell'*Odissea* e identificando sua madre con Πηνία (cfr. Leszl 2009, p. 359, n. 1032).

⁵⁶ B 143 = Filodemo, *De ira*, col. 29.12-33; il testo allude all'ira di Achille di *Il.* 1.2. *Contra Gigante-Indelli* 1980, p. 462, che pensano che Omero e Democrito siano citati insieme da Filodemo «sul piano di espressioni forse già divenute topiche».

⁵⁷ Così Fazio-Almayer 1911, pp. 18-19, Bailey 1928, p. 177, e Taylor 1999, p. 214. Lo vedremo meglio tra breve.

⁵⁸ Taylor 1999, p. 213. Lo stesso pensa Asmis 1984, p. 319.

vengono rilasciati da viventi antropomorfi enormi situati in altri cosmi⁵⁹. Per quel che mi riguarda, accolgo la terza supposizione, perché ho appurato prima che gli εἶδωλα εὐλόγχοι penetrano dallo spazio esterno al mondo e perché mi pare che essi decrescano lungo il tragitto. Superando l'atmosfera terrestre, che per Leucippo è una membrana di atomi uncinati (67 A 23 DK), i simulacri subiscono un "taglio" o uno "strappo" e lasciano indietro moltissimi atomi, così da rimpicciolirsi quanto basta per entrare nella mente di un essere umano senza rischiare di danneggiarla. Si può confermare ciò sottolineando un'analogia con il meccanismo della vista. Rudolph ha dimostrato, del resto, che questa ha luogo proprio perché gli occhi emanano dei raggi che restringono gli εἶδωλα e permette loro di arrivare proporzionati a questi organi⁶⁰. La proprietà della grandezza mostra, dunque, semplicemente che la divinità è fisicamente più alta, massiccia e forte dell'essere umano, che di nuovo trova un sostegno in Omero (*Il.* 18.516-519, *Od.* 16.157-158).

Il fatto che i simulacri εὐλόγχοι siano δύσφθαρτα – *i.e.*, non eterni e indissolubili, bensì longevi e difficilmente dissolubili – dà a conoscere che un dio è difficilmente dissolubile e molto longevo, quindi più solido del normale (cfr. *solidius* in Agostino, *Ep.* 118.27). Questo aspetto è importante, perché costituisce uno dei punti di maggiore distanza di Democrito dagli Epicurei, che non accettando la sua idea che possa esistere qualcosa di eterno perché nulla è immutabile (*quia nihil semper suo statu maneat, neget esse quicquam sempiternum*), al di fuori degli atomi e del vuoto, lo tacciano di aver negato la vera concezione del dio beato e ἄφθαρτος⁶¹. Inoltre, esso implica pure che gli dèi sono generati e costituiscono, come tutti gli enti del cosmo, un aggregato atomico. Entrambe le ipotesi trovano conferma nella

⁵⁹ Taylor 1999, pp. 212-214. Tendo a escludere che i simulacri giganti siano composti dagli atomi grandi quanto un mondo (vedi A 43 e A 47, Bicknell 1981, p. 138, Barnes 1986, pp. 347-348, Taylor 1999, p. 174), ma da tanti atomi di dimensione inferiore. In caso contrario, essi distruggerebbero il pianeta, dopo aver varcato l'atmosfera (cfr. A 84, che riferisce che per Democrito un mondo si distrugge per l'impatto con un mondo più grande).

⁶⁰ Rudolph 2011, pp. 74-79, che ha a suo sostegno Teofrasto (*De sensu* §§ 50 e 56 = A 135). La studiosa si differenzia da Avotins 1980, che nega la dinamica del restringimento (pp. 440-446) anche ai simulacri degli dèi (p. 441).

⁶¹ Cfr. Velleio in Cicerone, *De nat. deor.* I 12.29. Il passo di Agostino che riferisce che la divinità democritea ha natura *sempiternam* (*Ep.* 118.27) costituisce forse un'esposizione errata del medesimo passo ciceroniano (Luria 2007, p. 1172). *Contra* Lloyd-Jones 1983, p. 131, e l'autore del lessico Suda (103 Luria), che scrive che per Democrito è necessario che dio sia immortale. Ma la frase è probabilmente una glossa tardiva (Luria 2007, p. 1008).

fonte tarda di Tertulliano, che riferisce che essi abbiano tratto origine dal fuoco rimasto in cielo (*cum reliquio igni superno deos ortos*, in *Ad nat.* II 2 = A 74), ovvero degli atomi sferici che compongono sia l'anima che questo elemento (A 101), probabilmente non aggregatisi nei corpi celesti (vedi Diodoro I 7.1 = B 5).

La prospettiva appare certo strana alla sensibilità contemporanea. Tuttavia, non sarebbe apparsa tale né ai poeti epici, che ritenevano che gli dèi fossero generati (si pensi alla *Teogonia* di Esiodo) e che vi fossero esseri divini dalla vita lunga ma non immortale, come le ninfe (Omero, *Ad Afr.* 241-272; Sofocle, *Oed. tyr.* 1099), né ad alcuni Presocratici. Anassimandro e Anassimene avevano, del resto, già sostenuto una tesi analoga a quella di Democrito⁶². Empedocle era dell'idea che gli dèi e i demoni fossero solo provvisti di lunga vita (*δολιχαίωνες*, 31 B 21.2 e 23.8 DK), perché sarebbero stati distrutti dal riformarsi dello Sfero (31 B 27-29 DK)⁶³. Infine, Ecateo di Abdera registrava senza scandalizzarsi, forse proprio in virtù delle sue simpatie democritee (vedi la sua identificazione dell'*εὐθυμία* con l'autarchia in 73 A 4 DK), che gli dèi Egizi sono generati e non causano i fenomeni atmosferici, dei quali sono responsabili solo i movimenti dell'aria (73 B 6 DK)⁶⁴. E anche se l'ipotesi della mortalità non trova stavolta parallelo in Omero, dato che questi riteneva immortali gli dèi dell'Olimpo (*Il.* 1.494, 3.295-298, 4.127-128, 20.54, 21.518, 24.99; *Od.* 4.755, 8.306), nondimeno Democrito avrebbe potuto costruire la sua conferma con l'esegesi di alcuni versi del poeta. Si vedano soprattutto *Il.* 5.385-391, in cui il verbo *ἀπόλοιτο* (che nel v. 311 dello stesso canto designa la morte imminente, seppur poi scongiurata, di Enea) è impiegato per riferire che Ares era sul punto di essere ucciso da Oto ed Efialte, che lo avevano intrappolato in un orcio⁶⁵. Questa contraddizione avrebbe potuto significare, agli occhi di Democrito, che

⁶² Cfr. 12 A 17 DK, 13 A 7 DK e 13 A 10 DK, con Calenda 2015, pp. 20 e 171-172.

⁶³ Cfr. McGibbon 1965, pp. 388-390, e Babut 1974, pp. 35-36.

⁶⁴ Anche Crisippo immaginerà mortali gli dèi antropomorfi (*SVF* II 1049). Ecateo si interessò anche al mito degli Iporborei: cfr. Brown 1955, p. 59, e Warren 2002, p. 151.

⁶⁵ Gli interpreti moderni trovano diverse spiegazioni dell'incongruenza che pongono questi versi con l'immortalità innata del dio omerico. Cfr. Levy 1979, p. 216, Andersen 1981, pp. 326-327, Loraux 1986, pp. 336-341, Kirk 1990, p. 101. *Per litteras*, la collega e amica Shanna Rossi mi suggerisce, inoltre, che il verbo *ἀπόλοιτο* può indicare che Ares prova senza morire l'estrema sofferenza che l'essere umano sperimenta col morire.

Omero aveva avuto alcune rappresentazioni vere, quando aveva immaginato il dio sul punto di morire e dunque mortale, insieme a molte rappresentazioni false, che lo avevano portato a figurarsi gli dèi come immortali.

La capacità dei simulacri εὐλόγχοι rilasciati dagli dèi di predire il futuro appearing in sogno ed emettendo voce implica, invece, che essi hanno altre cinque proprietà: vita, sensibilità, intelligenza, linguaggio articolato e sapienza. Ciò è in parte riconosciuto da Diogene di Enoanda (fr. 10, coll. 4.10-5.14)⁶⁶ e trova riscontro nello pseudo-Plutarco e in Eustazio, secondo i quali Democrito derivò la dottrina dell'εἶδωλον confrontandosi con i canti di Omero in cui Apollo è rappresentato nell'atto di creare un duplicato vivente di Enea (*Il.* 5.449-453) e dove Atena crea un doppio di Ifitime che, appearing in sogno ed emettendo voce, anticipa a Penelope che non accadrà nulla al figlio Telemaco (*Od.* 4.795-837), poiché assistito dalla dea e altri eroi⁶⁷. Se allora i simulacri εὐλόγχοι traggono tali caratteristiche dagli dèi che li emanano, allora questi ultimi vanno considerati come viventi sapienti e dotati di un'anima che ha la facoltà di percepire, parlare, pensare.

Poiché poi non c'è vivente che non respiri (A 106), si deve aggiungere che la divinità così concepita respiri. E giacché non può esistere per Democrito un'anima separata dal corpo, o più precisamente un'anima che percepisce, parla e pensa che non abbia le sue particelle giustapposte in armonica successione con quelle di un corpo⁶⁸, gli dèi democritei debbono avere un complesso psico-somatico che non ha calore psichico in eccesso o in difetto. Se così non fosse, la divinità penserebbe altre cose (ἄλλοφρονεῖν), vale a dire in modo peggiore del consueto⁶⁹, come conferma un parallelo con Aristotele (*De an.* I 404a29-30 = A 101). Al contrario del suo discepolo Teofrasto

⁶⁶ Barigazzi 1981, p. 13, e Taylor 1999, p. 207, ritengono affidabile la testimonianza dell'Epicureo. *Contra* Warren 2007, pp. 98-99.

⁶⁷ Luria 170 = [Plutarco], *De vit. Homer.* 150 ed Eustazio, *In Hom. Od.* 4.795. Sull'affidabilità storica delle due fonti, cfr. Leone 2012, pp. 92-93. Si aggiunga poi Eustazio, *In Hom. Il.* 23.72 = fr. 110.1.4 Leszl. Più in generale, cfr. Brillante 1991, pp. 30-45.

⁶⁸ Cfr. Lucret. 3.370-395 (= A 108) e Teofrasto (*De sens.* § 58 = A 135). In realtà, il secondo accenna solo alla capacità di pensare. Ma ritengo che il discorso possa essere esteso al linguaggio e alle sensazioni, che dipendono dall'anima. Per approfondire, cfr. Alfieri 1953, pp. 149-152, Brillante 1991, pp. 81-82, Taylor 1999, pp. 202-204, Warren 2002, pp. 61-68, Luria 2007, p. 1158, Casertano 2009, pp. 192-193, Santini 2010, pp. 115-117.

⁶⁹ Brillante 1991, pp. 8589, e Leszl 2009, pp. 308-309, n. 826. Però Sassi 1978, pp. 162-165, non esclude che il verbo potesse avere a volte un'accezione positiva.

(*De sens.* § 58 = A 135), che afferma che Democrito approvò alcuni generici antichi (τοὺς παλαιούς), egli riferisce che l'atomista pensava specificamente all'uso di ἀλλοφρονέω in Omero, dove il verbo indica il pensiero di Eurialo alterato da un forte colpo⁷⁰ o il pensiero di Ulisse disturbato da un grande dolore (*Od.* 10.371-376), considerandolo un sinonimo di παραφρονέω o "delirare" (vedi qui Eustazio, *In Hom. Il.* 23.698 = fr. 106.2.1 Leszl).

Da che cosa dipende, però, il superiore sapere degli dèi che permette di anticipare agli umani il futuro? Inoltre, questo coincide con l'onniscienza, oppure con una sapienza di estensione considerevole, ma non totale? Tenderei a propendere per la seconda ipotesi, sia perché è più coerente attribuire a un dio dotato di vita lunghissima ma non eterna una sapienza ampia ma non totale⁷¹, sia perché Democrito era d'accordo con Eraclito (22 B 129 DK) nel condannare la πολυμαθίη (B 64-65) e affermava che non fosse necessario conoscere tutto per diventare sapienti, visto che anzi tale ambizione lascia l'individuo ignorante di tutto (B 169). Quanto alla prima domanda, tenterei di rispondere dicendo che gli dèi hanno vista del futuro tramite un sesto senso (A 116), che ricavano per essere nati dal fuoco cosmico e, dunque, per avere particelle psichiche più numerose nella loro struttura⁷². Dopo tutto, se è vero che Giovanni Catrari riferisce una dottrina democritea, quando sostiene che gli umani sono più intelligenti degli animali perché partecipano di maggior calore (cfr. *De astr.* II 13 = B 5), allora gli dèi saranno ancora più intelligenti, in quanto partecipano di ancora più calore innato.

Infine, poiché le profezie sono forse benefiche, persino quelle che anticipano un male come un'epidemia, in quanto il saggio può sfruttare tale conoscenza per prevenirne l'insorgere o farla cessare⁷³, si deduce che i simulacri εὐλόγχοι costituiscono un caso speciale di εἶδωλα ἀγαθοποιά⁷⁴, dunque che siano buoni anche gli dèi che li inviano. Ciò costituisce un primo elemento a

⁷⁰ *Il.* 23.688-699. A dire il vero, Aristotele nomina Ettore e non Eurialo, ma si può supporre che egli e Democrito o conoscessero un'altra versione (Taylor 1999, p. 106, n. 91), oppure facessero riferimento a un episodio perduto dei poemi.

⁷¹ Zeppi 2003, p. 136.

⁷² Dello stesso parere McGibbon 1965, p. 394, e Andolfo 2001, p. 494.

⁷³ Cfr. Cicerone, *De div.* II 13.30 = fr. 578 Luria. Con la stessa cautela, fa rientrare la profezia tra i beni anche Taylor 1999, p. 214.

⁷⁴ Tuttavia, è possibile attribuire i simulacri κακοποιά anche agli dèi, se si intende che questi simulacri non fanno male, bensì preannunciano mali (cfr. il parallelo con [Ippocrate], *De diaet.* III 87).

favore della validità di B 175 e, per converso, dell'adesione sincera all'idea che gli dèi amino i giusti di B 217, perché chi è ἀγαθός non può non essere δίκαιος (cfr. B 62 e 261). Il primo frammento citato non entra, peraltro, in contraddizione con nessuna delle proprietà degli dèi appena esaminate, compresa la mortalità. Infatti, B 175 riporta che gli dèi si occupano degli umani «allora come oggi», senza garantire che ciò avverrà nel futuro, probabilmente perché Democrito è cosciente che un giorno essi moriranno e lasceranno soli i mortali.

Ma la bontà e la giustizia divina sono anche proprietà che si individuano mediante l'esegesi dei versi omerici che l'atomista avrebbe forse ritenuto particolarmente ispirati. Oltre al primo libro dell'*Odissea* citato all'inizio, si possono aggiungere, da un lato, i versi che Laerte pronuncia in *Od.* 24.351-352, che decretano l'esistenza degli dèi dai segni della loro giustizia (*i.e.*, l'uccisione dei pretendenti), dall'altro i versi pronunciati da Eumeo nel libro XIV dell'*Odissea*⁷⁵, che B 24 ci ricorda essere un personaggio per il quale Democrito nutriva grande interesse. Il motivo potrebbe risiedere nel fatto che il porcaio fa all'εὐθυμίη nel v. 63, considerandola come il tratto fondamentale di Ulisse. Tale riconoscimento potrebbe a sua volta indicare che nelle parole e nella condotta sia di Eumeo che del suo padrone si manifesta il fine morale a cui tutti debbono tendere e, più in generale, il compimento di molti precetti dell'etica democritea. Entrambi riconoscono l'importanza di fare un piccolo dono al momento giusto (B 94, vv. 58-59), il bisogno di star bene in casa in cui consiste l'εὐεστώ (B 140⁷⁶, v. 64), la necessità di misurare i beni (B 286, v. 92), il valore dell'αἰδώς (B 179 e 264, v. 210), la capacità di dividere secondo giustizia (B 263, v. 433), l'idea che il piacere vari a seconda di ciascuno (B 69, v. 228). Se questi rilievi sono corretti, si può ipotizzare che anche le parti in cui Eumeo e Ulisse dichiarano che gli dèi non amano/onorano l'ingiustizia o le azioni malvagie (vv. 83-84 e 283-284) fossero accolte nella morale di Democrito, in altri termini che la θεοφιλία di B 217 rientrasse tra le manifestazioni della raggiunta εὐθυμίη del saggio.

⁷⁵ Su cui vedi Schmidt 2006, pp. 124-131.

⁷⁶ *Contra* Warren 2002, pp. 41-43, che sostiene che la definizione εὐδαιμονία ἀπὸ τοῦ εὖ ἐστάναι τὸν οἶκον sia un'interpretazione del testimone Esichio e che il concetto designi piuttosto «the complete collection of goods». Però va notato l'εὐεστώ è esplicitamente ri-collegato allo star bene della collettività cittadina in B 257.

Non a caso, Ulisse era l'eroe favorito da Atena Τριτογένεια (*Od.* 13.296-299), a cui Democrito dedicò uno scritto⁷⁷, in quanto egli era particolarmente giusto e intelligente.

Sottolineando l'intrinseca bontà e giustizia della natura divina, si presenta però un'ultima questione filosofica. Che cosa significa l'affermazione che gli dèi democritei donano agli umani tutti i beni? Se si intende che essi concedono ogni singolo ἀγαθόν a ciascun individuo, si dovrà concludere che Democrito ritenesse che gli dèi ordinano provvidenzialmente tutto il cosmo a favore dell'umanità intera. Questo non può essere, tuttavia, il senso delle parole di Democrito, e per tre motivi. In primo luogo, perché in tal caso gli dèi sarebbero pure causa della forza e del bell'aspetto del giovane (B 294), il che è assurdo. I due beni in questione sono, infatti, dati dalla natura. E poiché si è visto che non c'è bisogno di ricorrere alla divinità per descrivere i fenomeni esplicabili mediante la φύσις⁷⁸, quelli non potranno essere due doni divini. Il secondo motivo risiede nel fatto che una caratteristica tipica di chi è buono è la capacità di selezionare i destinatari dei propri beni, evitando tutti coloro che possono trasformarli in mali (B 93). Ora, un dio che donasse ogni ἀγαθόν agli esseri umani indistintamente sarebbe un agente morale malvagio, dato che darebbe qualcosa che i dissennati userebbero contro gli altri o se stessi (B 172-173). Il terzo motivo è che, se l'operato divino avesse estensione universale, allora ogni essere umano diventerebbe senza troppi problemi buono e otterrebbe ogni bene pregando. Ma ciò è rispettivamente contraddetto dai fr. B 108 e 242, che sottolineano come il bene venga più spesso raggiunto a stento e con molto esercizio, e dal fr. B 234, che prescrive di non chiedere agli dèi ciò che è in nostro potere.

L'affermazione di B 175 va, allora, letta in un modo più ristretto. La mia proposta è quella di ipotizzare che essa sottintende che gli dèi donano al momento opportuno (altro carattere proprio di chi è buono: B 229) tutti quei beni che gli esseri umani non possono ottenere da soli ed esclusivamente a coloro per cui è davvero degno (ἄξιον) il nome di ἄνθρωπος (B 107a). Questo significa che un dio concede qualcosa al saggio, dotato di anima buona

⁷⁷ Vedi il fr. B 2 e la varianti segnalate da Leszl 2009, pp. 429-430.

⁷⁸ Cfr. *supra* [cap. 1, § 1]. Si aggiunga ora Rossetti 1991, p. 45, che afferma che per Democrito vale il principio metodologico generale secondo cui non bisogna ipostatizzare ciò che sfugge al nostro controllo.

(cfr. ψυχῆς ἀγαθῆς in B 247), il quale ha già raggiunto un livello di autonomia tale da riuscire a ottenere da sé quanto è accessibile a un umano e prega per avere quelle cose che sfuggono al suo sguardo acuto-intelligente, che guida la maggior parte delle cose nella vita (τὰ πλεῖστα ἐν βίῳ, B 119)⁷⁹.

I beni che il σοφός riceve per elargizione divina sono molto probabilmente beni dell'anima, che in B 37 sono ritenuti più divini (θειότερα) di quelli del corpo. Stando ai testi, essi sono presumibilmente almeno quattro.

Due li abbiamo già incontrati, ossia l'ispirazione poetica e la divinazione in sogno, che danno a conoscere eventi che sfuggono alla mente umana ordinaria. Un terzo è la θεοφιλία, che si può sì interpretare, a un primo livello, come un sentimento di affetto del dio verso il saggio, ma che su un piano superiore designa un modo in cui il secondo si assimila al primo, vale a dire, in cui diventa più buono imitando la bontà divina (B 39 e 79). Ciò procura un perfezionamento dell'anima che arreca indirettamente un miglioramento del corpo (B 187), ovvero al benessere psico-somatico. Il quarto bene consiste nella gioia che avverte l'anima influenzata dai simulacri εὐλόγχοι. Infatti, se è vero che gli umani hanno in comune con gli dèi l'identità di forma, allora l'immagine divina rientra tra gli εἶδωλα che dilettono massimamente l'anima umana (κατ[ευ]φραίνει μάλιστα τὴν [ψυ]χὴν)⁸⁰. Ciò può essere confermato anche sottolineando che chi pensa con la mente cose divine (φρενὶ θεῖα νοῦνται [sic], B 129) pensa pure al bello, che produce le gioie maggiori (αἱ μεγάλαι τέρψεις)⁸¹ ed è legato al divino o direttamente (B 112), o perché ha qualcosa a che fare con quel che gli dèi esercitano: la bontà (B 63), la giustizia (B 38), l'ispirazione poetica e i canti che ne derivano (B 18, B 21), l'intelligenza (B 105). Il saggio umano che si assimila a dio prova un piacere raro (B 232) e gioisce anche in sogno (B 174: ὕπαρ καὶ ὄναρ χαίρει)⁸².

⁷⁹ Per Johnson 2009, p. 25, il dono divino è meritato dall'umano che assume l'iniziativa.

⁸⁰ Fr. 211c Taylor = Diog. Oin., fr. 43, col. 2.5-9. Il linguaggio usato è probabilmente democriteo, perché Epicuro e i suoi discepoli usano il verbo εὐφραίνω e affini per designare il piacere del corpo (vedi *infra* [cap. 2, § 5]).

⁸¹ B 194; cfr. anche B 207. L'idea è forse derivata da Omero: cfr. infatti *Od.* 9.2-11, dove Ulisse dice ad Alcinoο che non conosce in cuore cosa più gioiosa (χαριέστερον) e bella (κάλλιστον ἐνὶ φρεσὶν εἶδεται) dell'ascoltare il rapsodo ispirato dalla divinità. Sul legame tra il piacere e il bello, cfr. poi Lanata 1965, pp. 269-270, Graeser 1970, p. 316, Casertano (1983, pp. 74-75; 2009, p. 203), Cosenza-Laurenti 1993, pp. 21-22, e Ruii 2011, p. 155.

⁸² Per Vegetti 1965, p. 396, n. 3, l'espressione significa «sempre» (Ippocrate, *Lex* § 4).

Un quinto possibile bene potrebbe consistere nella punizione lenitiva. Tipico di un'entità buona e giusta è, infatti, il voler rimediare all'ingiustizia (B 261), aiutando chi l'ha subita a superare il trauma e facendo cadere in disgrazia chi l'ha commessa, forse dandogli pure la possibilità di mutare condotta in meglio. Lo stolto viene, del resto, trasformato nella sua intima costituzione atomica (ῥυσμοῦνται) dalla fortuna (B 197), per cui subisce la stessa trasformazione atomica che procura l'insegnamento razionale (B 33)⁸³. Ma qui la cautela è d'obbligo, perché una spedizione punitiva può essere ottenuta con le sole forze umane, dunque non rientra tra i beni divini inaccessibili agli esseri umani. Si può al limite supporre che la divinità punisce il saggio quando compie accidentalmente il male (nessuno può dopo tutto non errare mai: cfr. B 253). Anche questo caso è però problematico, giacché egli potrebbe auto-censurarsi con la vergogna (B 264), per cui meglio sarebbe presumere che Democrito non anticipò Platone (*Resp.* II 380a5-c3) nel dire che il dio pensa alla punizione come un bene, pur avendo a disposizione le premesse concettuali da cui il filosofo posteriore trarrà la sua inferenza.

In conclusione, la divinità democritea risulta essere un gigantesco vivente mortale, fatto di atomi e vuoto, intelligentissimo e sapientissimo, giusto e buono, che aiuta solo i saggi o gli individui dotati di una natura fuori dal comune. Questi ultimi ricevono i beni dell'ispirazione, dell'anticipazione degli eventi che non possono prevedere, del rigoroso modello di condotta e del piacere tanto raro quanto intenso della ricezione dei simulacri degli dèi.

§ 3. Il “panpsichismo scientifico”

Con le considerazioni del paragrafo precedente, ho mostrato che Democrito nutre una visione chiara e distinta della divinità. Ma è legittimo chiedersi se questa ricostruzione sia corretta, alla luce di due problematici passi del libro I del *De natura deorum* di Cicerone (12.29 e 43.120). Secondo l'autore, al contrario, Democrito avrebbe avuto una confusa concezione della divinità, poiché avrebbe considerato dio tanto la natura che produce ed emette i simulacri (*illam naturam quae imagines fundat ac mittat*), quanto tutte le specie di εἶδωλα – *i.e.* quelli ordinari che errano nel nostro cosmo e producono

⁸³ Sul significato di questo importante frammento, cfr. Vlastos 1975.

le affezioni sensibili cadendo negli organi di senso (*imagines eorumque circumitus / imagines in universitate rerum*), quelli animati che si avvicinano con l'intento di fare male o bene (*animantes imagines quae vel prodesse nobis solent vel nocere*), quelli giganteschi e εὐλόγχοι degli dèi provenienti dall'esterno dell'atmosfera terrestre –, quanto ancora la nostra ragione, la nostra intelligenza e gli elementi della mente che le compongono (*sententiam intelligentiamque nostram / principia mentis*). L'imbarazzo posto da questo testo viene meno, tuttavia, supponendo che Cicerone affermi ciò perché converte in dio quelle cose che gli autori di cui parafrasava la dottrina nel *De natura deorum* ritenevano essere “divine”⁸⁴. Da ciò segue allora che, sebbene sia vero che tutto ciò che è dio sia anche divino, non è altrettanto vero l'inverso, ossia che tutto ciò che è divino sia anche dio. Del resto, non tutti gli autori ritengono necessariamente convertibili i termini θεός e θεῖος, potendo sostenere che ci sono realtà divine diverse dagli dèi, come i demoni (cfr. Senocrate, fr. 142-143 I.P.²), o addirittura enti più divini degli stessi dèi, come le idee di Platone o il motore immobile di Aristotele, che le divinità antropomorfe sono mosse a conoscere⁸⁵.

Tuttavia, che cosa significa propriamente “divino” in Democrito? Poiché si riscontra in varie fonti che è θεῖος tutto ciò che ha una qualche attinenza con l'anima e le sue facoltà intellettuali (vedi Giovanni Catrari, *De astr.* II 13 = B 5; B 37, 112, 129), si può presumere che è tale tutto ciò che è in grado di solleticare la ψυχή e l'intelligenza, quindi che possiede nella sua tessitura un discreto numero di atomi psichici o infuocati, che sono i *principia mentis* di cui parla Cicerone nel suo *De natura deorum* e gli elementi che causano le affezioni mentali⁸⁶. Una cosa sarà, pertanto, tanto più divina quanto più stimolerà il νοῦς. Ammettendo la validità di questa ipotesi, si può inferire che Democrito non nutre affatto una concezione oscura di dio, ma anzi ne sposa una che permette una precisa gerarchizzazione delle realtà presenti nell'universo, che viene stabilita riscontrando il grado di calore e di capacità di influenzare l'intelligenza che possiede ciascuna entità.

⁸⁴ Alfieri 1953, p. 111, n. 271, Cherniss 1984, p. 592. Montano 2014, p. 144, suppone un'influenza di Posidonio (fr. 108 Edelstein-Kidd) su Cicerone. Invece per Luria 2007, p. 1245, i termini θεῖος e affini «significano “possidente una grande quantità di *mana*”».

⁸⁵ Cfr. *infra* [cap. 2, § 4].

⁸⁶ Parziali conferme in Enriques-Mazziotti 1948, pp. 156-157, Reale 1999, p. 152, Andolfo 2001, p. 494. Per un'altra interpretazione, cfr. Dyck 2003, p. 96.

All'apice della scala vi sono gli dèi antropomorfi, che sono i viventi più divini, che durano più a lungo e che hanno conoscenze-capacità superiori agli esseri umani in virtù della loro natura infuocata, nonché i soli che emanano εἶδωλα che stimolano esclusivamente la mente⁸⁷. Subito dopo, vengono la mente, il pensiero o più in generale gli aggregati composti in larga parte di atomi psichici, tra cui i simulacri stessi, di cui l'aria è piena (A 106) e potrebbero essere chiamati «demoni». Del resto, pare che gli εἶδωλα fossero chiamati così da Democrito⁸⁸, mentre B 171 mostra che è un δαίμων che dimora nell'anima quello che produce la felicità o l'infelicità della ψυχή⁸⁹. Tradotta in termini razionali, la sentenza dice solo che un individuo è felice o infelice a seconda della condizione del suo intelletto o della condizioni degli atomi psichici. B 40 ci mostra, del resto, che l'εὐδαιμονία dipende da avvedutezza, mentre B 191 fa dipendere l'εὐθυμία dall'assenza di grandi movimenti (μεγάλας κινήσιας) nella struttura atomica dell'anima. In terza posizione vengono i poeti (B 21) e i saggi, che possiedono sin dalla nascita o tramite l'esercizio una natura divina, divenendo così capaci di attrarre i simulacri e l'amicizia degli dèi. In quarta posizione, si annoverano gli astri, che hanno natura infuocata (ma non vita) perché sono composte dalle stesse particelle che compongono le anime⁹⁰ e influenzano la mente umana: ad esempio, le particelle rilasciate dal sole sembrano responsabili del risveglio degli esseri umani e del loro pensare ogni giorno cose nuove (B 158). In ultimo, potremmo far rientrare la fortuna, che viene considerata da Democrito divina e superiore al demonico (Aristotele, *Phys.* 196b5-7 = 28 Luria), perché designa l'energia caotica di materia psichica che vaga nell'aria e causa danno o vantaggio in chi la riceve.

⁸⁷ *Supra* [cap. 1, § 2].

⁸⁸ Cfr. Giovanni Catrari, *De astr.* I 16 = A 78. Riconoscono la natura demonica dei simulacri Bailey 1928, p. 176, Merlan 1960, p. 66, Herter 1975, p. 72, Zeppi 2003, p. 133, Gemelli Marciano 2010, pp. 523 e 539. *Contra* Montano 2014, p. 144. Barigazzi (1981, p. 13), rileva un'ascendenza spiritualistica di origine pitagorica (cfr. Diog. Laert. VIII 31.1-2).

⁸⁹ Vedi Paci (1957, p. 124), Kahn (1985, pp. 13 e 28-29), Horn (2005, p. 71) a B 159 e B 171. Per Montano 2014, p. 220, il frammento lancia un attacco a Teognide (vv. 161-166).

⁹⁰ Cfr. Diog. Laert. IX 44.8-10 e 392 Luria. *Contra* Luria 2007, p. 1132, che sostiene che il resoconto di Diogene Laerzio è errato, mentre quello autentico è contenuto in A 39, dove si legge che i due corpi celesti sono fatti di una materia simile alla terra e acquistano la natura infuocata o animata più avanti. A mio avviso, le testimonianze possono essere armonizzate, se si sostiene che Diogene parla della luna e del sole nel loro stadio finale, in cui accendendosi si liberano della zavorra terrigna.

L'elenco potrebbe continuare, ma a questo punto conviene formulare una proposizione più generale, ossia che sono divine tutte le realtà pensabili e che possiedono una fioca presenza di calore animante. Ora, poiché il pensiero può soffermarsi su tutte le cose, e giacché Democrito riconosce esplicitamente che tutto partecipa di una sorta di anima (πάντα μετέχειν ψυχῆς ποιᾶς), persino le realtà spregevoli come i cadaveri (A 117, A 160), oppure meno pregevoli come il corpo, che è comunque ritenuto θεῖος in B 37⁹¹, ciò significa che l'atomista propone l'idea che ogni cosa sia animata e divina, dunque sposa una forma di "panpsichismo"⁹².

Quest'ultimo non prevede che vi sia un'anima del mondo che pervade il reale fino a coincidere con esso, né ammette una provvidenza che ne supervisiona l'andamento. Piuttosto, il panpsichismo democriteo afferma, da un lato, che possiamo meditare sulla morte, sulla giustizia, sull'anatomia delle bestie, ecc., perché siamo influenzati da fuori dagli atomi d'anima che possiedono ancora i cadaveri, che sono rilasciate al compimento delle azioni giuste, che trapelano dalle parti degli animali, e via dicendo. Dall'altro, esso sancisce che nella materia morta (*i.e.*, gli atomi diversi da quelli sferiformi) resta sempre un po' di materia capace di generare la vita o l'animazione, vale a dire qualche sparuta particella psichica o divina che procura, come abbiamo visto grande piacere, quindi che tutto ciò che esiste partecipa in minima parte di vita e intelligenza. Il che implica che non c'è un ambito del cosmo che non sia degno di essere indagato e da cui non possiamo ricavare vitalità, gioia e conoscenza. Forse è anche questo il motivo per cui Democrito arriva a dire che la patria dell'anima bella è l'universo intero (B 247).

Una tale concezione riposa sulla premessa che ogni cosa pensata deve esistere o essere esistita almeno una volta fuori di noi⁹³, affinché risulti capace di influire sul nostro pensiero con i simulacri. Essa sembrerebbe però falsa, perché attribuisce esistenza anche a mostri immaginari quali Scilla, Cariddi e i centauri. Ma la teoria viene riabilitata non appena si pensa che, se-

⁹¹ Infatti, dicendo che i beni dell'anima sono più divini di quelli del corpo, la massima sancisce che questi ultimi sono a loro volta divini, seppure di meno (vedi anche Eisenberger 1970, pp. 148-149, Couloubaritsis 1984, p. 330, e Montano 2014, p. 133).

⁹² L'ipotesi è adombrata in Fazio-Almayer 1911, pp. 20-21, e Bailey 1928, p. 443, che parla di una «pantheistic notion of the "elements of mind"». Questa idea differisce per molti aspetti dal panpsichismo moderno, per esempio dalla versione di Nagel 2001, pp. 176-189.

⁹³ Cfr. il fr. 64 Luria e Metrodoro di Chio, fr. 70 B 2 DK con Mondolfo 2012b, p. 584.

condo Democrito, il cosmo è costellato da infiniti mondi e da infinite forme atomiche, che possono combinarsi nelle maniere più incredibili. Il concetto di Scilla e Cariddi potrebbe dunque essere benissimo nato dall'esterno, ossia a seguito della ricezione dei simulacri dei due mostri, che abitano su di un altro, lontano pianeta. Mentre i centauri possono essere concepiti come esistenti perché noi riceviamo gli εἰδῶλα degli esemplari presenti nei mondi in via di formazione⁹⁴. Simplicio (*In Arist. Phys.* pp. 371-272 = 516 Luria) testimonia che i fisici antichi – quindi anche Democrito – pensavano che le specie animali furono precedute da mostri che non si conservarono a lungo, tra cui appunto i centauri, che potremmo definire “cavalli dal busto umano”, in analogia con i “buoi dal volto di bambino” di Empedocle (31 B 61 DK).

Certo, il pansichismo di Democrito non costituisce una novità assoluta nel panorama antico. Già Omero aveva espresso in chiave poetica che alcune realtà apparentemente inanimate sono in realtà animate, come le isole (*Ad Apollo* 62-83), le lance che bramano intingersi del sangue degli eroi⁹⁵, le fontane (*Ad Apollo* 255-274), le navi dei Feaci (*Od.* 8.557-563) e il mattino (*Il.* 8.66)⁹⁶. Inoltre, non è improbabile che l'atomista fosse giunto a questa concezione: 1) reinterpretando in chiave scientifica la dottrina di Talete che aveva sostenuto che la materia è animata / piena di dèi perché tutta intrisa d'acqua e in grado di muoversi da sé / di causare il movimento⁹⁷; 2) riprendendo alcuni spunti dai medici antichi, che consideravano l'aria la causa della vita e dell'attività razionale che ha sede nel cervello, nonché che vi è un divino onnipervasivo che concorre, con la natura umana, a causare tutte le malattie⁹⁸; 3) razionalizzando i poemi orfici del VI-V secolo a.C., che avrebbero riportato che l'anima entra dall'universo nei viventi che respirano

⁹⁴ Una conferma è in Cicerone, *De div.* II 63.137-139 (= fr. 474 Luria). Gli Epicurei considerano invece finiti i mondi / le forme atomiche e attribuiscono esistenza solo a ciò che è razionalmente concepibile (Sedley 2011a, pp. 166-176, e *infra* [cap. 2, § 1]).

⁹⁵ Fränkel 1975, p. 61, Reale 1999, p. 96. Secondo Aristotele, però, si tratta di una metafora “animante” (*Rhet.* III 11; sul concetto, vedi pure Demetrio, *De eloc.* § 81).

⁹⁶ Su questa concezione omerica, cfr. almeno Nestle 1973, p. 45, e Otto 2004, p. 301

⁹⁷ Vedi 11 A 1.27 e 22-23 DK con Jaeger 1982, pp. 33-34, Sedley 2011a, pp. 27-29, nonché il passo *De anim.* I 411a7-8 di Aristotele. Ma vedi l'esegesi alternativa di Calenda 2015, pp. 73-77. Un interesse di Democrito verso Talete è attestato dal fr. 156 Luria.

⁹⁸ Cfr. Ippocrate (*De aer. ac. luc.* 22.5-9 Littré, *Morb. sacr.* 1.1-27 e 16.1-4) e [Ippocrate], *De arte* § 4, *De flat.* §§ 3-5 e 14. Suppone un rapporto diretto tra Democrito e il *corpus Hippocraticum* Luria 2007, p. 1245, il quale però va inteso come una dipendenza del primo dal secondo, non viceversa (cfr. Gemelli Marciano 2009).

attraverso i venti⁹⁹; 4) rivisitando il pensiero di Diogene di Apollonia. Questi supponeva, infatti, che l'aria è il principio della vita, delle capacità percettive, del pensiero di ogni essere (64 B 4-5 DK) e Democrito probabilmente lo segue con serietà, quando sostiene che questo elemento è ricolmo delle particelle psichiche che egli chiama "anima" e "intelligenza"¹⁰⁰.

L'atomista mantiene, tuttavia, una sua spiccata originalità per il fatto di dare un fondamento fisico-scientifico alle intuizioni dei suoi predecessori e nel non sconfinare in una teologia che identifica dio con l'elemento animante, compresa l'aria di Diogene di Apollonia, che è per Democrito solo il veicolo degli atomi e dei simulacri¹⁰¹. Si potrebbe dunque dire che, come il materialismo di Anassagora ammette la dottrina di un «creazionismo scientifico», ossia la concezione che la natura si configuri, per azione del *voũs*, secondo il disegno razionale che altri filosofi fanno dipendere da un atto creativo o demiurgico di una divinità¹⁰², così il materialismo di Democrito accoglie la dottrina di uno «panpsichismo scientifico», vale a dire l'idea che la *φύσις* sia animata, sensibile e intelligente come se fosse pervasa da una divinità, senza però che vi sia effettivamente un dio immanente alle cose.

In conclusione, nella teologia di Democrito convivono una visione antropomorfica del dio e una concezione animistica della materia, che viene ritenuta divina e consustanziale alla mente. Tale convivenza permette di salvare l'atomista dall'accusa di contraddizione mossa da Cicerone e di immaginare che il mondo intero può stimolare l'intelletto, facendolo gioire e apprendere.

§ 4. È il dio democriteo εἶθυμος?

Le considerazioni finora svolte lasciano ancora aperte altre due questioni, che intendo cercare di risolvere in questo paragrafo finale. I caratteri del dio

⁹⁹ Cfr. Burkert 2004, pp. 110-113 e 120-122, e Aristotele, *De anim.* I 410b27-411a1. Utile anche l'identificazione aria-intelligenza della col. 18 del papiro di Derveni (su cui vedi Betegh 2004, pp. 200-202, e Kouremenos-Parássoglou-Tsantsanoglou 2006, pp. 224-225).

¹⁰⁰ Cfr. A 106, il precedente di [Ippocrate], *Vict.* A 25, Jaeger 1982, pp. 254-255 e 260, Laks 2008, pp. 78-91, Sassi 2009, p. 199. Potrebbe però anche darsi che questa concezione risalisse già a Leucippo, a cui Diogene si era spesso ispirato (cfr. 64 A 5 DK e Tasch 1949).

¹⁰¹ Cfr. Teofrasto, *De sens.* 50-52 = A 135. Per essere più precisi, gli atomi psichici sono contenuti nel pulviscolo atmosferico, come si riscontra nel fr. 200 Luria e nel frammento trovato da Strohmaier 1968, pp. 1-2.

¹⁰² Sedley 2011a, pp. 44-45.

democriteo permettono di dedurre che esso possiede l'εὐθυμία, oppure no? E se sì, quali passioni prova e che tipo di condotta assume più nello specifico, in virtù di questo bene? Entrambe le questioni possono essere risolte solo sapendo che cos'è l'εὐθυμία di Democrito e quali emozioni la accompagnino. Darò dunque di seguito una sua possibile ricostruzione.

Sia Cicerone (*De fin.* V 8.23 e 29.87-88 = A 169) che Diogene Laerzio (IX 45.1-5) interpretano l'εὐθυμία come una condizione di tranquillità o sicurezza dell'animo¹⁰³, che è chiamata anche ἀθαμβία¹⁰⁴ e permette di trascorrere la vita in quiete/stabilità, al riparo dal terrore o altre passioni. La loro interpretazione non è in sé sbagliata, ma appare forse riduttiva. Infatti, se ci si affidasse solo a Cicerone e a Diogene Laerzio, si arriverebbe a dire che l'εὐθυμία consiste semplicemente nella condizione passiva di assenza da ciò che può nuocere all'animo¹⁰⁵. La parola stessa pare, invece, ammettere l'alternativa che il concetto indichi il θυμός che sta bene (εὖ), vale a dire l'animo ben regolato e in grado di esercitare al meglio le sue capacità sia pratiche che teoretiche, avendo ormai messo sotto controllo quelle forze interiori che ostacolano o precludono la giusta prassi e il corretto pensiero.

Le conferme sono molteplici. Anzitutto, si può richiamare B 236, dove Democrito afferma che l'animo non ben regolato è una realtà da combattere (μάχεσθαι) usando l'intelligenza. La concezione riprende Eraclito, secondo cui bisogna lottare (μάχεσθαι) col θυμός, che ottiene ciò che vuole a prezzo dell'anima (22 B 85 DK)¹⁰⁶, giustifica l'idea che l'interiorità degli esseri umani è la fonte di innumerevoli mali (B 149), si sposa bene con il frammento B 34, dove si dice che l'animo è a metà strada tra chi comanda e chi è comandato¹⁰⁷, ovvero ha delle tendenze autonome che costringono ad agire in un certo modo ma vengono raffrenate dalla ragione / dal calcolo.

¹⁰³ Sulla resa ciceroniana e senecana del termine democriteo, cfr. Graeser 1970, p. 316, Laurenti 1980, pp. 549-551, Setaioli 1986, pp. 307-308, e Warren 2002, pp. 35-36.

¹⁰⁴ Sul concetto si tornerà *infra* [cap. 5, § 1].

¹⁰⁵ Berti 2010, pp. 248-249. Proprio a causa di questa interpretazione riduttiva (che è respinta da Hirzel, 1964, p. 159, Diano 2007, p. 98, e Graham 2010, p. 682), Grilli (1959) arriva a dire che da B 174 va espunto il termine εὐθυμος, perché altrimenti il testo avrebbe il contenuto ingenuo e ridondante «l'uomo tranquillo di spirito... è tranquillo di spirito».

¹⁰⁶ Cosenza-Laurenti 1993, pp. 42-43, Czerwińska 1996, pp. 12-15 e 19-21, Vassallo 2013, pp. 82 e 88-89. Un'idea simile è in Teognide 631-632.

¹⁰⁷ David, *Prolog.* 38.14. Il resoconto del testimone sembra, però, dipendere dalla divisione dell'anima del libro IV della *Repubblica*. Ma per la sua possibile affidabilità storica, cfr.

Altre conferme provengono dai testi che mostrano come l'eùθυμή è direttamente connessa al compimento delle opere (B 174), che devono essere selezionate guardandosi sempre dal dedicarsi a quelle superiori alle proprie capacità, persino laddove una sorte favorevole ne offre le possibilità¹⁰⁸. Non a caso, B 286 mostra che chi è εὖθυμος è anche εὐτυχής, mentre chi è εὐτυχής non necessariamente rimane εὖθυμος, visto che la fortuna concede molti doni, ma in modo instabile (B 176).

Un'ulteriore conferma proviene da uno sguardo al fr. B 189. Qui, Democrito dice che la cosa migliore per l'essere umano è condurre la vita (τὸν βίον διάγειν) cercando di essere il più possibile (πλεῖστα) εὖθυμος e di tormentarsi il meno possibile (καὶ ἐλάχιστα ἀνηθέντι), quindi mostra che il provare eùθυμή non coincide del tutto con l'assenza di disturbi interiori, bensì che è qualcosa di più. Altrimenti, non avrebbe distinto le due cose.

Ma il sostegno maggiore all'ipotesi che l'eùθυμή designi un sereno attivismo pratico-teoretico dell'animo trova riscontro nel fr. B 191, che costituisce l'estratto più lungo dello scritto Περὶ εὖθυμίας¹⁰⁹:

ἀνθρώποισι γὰρ εὖθυμή γίνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου συμμετρίῃ· τὰ δ' ἐλλείποντα καὶ ὑπερβάλλοντα μεταπίπτειν τε φιλεῖ καὶ μεγάλας κινήσας ἐμποιεῖν τῇ ψυχῇ. αἱ δ' ἐκ μεγάλων διαστημάτων κινούμεναι τῶν ψυχῶν οὔτε εὐσταθέες εἰσὶν οὔτε εὖθυμοι. ἐπὶ τοῖς δυνατοῖς οὖν δεῖ ἔχειν τὴν γνώμην καὶ τοῖς παροῦσιν ἀρκέσθαι τῶν μὲν ζηλουμένων καὶ θαυμαζομένων ὀλίγην μνήμην ἔχοντα καὶ τῇ διανοίᾳ μὴ προσεδρεύοντα, τῶν δὲ ταλαιπωρούντων τοὺς βίους θεωρεῖν, ἐννοοῦμενον ἃ πάσχουσι κάρτα, ὅκως ἂν τὰ παρῶντα σοὶ καὶ ὑπάρχοντα μεγάλα καὶ ζηλωτὰ φαίνηται, καὶ μηκέτι πλειόνων ἐπιθυμῶντι συμβαίνει κακοπαθεῖν τῇ ψυχῇ. ὁ γὰρ θαυμάζων τοὺς ἔχοντας καὶ μακαρίζομένους ὑπὸ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων καὶ τῇ μνήμῃ πᾶσαν ὥραν προσεδρεύων ἀεὶ ἐπικαιουργεῖν ἀναγκάζεται καὶ ἐπιβάλλεσθαι δι' ἐπιθυμίην τοῦ τι πρήσσειν ἀνήκεστον ὧν νόμοι κωλύουσιν. διόπερ τὰ μὲν μὴ δίξεσθαι χρεῶν, ἐπὶ δὲ τοῖς εὖθυμέσθαι χρεῶν, παραβάλλοντα τὸν ἑαυτοῦ βίον πρὸς τὸν τῶν φαυλότερον πρησσόντων καὶ μακαρίζει ἐωυτὸν ἐνθυμῶμενον ἃ πάσχουσιν, ὁκόσῳ αὐτέων βέλτιον πρήσσει τε καὶ διάγει. ταύτης γὰρ ἐχόμενος τῆς γνώμης εὖθυμότερόν τε διάξεις καὶ οὐκ ὀλίγας κῆρας ἐν τῷ βίῳ διώσσει, φθόνον καὶ ζῆλον καὶ δυσμενίην.

Czerwińska 1996, pp. 8 e 19-20. Lo pseudo-Ippocrate (*[Ep]*. 23) attribuisce comunque al personaggio Democrito una tripartizione dell'essere umano in cervello (= pensiero), cuore (= collera) e stomaco (= desiderio).

¹⁰⁸ Cfr. B 3 e Bravo 2010, pp. 478-480.

¹⁰⁹ Diog. Laert. IX 46.9, su cui vedi Leszl 2007, pp. 72-73.

Infatti il benessere dell'animo sorge negli esseri umani con la misura dei piaceri e con l'armonia di vita. Mentre il difetto e l'eccesso tendono a mutare e a causare grandi movimenti all'anima. Inoltre, quelle anime che sono mosse entro grandi intervalli non sono né stabili né stanno bene nell'animo. Dunque bisogna rivolgere la mente alle cose che sono possibili e a farsi bastare le cose presenti, per un verso prestando scarsa memoria e non nutrendo interesse con il pensiero a coloro che sono emulati o ammirati, per un altro col contemplare le vite di coloro che sono tormentati, riflettendo su come essi violentemente soffrono, affinché le cose che si hanno e si mantengono a disposizione sembrino grandi ed emulabili, e non capiti più all'anima di pensare per il desiderare il di più. Infatti chi ammira e chi presta totale attenzione nella memoria ai possidenti e a quanti sono reputati felici dagli altri umani è sempre obbligato ad escogitare nuovi intrighi e ad essere sospinto dal desiderio di compiere qualcosa di dannoso che le leggi impediscono. Perciò non bisogna inseguire queste [*i.e.*, le cose che gli altri esseri umani reputano importanti], ma bisogna essere ben disposti nell'animo per quelle [*i.e.*, le cose possibili e presenti], comparando la propria vita a quella di coloro che ne conducono una peggiore, nonché felicitarsi di sé prendendosi a cuore quanti soffrono, [così da capire come] si agisce e si conduce meglio [la vita] rispetto a loro. Infatti, rivolgendo la mente a queste cose, condurrà [un'esistenza] più ben disposta nell'animo e allontanerà non poche chere nella vita: l'invidia, la [cattiva] emulazione, l'ostilità (trad. mia)

Il frammento fa emergere dei contenuti densissimi, il più importante dei quali è che l'εὐθυμία ha una base materialistica forte. Essa dipende, del resto, dall'assenza di grandi movimenti nell'anima, che allargano i suoi intervalli atomici (cfr. il διαστημάτων) e compromettono la successione armonica degli atomi psichici o infuocati con quelli corporali, causando così una disfunzione termica (eccessivo raffreddamento o eccessivo calore) che induce l'individuo a un'alterazione del pensiero o della percezione¹¹⁰. Questo stato di quiete fisica corrisponde all'εὐστάθεια¹¹¹ di cui parla Diogene Laerzio in IX 45.4, ma costituisce solo la base dell'εὐθυμία, non la condizione ultima che la esaurisce. B 191 riporta che le anime mosse «non sono né stabili (οὔτε εὐσταθείς) né stanno bene nell'animo (οὔτε εὐθυμοί)» mostra che la stabilità psichica e la buona condizione dell'animo non sono esattamente la stessa cosa, altrimenti non le avrebbe distinte. Il sovrappiù della seconda è il fatto di essere legata due volte nel seguito del frammento alla conduzio-

¹¹⁰ Cfr. il § 58 del *De sensu* di Teofrasto (= A 135). Per una più attenta disanima della questione, cfr. von Fritz 1963, pp. 35-36, e Warren 2002, pp. 60-68. L'εὐθυμία trova un fondamento fisico anche nei *Problemi* attribuiti ad Aristotele, che lo identificano nel calore equilibrato (954b15-18, 954b39-955a2 e 955a13-17), e nel *corpus* ippocratico, che invece lo riconduce alle dilatazioni del cuore (*Epid.* VII 5.5).

¹¹¹ Cfr. Grilli (1983, p. 100; 1999, pp. 139-140).

ne di una buona esistenza attraverso il già riscontrato uso del verbo διάγω di B 189, per la precisione nel periodo in cui Democrito avverte che chi è εὐθυμος trascorre meglio (βέλτιον διάγει) la vita di chi non lo è (che dunque ne sperimenta una peggiore, φαυλότερον), e nel periodo finale, dove si afferma che colui che tiene a mente il consiglio di puntare alle cose possibili-presenti trascorrerà un'esistenza più ben disposta nell'animo (εὐθυμότερόν).

Di qui si può dedurre che la simmetria o l'armonia atomica in cui consiste l'εὐστάθεια non si identifica del tutto con l'εὐθυμία, perché questa si genera quando l'individuo assume nella sua condotta un'attiva simmetria di vita (vedi βίου συμμετρῆτι), vale a dire nel momento in cui agisce concretamente tanto contro un eccesso di attività, nel pubblico come nel privato (cfr. di nuovo B 3), quanto contro il suo difetto o persino la sua totale rinuncia. Non bisogna dopo tutto dimenticare che, stando al fr. B 157 e alle parole di Plutarco che lo precedono, Democrito rientra tra coloro che raccomandano di dedicarsi alla politica e all'economia. Si potrebbe dire, allora, che il benessere dell'animo è sia uno stato passivo di quiete che l'esercizio attivo di una πρᾶξις ordinata. In conclusione, il θυμός sta bene perché raggiunge una sintesi di buona attività e di buona passività, quindi perché al tempo stesso sta al riparo dalla cattiva passionalità (cfr. il κακοπαθεῖν nel testo) e non è attratto dalle attività inutili o rovinose.

Rimane però da capire se è la quiete che dispiega l'agire ordinato, o se è l'agire ordinato che genera quiete. Stando allo stretto legame tra la passività e l'attività appena rilevato, credo sia lecito affermare che i termini della questione non siano semplicemente separabili e che, pertanto, i due poli operino per Democrito in reciproca sinergia. Un umano sta bene nel θυμός perché pratica delle attività armoniche che rasserenano l'anima e perché la sua ψυχή serena lo sprona a cimentarsi solo in azioni equilibrate. Si tratta dello stesso movimento di pensiero che sta alla base del fr. B 33, dove si legge che non ha senso chiedersi se la φύσις dipende da διδασχὴ o se διδασχὴ dipende dalla φύσις, giacché le due realtà sono simili e interdipendenti. L'insegnamento trasforma l'essere umano (μεταρυσμοῖ τὸν ἄνθρωπον), vale a dire modifica la configurazione delle forme atomiche o ρυσμοί (A 38) all'interno dell'aggregato, e con tale trasformazione cambia la natura (μεταρυσμοῦσα δὲ φυσιοποιεῖ), affinando le capacità che già possiede e in-

generandone altre. La natura così trasformata determina poi a sua volta il sorgere di nuove pratiche culturali umane e dei rispettivi insegnamenti¹¹².

Da un altro punto di vista, tuttavia, ossia ricordando che il θυμός umano ha delle tendenze innate ad agire male e conseguentemente a procurarsi inquietudine, è altrettanto legittimo sostenere che il polo preminente tra i due è senz'altro l'attività, giacché è attraverso l'esercizio (ἐξ ἀσκήσιος, B 242) a comportarsi in senso contrario rispetto alle proprie pulsioni negative che l'essere umano diviene buono o εὐθυμος. In tale direzione vanno, peraltro, gli ammonimenti del frammento B 191 che Democrito recita al suo uditore, interpellato direttamente verso il finale passando dall'*Er-Stil* al *Du-Stil*, per ristrutturare il suo modo di pensare e per consigliargli: 1) di tenere in mente (ἔχειν τὴν γνώμην) quello che è alla propria portata, 2) di dimenticare coloro che sono ammirati dalla folla, come i ricchi e i potenti, verso cui non si deve rivolgere il pensiero (τῆι διανοίαι μὴ προσεδρεύοντα), 3) di contemplare le vite (τοὺς βίους θεωρέειν) di coloro che soffrono, riflettere su ciò che patiscono (ἐννοοῦμενον ἂ πάσχουσι), prendere a cuore (ἐνθυμεύμενον) le loro sventure, 4) di apprezzare quanto si ha¹¹³, paragonando la propria sorte a quella degli sventurati e constatando che quello che si possiede è molto, se non già troppo¹¹⁴. B 191 mostra, insomma, che per raggiungere la quiete nell'animo e svolgere azioni in linea con questi pensieri occorre praticare un lavoro intellettuale, prendersi attivamente cura di sé.

Il punto sta ora nel cercare di ricomporre l'apparente incongruenza tra l'idea che il benessere dell'animo consista in un circolo virtuoso di attività e passività, che si riverberino l'una sull'altra, e il riscontro che il θυμός sta bene grazie a un esercizio attivo sulle sue pulsioni nocive. La soluzione potrebbe consistere nell'ipotesi che le due concezioni non sono opposte, ma denotano due gradi diversi del possesso dell'εὐθυμῆ. Il circolo virtuoso indicherebbe lo stato in cui l'animo si è liberato completamente delle influenze negative della φύσις di partenza e induce ad agire bene, poiché patisce

¹¹² L'interpretazione seguita è quella di Tortora 1984, pp. 392-395, che esordisce dalla fondamentale indagine di Vlastos 1975, pp. 390-392. Tra gli studiosi a favore della tesi che B 33 parli di una trasformazione atomica dell'essere umano sono Luria 1964, pp. 14-15, Sassi 1978 236-240, Morel 2007, pp. 118-119, Hourcade 2007, pp. 155-165. *Contra* Taylor (1999, pp. 232-234; 2008) e Ruiu 2000, p. 15.

¹¹³ O, come dice Konstan 2007, p. 62, gli ordina: «considera le tue benedizioni».

¹¹⁴ Per approfondire, cfr. Peixoto 2010, pp. 97-98, e Roig Lanzillotta 2011, pp. 66-68.

bene e non ambisce altro che il bene. Di contro, l'esercizio verrebbe praticato da chi è sulla via dell'εὐθυμῆ, o perché ne è del tutto distante, essendo ancora malvagio e prevaricatore (B 86-87), oppure perché l'ha raggiunta solo parzialmente. Un individuo di quest'ultimo tipo è per esempio quello descritto da B 182, che commette mali o azioni vergognose benché non lo desidera, quindi che si pone gli obiettivi di vita corretti ma non riesce a realizzarli, perché non sa ancora pienamente vincere la tendenza a compiere il male. La prova che nell'εὐθυμῆ vi siano diverse gradazioni risiede, del resto, nel comparativo εὐθυμότερόν, che figura verso la fine di B 191 e indica che l'ascoltatore di Democrito è già in parte ben disposto nell'animo, per cui viene reso *più* εὐθυμος di quanto lo fosse prima. Risiede anche nel fatto che nemmeno il saggio può svolgere un'attività perfetta e godere della quiete perfetta, vale a dire raggiungere il benessere completo del θυμός. Infatti, costui potrà commettere errori, poiché errare è inevitabile (B 253), o provare emozioni negative che lo portano a compiere gesti vergognosi di cui si dovrà pentire (B 43).

Ora che ho appurato ciò, esaminerò quali affezioni vengono temperate¹¹⁵, quali passioni sono gradualmente represses fino a sparire del tutto e quali emozioni positive subentrano al loro posto col raggiungimento della buona disposizione del θυμός. Tale operazione mi permetterà di determinare le attività misurate che il saggio εὐθυμος intraprende e di definire in che consiste nello specifico il senso di quiete passiva che è loro legato.

Analizzo *in primis* il piacere, che mi permette di precisare perché l'εὐθυμῆ fu confusa da alcuni critici o pensatori antichi con l'ἡδονή (Diog. Laert. IX 45.3). Influenzati dalla tradizione poetica o dalla filosofia coeva, che pone senza problemi questa identità¹¹⁶, essi scambiarono il benessere dell'animo con il suo concomitante più immediato, ossia la gioia che si prova realizzando le opere giuste-legali (B 174), adempiendo i propri doveri¹¹⁷ e moderando o selezionando tutti gli altri godimenti (cfr. A 167 e la μετρίότητι τέρψιος di B 191). Infatti, ponendo la premessa che si deve evita-

¹¹⁵ *Contra* Zeppi 1971, p. 519, che sostiene che l'εὐθυμῆ include l'ἀπάθεια.

¹¹⁶ Cfr. Ione di Chio (fr. 32 West), che chiama εὐθυμῆ il piacere di stare al simposio, nonché Eschilo (*Pers.* 372-373, *Ag.* 1583-1593), Bacchilide (*Dyt.* 3.117-129), Senofonte (*Mem.* IV 8.2; *Ages.* 8.2; *Cyr.* IV 5.7 e 5.21) e Pindaro (*Ol.* 5.49-54; *Ist.* 1.85-89), che la fanno coincidere con l'esaltazione gioiosa.

¹¹⁷ Cfr. Laurenti 1980, pp. 544-547.

re tanto il difetto di piacere tipico della vita dell'asceta o dello stolto, poiché l'emozione è un criterio dell'azione¹¹⁸, quanto l'eccesso di φιληδονία in cui indulgono coloro che si votano ai piaceri del ventre, che sono fugaci, comuni, fiacchi (B 235), dunque mortali e variabili (B 69, B 189), Democrito deduce che è εὐθυμος chi svolge le attività equilibrate che offrono al θυμός il godimento più prolungato, raro (B 232), intenso, autentico che è a disposizione dell'essere umano¹¹⁹. Già Leucippo (67 A 37 DK) aveva identificato questo piacere superiore nella gioia dell'anima per le cose belle (χαρὰν τῆς ψυχῆς ἐπὶ καλοῖς), che è procurato dalla conoscenza del divino o dall'uso dell'intelligenza¹²⁰, dalla ricerca dell'utilità (B 74 e 188) e dall'esercizio delle virtù (B 160), che sono due aspetti di un'unica attività. Del resto, l'utile (χρηστόν) che B 235 fa forse dipendere dall'opportunità (καιρόν) dei piaceri del ventre coincide, per un verso, con la temperanza che fa sì che le attività del mangiare, del bere e del fare l'amore non perdano il loro carattere piacevole trasformandosi in dolore o assenza di gioia (B 211, B 233 e B 246), per un altro con il coraggio, che permette di non diventare schiavi del piacere (B 214). Utilità e virtù conducono, dunque, al godimento del bello perché portano ad evitare il brutto dell'eccesso e del difetto (B 102). Forse in questa categoria rientra pure, infine, il cercare di gioire di quello che si ha (χαίρων ἐφ' οἷσιν ἔχει, B 231), che è il corrispettivo etico del consiglio di raggiungere l'εὐθυμίη facendosi bastare quanto è presente o possibile e della dottrina psicologica che vorrebbe che la ragione può abituarsi a trarre gioia da sé radicandosi nella sua interiorità (B 146), ossia non prestando eccessivo interesse al mondo, ma nemmeno disinteressandosene *in toto*.

La trattazione del dolore è invece ambivalente. Democrito lo rifiuta nei testi in cui sostiene che esso va prevenuto ed evitato nella forma del tormento fisico inutile (B 235), o del turbamento psichico che addormenta la ragione e porta a figurarsi scenari inquietanti sull'oltretomba (B 290, B 297), che sono entrambi condannati indirettamente in B 212 e rientrano tra le λύπαι che fungono da indicatori di mali reali (τὰς δὲ λύπας ὄρους κακίας, A 166). Tuttavia, il dolore viene accettato come costruttivo se lo si intende, da un la-

¹¹⁸ Cfr. B 188, 200-201, 230, con McGibbon 1960, Casertano 1983, p. 69, Gosling-Taylor 1986, pp. 33-34.

¹¹⁹ Casertano 2001, p. 18, Annas 2002, p. 176, Wolfsdorf 2013, p. 16.

¹²⁰ Cfr. Taylor 2008, pp. 2-4 e 12-14.

to, con quello che deriva dalla partecipazione delle sofferenze altrui, che porta all'εὐθυμία perché non fa che adempiere il consiglio a riflettere sulle disgrazie di chi sta peggio di noi di B 191¹²¹. Dall'altro, esso assume un'accezione positiva quando viene identificato con il πόνος, il quale è indispensabile non solo per raggiungere l'intenso piacere della bellezza (B 182, B 243) e i frutti della politica (B 157), ma anche per prepararsi a sostenere sofferenze maggiori o imprevedute (B 240-241) e per costruirsi un meccanismo difensivo contro le azioni vergognose, che nascono senza fatica (ἄνευ πόνων αὐτόματα καρποῦται: cfr. di nuovo B 182). Senza di esso, si comincerebbe ad avvertire un'irrefrenabile tendenza a cercare i piaceri malvagi che portano ad andare contro la legge, quindi a incorrere alle lunghe in quelle angosce che privano l'ingiusto dell'εὐθυμία (B 174). Per il dolore vale, allora, un discorso analogo a quello svolto per il piacere. Chi vuole essere εὖθυμος deve evitare sia il dolore eccessivo, che distrugge il corpo e la mente senza procurare all'uno o all'altra alcun vantaggio, sia la totale assenza di dolore, poiché essa renderebbe l'individuo vulnerabile all'immoralità e alle difficoltà che si potrebbero affacciare nel futuro prossimo o remoto.

Anche i desideri rientrano probabilmente tra le pulsioni dell'animo che vanno temperate più che abnegate. Democrito sostiene che per raggiungere l'εὐθυμία si deve evitare di danneggiare l'anima desiderando il superfluo (B 191: μηκέτι πλειόνων ἐπιθυμέοντι συμβαίνει κακοπαθεῖν τῆι ψυχῇ), giacché questo induce ad andare contro la legge e a procurarsi turbamento (B 174), nonché porta a perdere quanto è presente-possibile (B 224) e la salute (B 234), non che si deve rinunciare a ogni desiderio. Ciò sarebbe dopo tutto impossibile. Nessun essere umano può sottrarsi, infatti, dal voler soddisfare le necessità della vita (B 289). Esse consistono, da una parte, nei bisogni inevitabili del corpo, ossia nutrirsi (B 223) e fare l'amore, che Democrito interpreta come la tendenza a liberarsi del seme in eccesso e a sciogliere con il *partner* il tormento d'amore (ἐρωτικὴν μέμψιν, B 271¹²²); dall'altra, nella sicurezza dai pericoli, che induce a desiderare un piccolo patrimonio (B

¹²¹ Cfr. B 107a e 293, con i commenti di Stevens 1948, p. 179, Spinelli 1983-1984, p. 71.

¹²² Il frammento è emendato diversamente da Sier 1996, da Luria 2007, p. 1328, e da Leszl 2009, p. 406, n. 1235. Il fatto che il sesso soddisfi il bisogno di liberarsi del seme in eccesso vale anche per la donna, che produce sperma e perciò la tendenza ad espellerlo con l'accoppiamento (A 142).

284), o più in generale ciò che risulta «utile e necessario per la sopravvivenza»¹²³. Un umano che non soddisfa tali desideri è altrettanto infelice di uno che cerca di realizzare anche le brame violente e fuori misura per queste cose. La soluzione che propone Democrito per ottenere l'εὐθυμία è allora un'attività intermedia, ossia controllare e selezionare i desideri¹²⁴ ponendo loro il limite della sazietà (ὀρίζεται κόρωι, B 219), che si definisce in modo leggermente diverso a seconda del suo oggetto. Per quanto concerne le necessità innate, il κόρος consiste nella soddisfazione dei bisogni del corpo (B 223), ossia nel nutrirsi quanto basta per sfamarsi e nel liberarsi del seme quando gli organi genitali sono in tensione, che comporta la rinuncia sia alla castità, sia al libertinismo, che porta a passare da un rapporto erotico all'altro, rendendo lo spargimento di seme continuo un'operazione logorante e dolorosa (B 235). Per quel che riguarda il patrimonio, la sazietà consiste, invece, nel desiderare il poco (B 284) che è sufficiente per evitare la povertà assoluta (πενίης ἐσχάτης, B 219), così come nell'offrire i mezzi per affrontare le difficoltà e per aiutare la città (B 282 e 285), cosa che rende paradossalmente più ricchi del ricco (B 283). Quest'ultimo è dopo tutto in difetto di beni col suo eccesso di beni, perché è spinto dall'opulenza a desiderarne ancora di più (B 219) e ad affannarsi di continuo per il superfluo¹²⁵.

L'acquisizione di tale corretta capacità di gestire i desideri fa sorgere, a mio avviso, tre passioni costruttive: la buona volontà, il giusto amore e la retta speranza. La prima coincide con il βουλευέσθαι καλῶς di B 2 (Etym. Orion. p. 153.5), che non restringo al semplice ben deliberare, come potrebbe apparire a prima vista dalla lettura della variante εὖ λογίεσθαι, riportata da un secondo testimone (Schol. Genev. I 111 Nic.). La mia giustificazione risiede nel fatto che per Democrito ogni tendenza ha una base cognitiva forte, giacché dipende dall'atteggiamento che la mente (γνώμη) assume verso le cose. Se essa si trova in uno stato cattivo (κακοηθία¹²⁶), ambirà a cose contrarie a natura, perché difficili da soddisfare e portatrici di malessere inutile; se invece è in buono stato, si rivolgerà a possibili e a portata di mano,

¹²³ Cambiano 1991, p. 47. Sulla distinzione tra i due tipi di necessità, cfr. invece Laurenti 1980, pp. 542-543, e Motte 1984b, p. 344.

¹²⁴ Aspetto di recente messo in luce da Svarvasson 2013, pp. 11 e 19-21.

¹²⁵ Per approfondire, cfr. Spinelli 1991, pp. 294-317, e Warren 2002, p. 54.

¹²⁶ B 223. Seguo Taylor 1999, p. 30, che torna alla lezione proposta da Wilamowitz.

come si è visto in B 191. Ciò vuol dire che parlare di deliberazione significa parlare di volontà, come in parte confermano le parole di Tzetzes in B 5, da cui si può arguire che gli esseri umani delle origini cominciarono a bramare (ὠρέχθησαν) le cose calde, dopo essere divenuti meglio capaci di deliberare (προβουλευτικώτεροι). Ora, la buona βούλησις non costituisce altro che la tendenza diretta a ciò che contribuisce all'εὐθυμίη. Propria della volontà è, del resto, l'ambizione al corretto uso dei beni (B 173) e la prevenzione delle azioni vergognose di cui ci si dovrà pentire (B 66), che sono forse due degli ἔργα tipici dell'εὐθυμος (B 174), alla conoscenza della natura (cfr. il βούλεσθαι di B 118) che rimuove i terrori che ostacolano il fine etico (A 169), all'adozione di un figlio conforme alle proprie esigenze (B 279), che costituisce la strategia migliore per soddisfare il bisogno o la necessità naturale di generare la prole e ricavare da essa un vantaggio (B 278).

Il giusto amore (δίκαιος ἔρωσις) è invece nominato nella massima B 73 e consiste nella sublimazione del desiderio erotico. Lungi dal placarlo col sesso e con la generazione dei figli, che procura più fastidi che soddisfazioni (B 275-276), il testo riporta che esso è trasformato nella misurata tensione alle cose belle (ἀνυβρίστως ἐφίεσθαι τῶν καλῶν), che è legata all'εὐθυμίη perché induce a ricercare la giustizia e a fuggire sia l'eccesso che il difetto. Esse sono cose belle (B 38, B 102) e cercate dall'εὐθυμος (B 174, B 191).

Infine, Democrito definisce la retta speranza come la speranza realizzabile da coloro che sanno rettamente pensare e sono ben educati (B 185), ossia a quella che punta alle cose possibili indispensabili all'εὐθυμίη di B 191¹²⁷. Lo prova il fatto che essa viene opposta alle ἐλπίδες impossibili (ἀδύνατοι, B 58) o irrazionali (B 292) degli stolti, che forse includono quelle che inducono a compiere azioni cattive / contro la legge e procurano gravi perdite (B 22), a riporre eccessiva fiducia nel soccorso altrui (B 287), o a inseguire cose di cui regina è la sorte incerta (B 176, B 269).

L'ultima passione che è ridotta a misura ma non repressa del tutto è l'emulazione (ζῆλος). Infatti, le massime B 55-56 riferiscono che per Democrito può esistere un'emulazione costruttiva, riscontrabile in coloro che tendono (ζηλοῦν / ζηλοῦσιν) alla virtù, alla bontà e alla bellezza. Ciò implica che, quando l'atomista annovera lo ζῆλος tra i mali di B 191, si riferisce

¹²⁷ B 58: ἐλπίδες αἱ τῶν ὀρθῶν φρονούντων ἐφικταί. Seguendo Ruiu 2011, p. 123, intendo ὀρθά come un accusativo in funzione avverbiale.

in realtà all'emulazione di cattivi modelli (B 79). Non a caso, sempre B 191 istruisce l'ascoltatore a immaginare le cose presenti / che si possiedono come grandi ed emulabili (ζηλωτὰ φαίνηται), intendendo con questo non il dovere di ritenere che quello che si ha scatenerà l'invidia di qualcun altro, ma di pensare che il suo gesto desterà nel prossimo la volontà di assumere la medesima condotta. Sicché, si può anche in questo caso concludere che chi vuole essere εὔθυμος deve provare un moderato senso di emulazione verso i virtuosi e i buoni (B 39), cioè né rinunciare ad imitarli perché migliori di lui, ma nemmeno sforzarsi ad assimilarsi loro troppo senza tener più conto delle proprie effettive capacità, cosa che porterebbe ad effetti dannosi analoghi a quelli prodotti dall'emulazione dei cattivi¹²⁸.

Ad eccezione delle tre affezioni costruttive, tutte le passioni che ho finora esaminato risultano essere delle pulsioni del θυμός che vanno messe sotto controllo. Alcune altre costituiscono delle gravi malattie dell'anima, da cui la sapienza di Democrito affranca, al pari della medicina che cura il corpo (B 31)¹²⁹. Queste sono la paura, l'invidia e l'ostilità, come attesta il finale di B 191. Forse si potrebbe aggiungere anche l'ira, che viene descritta in termini molto negativi (B 143, B 298a). Ora, le quattro passioni citate hanno in comune di essere dannose perché precludono un'altra componente fondamentale dell'εὐθυμία, implicitamente contenuta in B 191. Si tratta della solidarietà tra gli esseri umani, a cui Democrito invita quando sottolinea l'importanza di contemplare le vite degli altri e di pensare alle gravi sventure che essi affrontano, sottintendendo che il compito dell'agente morale è fare tutto quanto è possibile per aiutarli o alleggerirli. Queste quattro passioni non solo la negano, ma privano anche l'individuo che li asseconda del suo tornaconto privato. La paura esclude il sentimento della benevolenza (εὔνοια, B 268) ed è probabilmente legata al θαῦμα che spinge alla dissennata condotta di emulazione del ricco / del potente (B 191). Assodando infatti che la meraviglia è direttamente connessa al φόβος che i fenomeni atmosferici provocano nelle anime semplici e che ἀθυμαστία è un potenziale

¹²⁸ Anche il fr. 714 Luria (di controversa autenticità: cfr. Luria 2007, p. 1329) potrebbe confermare il valore costruttivo dell'emulazione, tanto che esso parla anche dell'esistenza di una contesa tra buoni. Lo ζῆλος positivo è già in Esiodo (*Op.* 23-24), su cui vedi de Sanctis 2011, pp. 26-40, Leszl 2009, p. 405, n. 1234; Tortorelli Ghidini 2011, pp. 98-101.

¹²⁹ Su questa concezione, cfr. Spinelli 1996, p. 41-42.

sinonimo di ἀθαμβίη¹³⁰, si può dedurre che colui che ammira con stupore un altro è in realtà terrorizzato dalla sua presunta grandezza e che, assimilandosi a lui, egli cerca di placare l'angoscia che gli arreca. Di contro, l'ostilità causa danno all'altro e priva del proprio utile (B 237), in modo simile all'ira che procura tutti i mali che si possono immaginare agli amici, ai congiunti, agli Stati (B 143). Infine, l'invidia crea i conflitti civili interni (B 88) e causa un tormento interiore lancinante (B 245) e, da un punto di vista ontologico, determina una ferita della verità (679a Luria). Se si prende seriamente lo spiccato materialismo di Democrito, ciò significa che chi prova invidia non può strutturalmente acquisire la disposizione del sapiente e sedimentare nell'anima la sapienza che permette di orientarsi nella vita senza affidarsi alla fortuna (B 197)¹³¹. L'umano che vuole essere εὐθυμος deve, dunque, spegnere queste passioni, sia per raggiungere la serenità personale ottenendo imperturbabilità (= assenza di paura), mitezza (= assenza d'ira) e senso di altruismo (= assenza di invidia e di ostilità), sia per entrare in un rapporto costruttivo con l'altro e svolgere delle attività utili che contribuiscono al benessere della comunità.

Dal punto di vista psichico ed etico insieme, l'affrancamento da tali πάθη determina la nascita nel θυμός del sentimento della χάρις. Essa è importantissima perché giova all'εὐθυμία in un triplice senso. Anzitutto, perché crea gratitudine, inducendo direttamente a ricambiare il favore del benefattore (B 92) e indirettamente a farsi bastare quanto si ha, dunque a tradurre più facilmente in pratica i dettami di B 191. Questa passione aiuta, infatti, a capire che il bene migliore è quello compiuto (τὸ τέλειον οὖν ἀγαθὸν κρέσσον, B 295), in quanto non può essere sottratto e non è incerto al pari dei beni proiettati nel futuro¹³². In secondo luogo, perché il χαρίζεσθαι di B 255 crea

¹³⁰ Cfr. Strabone I 3.21 (= A 168 *partim*), che sostiene che la capacità di non stupirsi sta dietro all'essere ἀθαμβής di Democrito e altri filosofi.

¹³¹ Vedi lo scritto Περὶ τῆς τοῦ σοφοῦ διαθέσεως nominato da Diog. Laert. IX 46.3. L'idea che la disposizione del sapiente dipenda da una conformazione atomica è confermata dal fatto che le occorrenze di διάθεσις nel *corpus* democriteo designano spesso la mescolanza atomica. Cfr. A 38, A 135 (§§ 64 e 72), B 9 con Mondolfo 1959, p. 4, Silvestre 1985, p. 55, Spinelli 1995, pp. 138-140, Hourcade 2007, p. 164. L'idea ritorna in Epicuro e discepoli (cfr. *infra* [cap. 2, § 4, e cap. 4, § 2]).

¹³² Cfr. pure Plutarco, *De tranq. an.* 473b7-c3 = fr. 135.4 Leszl. Il fr. B 295 ricorda molto quanto scrive Epicuro in *Ad Men.* 122.6-9 e nel *GV* 17. Del resto, i tre testi hanno lo scopo

la concordia (ὁμόνοια) da cui scaturiscono le grandi opere (μεγάλα ἔργα, B 250) di B 174, è una disinteressata espressione dell'agir bene (B 96) dell'εὐθυμος e lenisce le sofferenze degli sventurati di B 191, se è esercitato al momento giusto (ἐν καιρῶι, B 94; cfr. anche B 229)¹³³. In terzo luogo, perché la χάρις sta probabilmente alla base della φιλία¹³⁴, che è necessaria per condurre una vita degna (B 99) ed è altrettanto importante per l'εὐθυμία, giacché gli amici che sono concordi su cosa è utile (B 107: ξυμφωνέοντες περὶ τοῦ ξυμφέροντος) hanno maggiori probabilità di ottenerlo. La connessione tra amicizia e χάρις si può ricavare, infatti, da un lato, rilevando che il vecchio εὐχαρις – ossia gentile e serio nel discorrere (B 104) – è senz'altro ben disposto verso la φιλία, poiché non ha la tendenza al rimprovero e un carattere intrattabile, che sono tratti avversi all'amichevolezza (B 100, 103, 109). Dall'altro, si ottiene sottolineando che i benefici di B 255 rendono i cittadini di mentalità identica (πολιήτας ὁμονόους), vale a dire li rende amici, come dimostrano il frammento B 186, in cui sta scritto che «l'identità nel pensiero produce amicizia»¹³⁵, e la tesi che la φιλία migliore è quella che si instaura con la persona assennata (B 98).

Stando alle considerazioni svolte, si può in sostanza concludere che l'εὐθυμία consista nel θυμός che è stato ben educato a controllare alcune passioni distruttive e a temperarne o sublimarne altre, esercitandosi in occupazioni misurate e che ricercano il bene puntando al bello, all'utile, alla solidarietà, all'imitazione di chi è migliore, all'evergetismo. Se l'essere umano non ha ancora raggiunto il sommo grado di benessere, egli compirà molte azioni conformi a tali scopi con fatica e dolore. Se invece egli raggiunge il suo massimo, non incorrerà mai in un conflitto tra volontà o deliberazione, parola e azione, giacché non agirà in contrasto con i suoi voleri (B 62, 182), non elogerà le cose riprovevoli o che non desidera (B 63), né parlerà bene delle cose di cui rimanda sempre il compimento (B 82). Ma ciò vuol dire

comune di individuare le differenze tra il vecchio e il giovane. Sull'importanza della χάρις in Epicuro, cfr. *infra* [cap. 2, § 3.4].

¹³³ Per approfondire, cfr. Capriglione 1983, pp. 168-170, e Procopé 1989, pp. 325-329.

¹³⁴ Spinelli (1983-1984, pp. 66-70; 1991, pp. 316-317; 2006a, pp. 96-98 e 105).

¹³⁵ Trad. mia: ὁμοφροσύνη φιλίην ποιεῖ. Su questo concetto, cfr. Spinelli (1983-1984, pp. 52-54 e 72; 2006a), che fa notare i suoi prodromi in Omero (*Il.* 4.360-361, 13.480-488, 17.718-721, 22.261-265). Questi precede Democrito anche nel sostenere che i familiari sono amici (cfr. B 107) solo se nutrono gli stessi pensieri (*Od.* 6.180-185).

che possedere l'εὐθυμία significa possedere la φρόνησις, che appunto comporta la coalescenza di buona volontà, parola senza errore, azione conforme a dovere (B 2). E poiché la saggezza è legata alla prassi, si conferma in ultima istanza che l'εὐθυμία non è tanto un semplice stato di quiete, quanto un'attività, che cala chi la esercita nella conduzione di una vita corretta e fa avvertire alcune passioni positive: piacere e amore del bello, fatica costruttiva, buona volontà, retta speranza, emulazione positiva, assenza di paura, mitezza, senso di altruismo, gratitudine e amicizia.

Si può adesso provare a rispondere alle domande da cui si è partiti in apertura del paragrafo, ossia se il dio democriteo può essere considerato εὐθυμος e se è possibile determinare con più precisione sia cosa prova, sia cosa fa. Non essendoci pervenuti testi al riguardo, si deve tenere a mente che l'operazione rimane eminentemente filosofica e speculativa.

Si può anzitutto supporre che il dio democriteo possieda l'εὐθυμία per natura e al massimo grado, e inoltre non incorre in sporadici errori come nel caso del saggio umano. Del resto, essendo di per sé buona ed avendo ricevuto in sorte delle facoltà intellettive superiori grazie alla nascita dal fuoco cosmico¹³⁶, la divinità possiede probabilmente già la saggezza che le consente di agire sempre in coerenza con le sue volontà e con i suoi discorsi, nonché una sapienza che le permette di anticipare ogni sbaglio.

Tale supposizione apre la seconda ipotesi plausibile che il θυμός del dio democriteo è per natura privo di invidia, di paura, di ira e di ostilità, ossia di quelle quattro passioni che portano l'essere umano a danneggiare sé stesso e gli altri. Ciò implica che gli dèi non sono spinti da esse a entrare in rivalità reciproca, a compiere azioni distruttive e perpetrare inganni. Proprio perché buona e giusta, la divinità risulta poi soggetta ai moti di gratitudine e amicizia, pur rivolgendoli a beneficio esclusivo dei saggi umani, che si meritano i suoi favori¹³⁷ rendendosela grata con la loro condotta.

Un'altra ipotesi ancora è che gli dèi non provano emulazione nemmeno nella sua versione positiva, pertanto che non abbiano modelli a cui conformarsi. Infatti, se sono gli esseri situati all'apice della gerarchia del cosmo¹³⁸, chi mai dovrebbero imitare per migliorarsi?

¹³⁶ *Supra* [cap. 1, § 2].

¹³⁷ Come sostenuto *supra* [cap. 1, § 2].

¹³⁸ Vedi quanto detto *supra* [cap. 1, § 3].

La superiorità intellettuale degli dèi li porta, inoltre, a dominare completamente la τύχη, contro cui il saggio alle volte¹³⁹ soccombe, come si legge sempre in B 119. Ciò ha la conseguenza di sottrarli a pericoli e rischi.

Ancora, gli dèi di Democrito forse non eccedono né difettano sia nel piacere che nel desiderio del bello. I motivi risiedono nel fatto che il possesso del grado massimo di εὐθυμία li porta a cercare con misura questa forma di godimento illuminato, che il loro senso di giustizia li dota di δίκαιος ἔρωσ e che la coscienza della loro mortalità li induce ad evitare ogni eccesso, perché esso potrebbe costare loro la vita.

La natura mortale rende forse poi il dio democriteo suscettibile al dolore. Morire è una forma di alterazione, e visto che anche soffrire comporta una alterazione, una divinità che si altera è soggetta al dolore. Dato che però è anche difficilmente dissolubile e saggio, presumibilmente il dio non incorre in quelli che gli esseri umani sperimentano per errore o ignoranza, né soffre le pene che accompagnano i bisogni della fame, della sete e del sesso. Se mai gli dèi mangiano, bevono e fanno l'amore, forse lo fanno solo per ricavare piacere e con l'intento di far figli, che possono generare senza incorrere nei travagli descritti da Democrito in B 275-277. Essendo sottratti alla fortuna e costituiti prevalentemente di atomi di fuoco, infatti, gli dèi non hanno da temere per la sorte della prole e non rischiano di generarla con qualche *handicap* mentale (a questo forse si allude nel finale di B 277), che probabilmente dipende da una notevole mancanza di particelle psichiche di cui si compone l'intelletto.

Infine, si può tentare di escludere che il dio democriteo provi retta speranza, per il fatto che l'ἐλπίς del saggio è sì possibile da realizzare, ma non è necessariamente realizzabile, giacché può sempre crollare di fronte a un errore o a un evento sfortunato che sfugge al controllo della saggezza (B 119). Eventualità che non riguarda invece la divinità, che avendo enorme sapienza e φρόνησις punta solo a obiettivi certi.

Se questi rilievi sono corretti, è possibile concludere l'indagine su Democrito rilevando che la sua teologia è una rivisitazione della teologia omerica. Il suo dio non è, dopo tutto, che il dio antropomorfo di Omero, spogliato però da tutti gli attributi contrari a εὐθυμία e incompatibili con il suo a-

¹³⁹ Vedi l'avverbio βαιά, che per Leszl 2009, p. 380, n. 1133, può anche significare «poco frequentemente».

tomismo. Tra questi, rientrano soprattutto l'immortalità, che non è ammessa da Democrito perché per lui nessun aggregato atomico può essere eterno, e la passionalità disordinata, che spinge gli dèi a commettere azioni disdicevoli o violente e molto probabilmente ha origine da un θυμός mal regolato¹⁴⁰. Del resto, in Omero è proprio il non saper controllare quest'ultimo che induce un dio a essere incontinente (ἐχέθυμος, *Od.* 8.320), o a donare/negare qualcosa a qualcuno secondo suo capriccio (*Od.* 14.444-445), o a passare in un attimo dall'affetto all'odio più intenso (*Il.* 3.413-415), o a ordire sulla scia della paura un inganno ai danni di un altro (*Il.* 14.157-158), o a essere piegato da sacrifici e doni (*Il.* 9.496-501, 23.880), o ad addolorarsi in preda all'ira (*Il.* 4.513), spesso con conseguenze distruttive (*Il.* 9.533-536). Si può in sostanza dire che una delle preoccupazioni principali di Democrito è dare una rappresentazione di una divinità dal θυμός ben regolato, che la porta a praticare attività buone e giuste, così come ad orientare costantemente i suoi piani razionali verso il meglio e a favore della parte migliore dell'umanità.

¹⁴⁰ Questa ipotesi ermeneutica non può essere sviluppata in questa sede, per cui qui mi limito a dare solo qualche minimo riferimento testuale. In ogni caso, sul legame tra animo e attività in Omero, sono fondamentali gli studi di Cheyns 1981, Darcus Sullivan (1980; 1988, soprattutto le pp. 7-9 e 162-165), e Caswell 1990, pp. 21-45.

2. Il dio inattivo di Epicuro

L'ostacolo maggiore che si frappone a una ricostruzione della teologia di Epicuro è l'oggettiva scarsità di testi originali. Se si eccettuano alcuni passi dalle lettere preservate da Diogene Laerzio, i resti di alcuni papiri del *Sulla natura* e la *RS I*, il pensiero del filosofo intorno agli dèi è pervenuto attraverso frammenti o parafrasi di alcune sue opere teologiche andate completamente perdute. A fronte di questa penuria di testi diretti, si riscontra invece un'enorme quantità di informazioni provenienti da testimonianze dossografiche e dagli scritti dei discepoli di Epicuro, che presentano un materiale molto diversificato.

Tutti questi testi attestano concordemente una dottrina fondamentale, che può essere di conseguenza considerata storicamente fededegna. Gli dèi di Epicuro non si interessano degli esseri umani e vivono eternamente nella piena beatitudine, senza provare affanni. Ma per il resto, non si può essere certi che tali scritti riportino sempre il pensiero originario del filosofo. Oltre a essere spesso avverse a Epicuro, le testimonianze dossografiche presentano informazioni oscillanti sulla vita e sui caratteri dei suoi dèi, attribuendo loro ora la completa inattività, ora un parziale attivismo. Di contro, gli scritti dei discepoli potrebbero anche presentare delle varianti alle idee del maestro¹. L'operazione che sarà allora tentata in questo capitolo sarà esaminare da vicino i pochi testi originali di Epicuro che ci sono giunti, per cercare di ricavare da loro quanto più possibile sulla teologia del filosofo².

La tesi che si proverà a difendere è la seguente. Epicuro concepì la divinità come un essere del tutto inattivo, contrariamente ai discepoli come Filodemo che la considereranno invece parzialmente attiva, per le ragioni che saranno esposte nei prossimi capitoli. Si tratta della stessa concezione che l'epicureo Velleio attribuisce in modo esplicito al filosofo di Samo nel *De natura deorum*, soprattutto nel passo I 19.51, che nega con forza la vita attiva del dio (*nihil enim agit, nullis occupationibus est implicatus, nulla opera molitur*). Anche se non se ne può essere certi, ritengo che Cicerone sia colui

¹ Cfr. l'appendice I e l'introduzione del cap. 3.

² Così fanno del resto Moreschini 1961, p. 372, che pure a mio avviso esagera nello escludere interamente dalla sua ricostruzione il passo I 19.49 del *De natura deorum* e lo scolio alla *RS I* (un sospetto analogo è in Freymuth 1955), e Mansfeld 1993, p. 174.

che riferisce la posizione originaria di Epicuro. Vi è del resto ragione di credere che Cicerone leggesse direttamente gli scritti degli stessi Epicurei³, che potrebbero comprendere il Περὶ ὁσιότητος del fondatore del Giardino (I 41.115 e 44.123)⁴. Il libro descriveva la natura degli dèi, stando alle testimonianze di Filodemo⁵, ed è forse lì che lesse che essi non si curano di nulla, né fanno nulla (*nihil curent, nihil agant / non curant, nihil curans*).

Prima di procedere, cercherò di appurare se Epicuro provò l'esistenza della divinità e quali attributi le conferì. Ciò fornirà alcune premesse concettuali necessarie per portare a un compimento l'indagine sull'inattività di dio.

§ 1. L'inferenza dell'esistenza di dio dalla sua conoscenza evidente

Epicuro non nutrì dubbio sull'esistenza degli dèi (*Ad Men.* 123.7: θεοὶ μὲν γὰρ εἰσὶν) e, se diamo retta al *De natura deorum* di Cicerone, la provò constatando la comune credenza degli umani su dio (I 16.43-17.45), che è un modulo argomentativo già usato da Aristotele (*De cael.* I 270b4-11). Anche se il passo è nel complesso affidabile⁶, nei dettagli esso risulta tuttavia influenzato da motivi stoici. Ne è un esempio lampante la tesi che l'idea di divinità è innata perché la natura ci diede (*natura dedit*) o scolpì nelle menti (*insculpsit in mentibus*) l'informazione che gli dèi esistono e sono beati eterni⁷, che in un certo senso reinterpreta in chiave teleologica e provvidenzialistica l'originaria concezione epicurea che la forma delle cose è impressa (ἐναποσφραγίσαιτο) dai simulacri emanati dalle φύσεις esterne⁸. Il dato di fatto impedisce di assumere il *De natura deorum* quale punto di partenza dell'indagine e costringe a cercare un testo esplicito di Epicuro, che riporti almeno a grandi linee come egli difendesse l'esistenza di dio.

³ Essler 2011a, pp. 150-151.

⁴ Usener 2007, p. 244, presume che i passi attestino l'esistenza di un Περὶ εὐσεβείας. Un altro testo di Epicuro che Cicerone leggeva direttamente è il *Sul piacere* (*Div.* II 27.59).

⁵ *De dis* III, fr. 6; *De piet.* coll. 8.206-207 e 13.363-364 Obbink. Il testo è poi nominato nel *PHerc.* 1111, fr. 44.1-6 (= fr. 19.5 Arr²., su cui vedi del Mastro 2014b, p. 153, n. 18).

⁶ Verde 2014, pp. 17-22.

⁷ Cfr. lo stoico Balbo in II 4.12: *omnibus enim innatum est et in animo quasi insculptum esse deos*. Vedi poi Asmis 1984, pp. 68-69, Santoro 2000a, p. 35, Dyck 2003, pp. 118-123, Konstan 2011, pp. 66-68, Essler 2011c, pp. 36-37 e 47-52, Verde 2013d, pp. 68-70.

⁸ Cfr. *Ad Her.* 49.2-3 con Kleve 1963a, p. 26, e Jürss 1977, p. 225, n. 65.

Quest'ultimo potrebbe consistere nel passo 123.2-124.2 dell'*Epistola a Meneceo*. Una sua attenta disanima permette, infatti, di desumere un ragionamento sugli dèi dotato di coerenza e di consequenzialità logica⁹:

Per prima cosa stima la divinità un essere indissolubile e beato, secondo quanto suggerisce la comune cognizione di dio (ὡς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη), e non attribuirle niente che sia estraneo all'indissolubilità o discorde dalla beatitudine. In secondo luogo, opina intorno ad essa tutto ciò che è capace di preservare la sua beatitudine congiunta a indissolubilità. Infatti, gli dèi esistono: poiché evidente è la loro conoscenza (θεοὶ μὲν γὰρ εἰσὶν· ἐναργῆς γὰρ αὐτῶν ἔστιν ἡ γνῶσις). Non esistono piuttosto nella maniera in cui li considerano i più, perché non li preservano nei modi in cui li pensano (οὐ γὰρ φυλάττουσιν αὐτοὺς οἷους νοοῦσιν). Empio non è colui che gli dèi del volgo smantella (ἀναιρῶν), ma chi le opinioni del volgo applica agli dèi, poiché non sono prenozioni ma fallaci presunzioni i giudizi del volgo a proposito degli dèi (οὐ γὰρ προλήψεις εἰσὶν ἀλλ' ὑπολήψεις ψευδεῖς αἱ τῶν πολλῶν ὑπὲρ θεῶν ἀποφάσεις) (trad. Arrighetti 1973, pp. 106-108, modificata).

Il cuore concettuale di tutto il passo è rappresentato dalla densissima dichiarazione collocata nelle ll. 123.7-8. Gli dèi esistono (εἰσὶν) perché (γὰρ) si ha di loro conoscenza evidente (ἐναργῆς αὐτῶν ἔστιν ἡ γνῶσις)¹⁰. Questo significa che la loro esistenza è basata sul fatto incontrovertibile che essi vengono conosciuti e pensati attraverso i tre criteri di verità, ossia la sensazione, la prenozione o πρόληψις e le passioni (Diog. Laert. X 33.4-6)¹¹.

Infatti, gli dèi sono anzitutto percepiti, per esempio nei sogni, causati dai simulacri che essi emanano e arrivano nelle menti degli umani addormentati, come attesta il *De rerum natura* di Lucrezio (5.1169-1182). Esso probabilmente parafrasa gli argomenti contenuti nel libro XII del *Sulla natura*, che secondo a Filodemo (*De piet.* col. 8.224-231) descriveva, al pari del poema lucreziano, la nascita della credenza della divinità nei primitivi¹². Nessun testo può purtroppo confermarlo direttamente. Quando Epicuro accenna alle visioni oniriche nel libro XXXIV del *Sulla natura* (col. 10.4-5), egli non precisa che esse annoverano anche quelle degli dèi. Tuttavia, Sesto Empiri-

⁹ Cfr. Arrighetti 1973, pp. 536-537.

¹⁰ Sul valore causale di γὰρ (vedi le occorrenze riportate da Denniston 1996, pp. 58-63) convengono Arrighetti 1973, p. 536, Bollack 1975, p. 95, ed Heßler 2014, p. 167.

¹¹ Sull'evidenza, cfr. Beer 2009, pp. 325-395, e Ierodiakonu 2011, pp. 63-69, su *Ad Her.* 52.2 e 82.6. Diogene attesta pure che gli Epicurei vedono nell'ἐπιβολὴ τῆς διανοίας un quarto criterio. Sul punto mi pronuncio tra poco.

¹² Sedley 1998, pp. 100 (n. 13) e 121. Sul coinvolgimento della mente nell'esperienza onirica, vedi Kleve 1963a, p. 20, Lemke 1973, p. 14, e *infra* [cap. 5, § 2].

co testimonia che Epicuro aveva sostenuto questo punto (*M IX 9.25* = fr. 353 Us.), e si può dare credito alla sua notizia, visto che sia Democrito che Aristotele avevano già affermato che una delle cause della nascita della nozione del divino fu appunto la percezione di dio nei sogni¹³. Epicuro potrebbe allora riprendere le loro concezioni, depurandole però dagli elementi ritenuti da lui irrazionali, come l'ipotesi che le visioni oniriche hanno potere divinatorio¹⁴, che non è citata né da Sesto né da Lucrezio.

Gli dèi sono poi forse conosciuti attraverso l'evidenza delle passioni, nello specifico del piacere che si prova quando li si prega¹⁵. Lo conferma il fatto che i πάθη non costituiscono solo un criterio per determinare la corretta prassi¹⁶, bensì anche delle evidenze che permettono di conoscere qualcosa – la correttezza di un'opinione, i nomi delle cose, la presenza dell'anima nel corpo (*Ad Her.* 63.1-2 e 76.5-6; *De nat.*, libro XXVIII, fr. 13, coll. 4 e 8-9)¹⁷. Il punto è allora che il piacere di pregare dimostra l'esistenza della divinità, situata al di fuori di noi.

Ma la conoscenza evidente di dio è soprattutto provata dalla πρόληψις, che il passo sopracitato dell'*Epistola a Meneceo* applica agli dèi¹⁸. Una importante testimonianza di Diogene Laerzio (X 33.1-5) la definisce...

...come un apprendimento o retta opinione o concetto o nozione universale insita in noi, ossia la memoria di ciò che spesso si è presentato dall'esterno (τουτέστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος), come per esempio: quella cosa fatta in una determinata maniera è un essere umano. Infatti, nel momento stesso che si dice "essere umano", grazie alla prolessi si pensa ai suoi caratteri secondo i dati precedenti della sensazione (ὁ τύπος αὐτοῦ νοεῖται προηγουμένων τῶν αἰσθήσεων) (trad. di Arrighetti 1973, p. 22, leggermente modificata).

Il riferimento all'αἴσθησις nel finale del passo consente di precisare un tratto fondamentale della dottrina della formazione della πρόληψις. La sensazione

¹³ *Supra* [cap. 1, § 2].

¹⁴ *Infra* [cap. 1, § 2, e cap. 5, § 2].

¹⁵ Cfr. *infra* [cap. 5, § 4].

¹⁶ Vedi Diog. Laert. X 34.7-9, *Ad Men.* 129.1-9, Striker 1996, p. 31, Mitsis 2014, p. 85.

¹⁷ Cfr. poi il fr. 9 del libro XV del *Sulla natura*, secondo la ricostruzione di Gigante 1981, p. 152. Per approfondire, vedi invece Long 1971, p. 116, Asmis 1984, pp. 169-170 e 302-308, Preuss 1999, pp. 110-111, Repici 2008, pp. 383-384, Giovacchini 2008, pp. 144-146, Warren 2013, pp. 140-141, Verde 2013d, p. 72.

¹⁸ Vedi pure Filodemo, *De piet.* col. 45.1300. Nelle considerazioni che seguono, sono molto debitore di Essler 2011c, pp. 148-187, e Heßler 2014, pp. 179-180.

consiste nella ricezione di alcuni simulacri emanati dagli oggetti, che colpiscono ripetutamente la vista e a lungo andare generano in profondità (κατὰ βάθος) un sedimento o residuo (πύκνωμα ἢ ἐγκατάλειμμα) della cosa osservata. Nel mentre ciò accade, il soggetto subisce delle impressioni (τύποι) fisiche, da cui apprende che l'ente esterno ha un certo numero di attributi, tra cui il colore, la forma e la dimensione (*Ad Her.* 49.1-50.7)¹⁹. I dettagli di questo complesso meccanismo sono descritti in una colonna del libro XXV del *Sulla natura*²⁰. Il testo riporta che i τύποι rilasciati dall'ente esterno attraversano i pori degli organi di senso²¹ e giungono all'aggregato intellettuale (πρὸς τὴν διανοητικὴν σύγκρισιν), che altro non è che la mente in cui ha sede la memoria²² e che ospita il sedimento o residuo di cui parla il passo dell'*Epistola a Erodoto* appena parafrasato²³. Ora, il rapido confronto con la dottrina della sensazione permette di dire che Diogene Laerzio stia in realtà dicendo che la πρόληψις è una pre-comprensione di qualcosa derivata *a posteriori*²⁴, ovvero un concetto che si forma nella memoria a seguito della ripetuta azione dei simulacri emanati da un ente esterno, che danno a conoscere alcune sue proprietà. Per riprendere l'esempio del passo, la prenozione di "essere umano" nasce perché questi rilascia dei τύποι che creano un residuo mnestico e mostrano come ogni essere umano abbia questo colore, questa forma e questa dimensione qui.

La testimonianza laerziana esplicita però solo uno dei due movimenti che sottendono alla nascita della πρόληψις, appunto quello arazionale (ἄλογός) della sensazione, che si limita a registrare passivamente le informazioni che i simulacri veicolano dall'esterno (cfr. ancora Diog. Laert. X 31.7-9)²⁵, ed è di conseguenza parziale. Infatti, la testimonianza di Clemente di Alessandria riferisce che per Epicuro la prenozione è pure un moto attivo di ἐπιβολή. Nello specifico, è un'«intuizione su qualche oggetto evidente e sul concetto

¹⁹ Su tutto ciò, cfr. Lembo 1981-1982, e Verde 2010b, pp. 128-137.

²⁰ Laursen 1995, p. 91.

²¹ Ο τὰ αἰσθητήρια. Sull'espressione, cfr. Annas 1994, p. 164, Masi (2006a, pp. 49-50, n. 142; 2015, p. 128), e Leith 2012, pp. 182-187.

²² Cfr. Cantarella 1936, p. 305, Arrighetti 1973, pp. 638-640, Masi 2014, p. 137.

²³ Furley 1967, pp. 200-202.

²⁴ Merita di essere citata l'ipotesi che la πρόληψις sia nata per rispondere alla nota aporia del *Menone* di Platone (cfr. 80d5-8, Asmis 1984, pp. 29 e 48-50, nonché Verde 2014, pp. 15-16).

²⁵ Utile poi Filodemo, *De sens.* coll. 18B e 19, con Monet 1996, pp. 56-57.

evidente dell'oggetto»²⁶. Benché tarda, la fonte può essere considerata affidabile, visto che Epicuro afferma che un'ἐπιβολή è coinvolta nel processo percettivo della formazione del residuo o sedimento mnestico. Essa fa sì che i simulacri provochino una rappresentazione (φαντασία) sintetica dell'ente esterno, che in tal modo viene visto come un oggetto compatto e non come una mera giustapposizione di simulacri intermittenti (*Ad Her.* 50.1-7)²⁷.

Ma Clemente esagera nell'identificare πρόληψις ed ἐπιβολή, precedendo di secoli gli interpreti che vedono i due termini come sinonimi di un unico criterio della verità, diverso da quelli della sensazione e delle passioni²⁸. Infatti, non solo gli Epicurei considerano l'atto di focalizzazione un κριτήριον a parte (Diog. Laert. X 31.5-6), forse a partire da un ripensamento dello stesso Epicuro²⁹, ma essa sembra distinguersi dalla πρόληψις per la sua funzione "completiva"³⁰. La conferma si può trovare in un altro difficile frammento del libro XXV del *Sulla natura*³¹, che riferisce che la memoria può confutare l'errore rivolgendosi a qualcosa di ben definito, che molto probabilmente va identificato con la prenozione³². Se le cose stanno così, non è improbabile che questo processo coincida con un atto di ἐπιβολή. Lo mostra un parallelo dell'*Epistola a Erodoto*, dove l'atto di rammemorare i capisaldi dottrinali è detto essere un atto di focalizzazione (35.7-36.9).

Il modo più economico per unire le informazioni di Diogene Laerzio e Clemente è allora dire che la πρόληψις è il risultato del movimento passivo-irrazionale della sensazione, accompagnato da un moto attivo dell'ἐπιβολή. Ciò significa che la formazione del concetto di "essere umano" ha luogo perché si subisce la ripetuta azione dei simulacri e, contemporaneamente, si ricompongono questi stessi simulacri in un'immagine unica. Lo sforzo con-

²⁶ *Strom.* II 4.16 (= fr. 255 Us.): πρόληψιν δὲ ἀποδίδωσιν ἐπιβολὴν ἐπὶ τὴν ἐναργῆς καὶ ἐπὶ τὴν ἐναργῆ τοῦ πράγματος ἐπίνοιαν. La traduzione è di Ramelli (Usener 2007, p. 419).

²⁷ Per i dettagli, cfr. Bailey 1928, p. 410 e 560-561, Sasso 1979, p. 185, Asmis 1984, pp. 126-140, Morel 2000, p. 112, Konstan 2007a, p. 54, Giovacchini 2008, pp. 138-139, Verde (2010b, p. 133; 2014, pp. 12-13), Maso 2015, pp. 70-71.

²⁸ Morel 2007b, pp. 38-41. *Contra* Glidden 1983, Hammerstaedt 1993, Konstan 2007a, Corti 2015, p. 95. Morel cambia tuttavia idea nel contributo del 2011 (pp. 22-23).

²⁹ Verde 2014, pp. 11-12. Uno di questi Epicurei è Filodemo (*De signis*, fr. 1).

³⁰ Isnardi Parente 1983, p. 24.

³¹ Laursen 1997, pp. 16-18.

³² Cfr. Cantarella 1936, p. 305, Arrighetti 1973, p. 630, Masi (2006a, pp. 166-174; 2014, pp. 135-136), Tepedino Guerra 2010, p. 44. Diano 1974b, p. 284-285, suppone qui una dipendenza di Epicuro dal *De memoria* di Aristotele (cfr. per esempio il passo 451a25-b20).

tinuo a cui il soggetto viene così sottoposto genera il residuo nella memoria, che permette di pensare l'oggetto esterno con tutti i suoi attributi anche in sua assenza e viene presto associato a un nome, in questo caso a quello di ἄνθρωπος. Non va dimenticato, del resto, che Diogene Laerzio riferisce pure che la πρόληψις è ciò che consente di nominare le cose (X 33.9-11), è la «nozione prima» celata sotto le parole e che conferisce loro senso³³.

Tenendo a mente tutto ciò, si può concludere che l'evidenza conoscitiva che dimostra l'esistenza di dio è soprattutto il fatto che gli umani hanno prenozione e parola di dio. Se infatti ogni πρόληψις è derivata per influenza dei simulacri di un oggetto esterno, allora il fatto che noi troviamo al nostro interno quella di divinità implica che una divinità deve esistere fuori della nostra mente. Ciò implica, di conseguenza, che gli dèi sono conosciuti con evidenza come un qualunque altro ente, seppure con una notevole differenza. Se gli oggetti ordinari emanano dei simulacri che influenzano la mente dopo essere passati oltre gli organi di senso, gli dèi ne rilasciano altri che influenzano direttamente la διάνοια, che secondo Epicuro si comporta come un organo di senso o una ὄψις mentale (*Ad Her.* 49.7, 50.5)³⁴. Oltre che da alcune testimonianze tarde³⁵, il punto trova sostegno nello scolio alla *RS I*, che attesta che in alcune opere il filosofo aveva dichiarato che gli dèi sono conosciuti tramite εἶδωλα contemplabili con la ragione (λόγῳ θεωρητούς). Potremmo pensare al libro XXXII del *Sulla natura*, che stando a Filodemo si impegnava a dimostrare che la divinità ha una φύσις διανοητή (*De piet.* col. 66A.1887-1898), o al *Sulla santità*, almeno se si accetta la ricostruzione di Arrighetti della col. 14.382-389 del *De pietate* filodemeo (= fr. 17.4 Arr²). Ma la tesi trova conferma anche nel precedente di Democrito, che aveva già affermato che gli dèi emanano simulacri percepibili con la sola mente, nonché nella tradizione platonico-aristotelica, i cui aderenti sostenevano a più riprese che il divino è colto tramite un contatto mentale. Si pensi in partico-

³³ *Ad Her.* 37.6-38.2. Il punto è unanimemente accettato dalla critica, con l'unica eccezione di Glidden 1983, pp. 194-196 e 221-224. Per un approfondimento, cfr. Long 1971, pp. 120-121, Asmis 1984, pp. 23-34, Essler 2011c, pp. 156-158, Verde 2013d, pp. 65-66.

³⁴ Su ciò, cfr. Bailey 1928, p. 263, Kleve 1963a, pp. 46-47, Diano 1974b, p. 154, Asmis 1984, pp. 86-91, Santoro 2000a, pp. 168-169, Masi 2015, pp. 111-112 (n. 9) e 113-130.

³⁵ Cicerone (*De nat. deor.* I 19.49), Agostino (352 Us. = *Ep.* 108.7), Aezio (355 Us. = I 7.34).

lare ad Aristotele, che nel *Sulla filosofia* descrive addirittura la teoresi come un τύπος³⁶, un subire un'influenza fisica da parte della divinità.

La prova così costruita risulta tuttavia esposta a una grande obiezione. Non pare lecito dedurre l'esistenza di dio che emana simulacri dall'esterno a partire dalla πρόληψις che abbiamo nella mente, giacché noi abbiamo anche concetto di cose che non esistono fuori dal nostro pensiero. Si prenda a tal proposito il caso del centauro. Lucrezio riferisce che un simile ente non esiste al di fuori di noi, essendo una "concrezione" dei simulacri di essere umano e cavallo (4.722-748)³⁷, mentre il suo concetto di essere vivente per metà umano e per metà equino si genera perché la mente provvede a fondere in una forma unica il contenuto percettivo delle due specie di εἶδωλα, che di per sé provocano l'immagine dell'umano e l'immagine del cavallo. Dunque, la διάνοια sovra-interpreta qui con un'ἐπιβολή il materiale percettivo.

La dinamica è accennata in *Ad Her.* 51.1-52.10. Epicuro afferma qui che all'ἐπιβολή è congiunto un certo altro movimento, che può aggiungere alla rappresentazione qualcosa di vero come di falso, ossia che può trovare tanto conferma quanto smentita dall'esperienza. Si tratta del moto della δόξα, visto che la *RS XXIV* riporta che è nei pensieri doxastici (ἐν ταῖς δοξαστικαῖς ἐννοίαις) che ha luogo la conferma e la smentita³⁸. Ora, l'applicazione di tale dinamica nella formazione dei concetti è legittimata da un altro passo di Diogene Laerzio (X 32.8-11), che riporta che tutte le nozioni nascono dalla sensazione grazie ai processi di incidenza, analogia, somiglianza e unione, in cui interviene anche in parte il ragionamento, che in fondo altro non è che una forma raffinata di opinione. Il testo riporta così che ogni ἐπίνοια nasce da un moto opinante e raziocinante sui dati percettivi³⁹. I frammenti hanno

³⁶ Fr. 20 Untersteiner (= Michele Psello, *Theol.* 30.12-13): τυπούμενος ὁ τελούμενος τὰς θεωρίας ἦν. Il frammento manca nella raccolta di Gigon. Utili i commenti di Botter 2011, pp. 48-53, e Mondolfo 2012, p. 569. Vedi poi almeno Platone (*Phaed.* 81a4-c2, *Phaedr.* 246c6-d2 e 247c3-e6, *Tim.* 29a6-b1), Speusippo (fr. 35 I.P.² con Isnardi Parente 1980, pp. 247-249) e Teofrasto (*Metaph.* 9b13-16).

³⁷ Il termine greco è σύστασις (*Ad Her.* 48.6-7, *Ad Pyth.* 99.3-8; *De nat.*, libro II, coll. 76.5 e 103.3-4). Cfr. almeno Westman 1955, p. 167, Lemke 1973, p. 35, Gigandet 1988, p. 245, Leone 2012, pp. 554-557.

³⁸ Cfr. anche Diog. Lert. X 34.1-4. L'errore è approfondito da Sasso 1979, pp. 203-211, Morel 2009, pp. 126-132, Maso 2015, pp. 72-76.

³⁹ Asmis 1984, pp. 73-74 e 79, Giovacchini 2012, pp. 69-90. *Contra* Goldschmidt (1977, p. 230-232; 1978, p. 161).

purtroppo lasciato notizia solo del processo di analogia, che però è sufficiente a corroborare l'ipotesi. Di carattere analogico è ad esempio la determinazione del concetto di vuoto, che coinvolge sia la sensazione che la ragione. Il κενόν è una realtà occulta congetturata col ragionamento (τῷ λογισμῷ τεκμαίρεσθαι), a partire dall'evidenza del movimento⁴⁰.

L'obiezione che si potrebbe muovere alla prova epicurea dell'esistenza di dio è allora che la πρόληψις di divinità è acquisita con un processo simile a quello che sottende la formazione del concetto di centauro. Se infatti si presume che questo nasca per un errore dell'opinione, ovvero per un movimento spontaneo di carattere analogico⁴¹ che determina l'immagine unica di un mostro per metà umano e per metà equino a partire dalla sensazione di essere umano / di cavallo, si potrebbe anche immaginare che la prenozione di dio sia in realtà il risultato di una δόξα errata, che non ha alcun corrispondente esterno reale. Essa potrebbe essere desunta in analogia con l'umano, vale a dire attraverso un ragionamento che determina il costruito mentale di un vivente indissolubile e beato a partire da un perfezionamento del contenuto degli εἶδωλα rilasciati dagli umani mortali e infelici⁴².

Ignoriamo come Epicuro rispose a un'obiezione del genere. Forse si potrebbe addirittura pensare che non si propose di replicare affatto, o perché accettava dogmaticamente che gli dèi sono enti reali situati fuori dalla mente⁴³, o perché era convinto che è impossibile dimostrare l'esistenza di dio in modo forte e inconfutabile. Del resto, il discepolo Filodemo dirà nel *De pietate* (col. 23.643-656) che nessuno – quindi nemmeno Epicuro – trovò dimostrazioni convincenti dell'esistenza degli dèi (οὐδεῖς εἰκνουμένας περὶ τ[οῦ θ]εοῦς ὑπάρχε[ιν τὰς ἀπο]δείξεις εὐπ[όρησ]εν). In ogni caso, i testi di Epicuro forniscono materiale per abbozzare una plausibile risposta.

La replica è che l'origine esterna della πρόληψις è garantita dal fatto che questa è un concetto molto particolare, quindi che difficilmente deriva solo da un ragionamento errato. Infatti, se guardiamo più da vicino il passo X

⁴⁰ *Ad Her.* 39.7-40.5 e Sesto Empirico, *M VIII* 329 (= fr. 272 Us.). Sul metodo analogico, cfr. Filodemo, *De sign.* col. 30.15-31.8, e Verde 2013b, pp. 56-67.

⁴¹ La spontaneità del moto doxastico è supposta anche da Kleve 1963a, p. 119, Diano 1974b, pp. 227-228 e 247, e Goldschmidt 1978, pp. 159-162. *Contra* Scott 1989, p. 365.

⁴² Gli esegeti idealisti affermano, anzi, che questa era proprio la spiegazione di Epicuro (cfr. *supra* [introduzione]).

⁴³ È il parere di Cornford 1952, pp. 26 e 155.

33.1-5 di Diogene Laerzio, possiamo notare che la prenozione ha almeno tre tratti caratteristici: 1) è una κατάληψις, o un’appercezione immediata di un ente i cui simulacri presentano certe qualità – il termine ricorre in Filodemo con tale accezione⁴⁴; 2) è un’opinione retta (δόξα ὀρθή) e non una generica opinione; 3) è un’intellezione universale (καθολικὴ νόησις). Ciò potrebbe implicare che, se è vero che ogni prenozione è un concetto (Diogene Laerzio la chiama esplicitamente ἔννοια), non è altrettanto vero l’inverso, ossia che ogni concetto è una prenozione. Non tutti i concetti sono appercezioni immediate, rette opinioni e intellezioni universali, così come invece lo sono le προλήψεις, tra cui quella di dio. Proverò ora a difendere l’asserzione.

L’idea che alcuni concetti non siano prenozioni perché non sono appercezioni immediate è provata da un rapido confronto con la nozione di “tempo”. Epicuro dice esplicitamente che essa non è una πρόληψις e lo giustifica affermando che si conosce la temporalità in analogia con l’evidenza sulla base della quale diciamo “molto tempo” e “poco tempo”, ovvero secondo i comuni modi di dire (cfr. *Ad Her.* 72.1-6, e *De nat.*, libro incerto, fr. 37.5 e 37.38 Arr²). Tralasciando in questa sede l’analisi puntuale del problema⁴⁵, mi limito a sottolineare che le parole di Epicuro permettono di inferire che il concetto di tempo è derivato dall’osservazione delle cose di cui il tempo è accidente⁴⁶. In altri termini, la nozione di χρόνος non è una πρόληψις perché la si acquisisce tramite intermediari, quali i giorni e le notti, il movimento e la quiete (*Ad Her.* 73.1-9). Lo è di contro il concetto di divinità. Se infatti l’esperienza mostra che il tempo non si percepisce direttamente, bensì in connessione con altre realtà, essa ci mostra pure che dio è percepito con una κατάληψις di simulacri, come attesterà successivamente in modo esplicito Demetrio Lacone⁴⁷. Ciò vale anche per la divinità interpretata come un costrutto mentale e per il centauro, giacché sono pur sempre due oggetti appre-

⁴⁴ *De sens.*, coll. 10-12 e 25; *De dis* III, col. 5.19. Cfr. poi Monet (1994, pp. 405-409, 1996, pp. 69-71). La parola assume senso tecnico con gli Stoici (*SVF* I 66) ed Epicuro o i suoi immediati discepoli potrebbero averla assimilata da loro (sulle tracce di un confronto tra l’Epicureismo e lo Stoicismo, vedi *infra* [cap. 3, § 2]).

⁴⁵ Rimando a Cantarella-Arrighetti 1972, pp. 6-9 e 39-40, Arrighetti 1973, pp. 649-651, Monet 2007, pp. 457-459, Verde 2008, pp. 94-105, Goeury 2012, pp. 98-109. Filodemo cambierà idea, ammettendo una πρόληψις di tempo (*De piet.* col. 66a.1884-1887).

⁴⁶ Come disse Demetrio Lacone, esso è «accidente di accidenti» (Sesto Empirico *M X* 219 = fr. 294 Us.). Cfr. Puliga 1983, p. 254, Jufresa 1996, p. 290, Verde 2008, pp. 111-112.

⁴⁷ *PHerc.* 1055, col. 14.1-2, su cui vedi Santoro 2000a, pp. 123-141.

si con un'appercezione di εἶδωλα, non con la mediazione di un'entità terza (tra cui, appunto, il movimento).

La prova che sono prenozioni le intellezioni universali risiede invece nel già citato passo 123.1-124.2 dell'*Epistola a Meneceo*, dove Epicuro sembra sottintendere la κοινὴ νόησις del dio vivente, beato e indissolubile quale sinonimo di πρόληψις. L'aggettivo «comune» non vuol dire comunque “condiviso da tutti i viventi”, perché non ogni animale ha prenozione di dio e di altre entità, per esempio della giustizia⁴⁸, della poesia (Filodemo, *De poem.* I, col. 193.19-23, IV, col. 117.20-22, e V, col. 30.25-33; Demetrio Lacone, *De poem* II, col. 40.2-43.13), della causa⁴⁹, dell'ira (Filodemo, *De ira* col. 44.41-45.5), della politica o della retorica (Filodemo, *Rhet.* III, col. 10a.25-11a.7, 42.11-15), del corpo (Filodemo, *De sign.* col. 34.5-9), dell'economia (Filodemo, *Oec.* coll. 5.1-4, 20.1-21.13). Semmai κοινή indica qualcosa di “comune a tutti noi umani”⁵⁰. Non vi è infatti comunità umana che non abbia depositato nel proprio patrimonio concettuale e linguistico tutte queste idee a partire da sensazioni. Noi ci formiamo la prenozione di giustizia, politica, retorica, economia, nel ricevere i simulacri dell'essere umano giusto, politico, retore, economo in azione, quella di poesia per aver avuto sensazioni poetiche (*i.e.*, per aver letto o ascoltato versi), quella di causa per essere stati origine di qualcosa o aver subito degli effetti, quella di ira per esserci arrabbiati e aver visto persone arrabbiate, quella di corpo per patire in esso piacere e dolore.

Ora, come riporta Velleio in Cicerone (*De nat. deor.* I 17.44), la nozione di dio vivente, beato e indissolubile è condivisa da tutti gli umani: e una nozione su cui tutti sono d'accordo deve necessariamente essere vera⁵¹, cioè indicare qualcosa di reale ed extra-mentale. La condivisione del concetto di dio è allora un segnale che questi non si è formato per un'opinione erronea della mente, perché è arduo pensare che tutti gli esseri umani si siano sbagliati, ma sia nato per la ricezione di simulacri divini dall'esterno.

⁴⁸ Così si legge nelle *RS XXXVII-XXXVIII*, su cui vedi Goldschmidt 1977, pp. 30 e 229-230, Morel 2000, pp. 88-89, Mitsis 2014, p. 142.

⁴⁹ *De nat.*, libro XXV (= Laursen 1977, p. 35).

⁵⁰ Sul “noi” quale riferimento all'umanità, cfr. Diano 1974b, p. 205, Obbink 1992b, p. 200, Woolf 2004, p. 315 (n. 23), Warren 2004, p. 12, Delattre 2007, vol. 1, p. 452. Cfr. invece *infra* [cap. 4, § 1] per la conferma che gli animali non hanno idea di dio e di giustizia.

⁵¹ *De quo omnium natura consentit, id verum esse necesse est*, su cui Dyck 2003, p. 119.

Occorre però precisare, per evitare pericolosi fraintendimenti, che κοινή esprime «a general tendency towards belief under appropriate (here Epicurean) procedures of reasoning»⁵². Se non si facesse ciò, la tesi di Epicuro crollerebbe di fronte all'eccezione degli atei (cfr. Cicerone, *De nat. deor.* I 23.62), che attualmente non credono nell'esistenza di dio e non pensano che esso sia un vivente beato-indissolubile, o di fronte alle credenze dei molti, che non ammettono una simile rappresentazione. Ed è qui che la terza caratteristica della πρόληψις, cioè l'essere un'opinione retta, risulta essere la più decisiva e importante tra quelle nominate da Diogene Laerzio. Anche se in un momento storico sfavorevole la maggior parte degli esseri umani dovesse pensare che dio non esiste, o che non è vivente, indissolubile e beato, le cose non cambierebbero lo stesso. Quei pochi che dicono che esso c'è e ha quelle qualità che Epicuro gli ascrive parlerebbero comunque per πρόληψις o retta opinione, mentre gli atei e i molti formulerebbero, come riporta sempre il passo 123.1-124.2 dell'*Epistola a Meneceo*, una falsa supposizione od opinione (per la convertibilità di δόξα e ὑπόληψις, cfr. Diog. Laert. X 34.1, nonché III 52.1-2). Il punto è allora che ogni mente esercitata correttamente non potrà che ammettere l'esistenza di un dio vivente, beato e indissolubile, non che ogni mente lo pensa *simpliciter* in questo preciso momento.

Il problema che adesso si pone è: come si fa a distinguere se una opinione è retta, o nello specifico che l'affermazione di Epicuro è una πρόληψις e che il pensiero degli atei / dei molti è una falsa supposizione? Lo si fa appurando se la δόξα che entrambe sottendono concorda con i fenomeni⁵³, ovvero con l'esperienza. Non a caso, nella *RS XXIV*, Epicuro allude al fatto che un'opinione che concorda o non è smentita da quest'ultima è espressa rettamente (ὀρθῶς). Ora, una procedura empirica per verificare quali opinioni teologiche sono rette è quella che appura se la rappresentazione di dio che una δόξα veicola è preservata o non smantellata (cfr. φυλάσσω e ἀναίρων in *Ad Men.* 123.5-9) con i suoi attributi nel pensiero⁵⁴, in termini tecnici se il suo contenuto è davvero concepibile. La concepibilità o meno di qualcosa è

⁵² Obbink 1992b, p. 202. Sul richiamo al consenso, vedi anche Babut 1974, p. 170, e Salem 1998, pp. 34-35.

⁵³ Cfr. *Ad Pyth.* 85.5-6 e la lettera di Epicuro in Filodemo, *PHerc.* 1418/310, col. 29 Miltello. Per approfondire, vedi invece Dumont 1982, pp. 278-291, e Allen 1998, p. 309.

⁵⁴ Vedi Diano 1974b, p. 2, Obbink 1989, p. 199, e Sedley 2011b, pp. 51-52.

determinata, infatti, dall'accordo con l'esperienza. Per esempio, essa ci mostra che è inconcepibile pensare a un corpo in movimento che si trova in più posti contemporaneamente (*Ad Her.* 47.1-3), alla divisibilità all'infinito (*Ad Her.* 56.4-8), all'esistenza di un'unica causa dei fenomeni celesti (*Ad Pyth.* 97.6-12), all'indivisibilità di acqua, aria, fuoco, terra (*De nat.*, libro XIV, col. 35)⁵⁵. Affinché un concetto sia una πρόληψις o frutto di una opinione retta, occorre così che il suo contenuto sia pensato permanentemente senza contraddizione con i fenomeni o l'esperienza, come attesterà anche Filodemo (*De lib. dic.*, fr. 56: διὰ παντὸς φυλαχθῆναι).

Ma questo è appunto il caso di dio inteso come vivente indissolubile e beato. Tale rappresentazione si compone di elementi che non entrano in reciproca contraddizione, cioè che il pensiero riesce a preservare nella mente – si pensi almeno al fatto che la beatitudine inerisce alla vita e concorda con la indissolubilità, perché questa la rende immune dai processi dolorosi che potrebbero comprometterla⁵⁶. Non così accade alle δόξαι dei molti (*Ad Men.* 123.9) che, ad esempio, seguono Omero nel pensare dio un vivente beato e indissolubile (*Il.* 4.127-128), ma che, come Ares, può essere ferito e provare dolore (*Il.* 5.318-340). Tale opinione è una falsa supposizione più che una πρόληψις, perché non viene conservata nel pensiero: la sofferenza contraddice l'indissolubilità, giacché un vivente che soffre è per forza mortale.

Per confermare che l'ateismo è una supposizione inconcepibile, si può invece richiamare la parafrasi di Filodemo del libro XII del *Sulla natura*, dove Epicuro considera gli atei pazzi e li paragona alle baccanti (*De piet.* 19.523-533). Forse è un argomento che sottolinea come l'ateismo è l'esito di un'opinione dovuta a un movimento folle e distorto della mente⁵⁷.

In realtà, nessun testo di Epicuro riporta mai esplicitamente che la pazzia comporta un'attività opinante. Tuttavia, sappiamo da Diogene Laerzio (X

⁵⁵ Filodemo conierà a tal scopo il termine tecnico di ἀδιανοησία (*De sign.* col. 38.7; su ciò vedi de Lacy 1978, p. 205, Kleve 1978, pp. 44-46, Barnes 1988, pp. 123-129, Auvray-Assayas 1991, p. 57, Delattre-Biencourt 2004, pp. 232-234, Essler 2011c, p. 195) e addurrà l'esempio dell'umano che attraversa i muri (*De sign.* col. 21.22-22.2).

⁵⁶ Cfr. *infra* [cap. 2, § 2].

⁵⁷ I prodromi dell'assimilazione degli atei ai pazzi e ai malati sono già in Platone, *Leg.* X 888b7-8, e in Aristotele (cfr. Obbink 1992b, pp. 226-227, e Nussbaum 2011a, pp. 480). Filodemo pensa lo stesso in *De piet.*, col. 23.653-657, su cui vedi Obbink (1989, pp. 220-221; 1996b, p. 373).

32.11-12) che le visioni dei pazzi e quelle dei sognatori sono simili almeno per un aspetto. Entrambe hanno un contenuto percettivo vero, nel senso che traggono origine da un movimento reale⁵⁸. Per fare un esempio chiarificatore, il pazzo e il sognatore che riferiscono di aver visto un leone volare dicono la verità, dato che la loro visione è determinata da un impatto dei simulacri del leone sulla loro mente. Si tratta del medesimo principio che sottende alla percezione della torre squadrata come rotonda, di cui parla Sesto Empirico (*M VII* 208-212 = fr. 247 Us.). La sensazione è vera, perché i simulacri la generano arrivando alla mente con gli angoli smussati. Mentre sarà detta errata l'aggiunta dell'opinione, tra cui l'idea che la torre che ha emanato gli εἶδωλα "è" rotonda. L'osservatore avrà in tal caso una rappresentazione che non preserva più nel pensiero, qualora un avvicinamento verso la torre gli rivelasse che l'oggetto è squadrato.

Limitatamente ai sogni, un meccanismo di sovra-interpretazione del genere è attestato dal libro V del *De rerum natura*. Lucrezio riferisce qui che le menti sognanti dei primitivi sovra-interpretarono con un'opinione le informazioni vere trasmesse dai simulacri degli dèi⁵⁹, o più precisamente arrivarono a pensare che questi ultimi compiono gesta grandiose senza fatica (1181-1182). Il che però è falso e non può essere preservato nel pensiero, perché l'esperienza attesta che le attività si accompagnano a sofferenze, che ledono l'indissolubilità divina⁶⁰. Con qualche cautela in più, si potrebbe addurre ad ulteriore prova il discorso che Cassio epicureo pronuncia nel § 37 della *Vita di Bruto* di Plutarco⁶¹. Egli cerca di calmare Bruto, che ha da poco avuto in sogno la visione di un demone malvagio che profetizzava che si sarebbero rivisti a Filippi, dicendogli che tale immagine non era realmente viva, né era inviata da un dio, ma era un prodotto della sua mente (διάνοια),

⁵⁸ Verde 2013d, pp. 60-61. Cfr. pure Plutarco, *Adv. Col.* 1123b8-c10 (= fr. 254 Us.).

⁵⁹ Lucrezio usa i verbi *puto* (5.1178-1179) e *tribuo* (5.1172), che denotano un'attività opinante (Nussbaum 2011a, p. 272). Cfr. anche il fr. 9, col. 5.5-7, di Diogene di Enoanda, dove si sostiene che in sogno si ammette una falsa opinione (ψευδῆ λαμβάνει δόξαν). Altre utili considerazioni sull'argomento sono in Furley 1967, pp. 207-208, Brillante 1991, pp. 78-79, Konstan 2011, p. 64-65 e 69, Essler 2011c, pp. 179-181.

⁶⁰ *Infra* [cap. 2, § 2].

⁶¹ Cfr. il *caveat* di Castner 1988, pp. 29-31. Inoltre, Plutarco fa dire a Cassio qualcosa di anti-epicureo, quando gli attribuisce la tesi che la sensazione è ingannevole (ἀπατηλὸν ἢ αἰσθησις), e più avanti lo mostra ritrattare nei fatti la sua credenza nel disinteresse di dio verso gli esseri umani (§§ 39 e 66).

che aveva distorto il materiale percettivo, anche perché influenzata dalla fatica che il suo corpo aveva accumulato prima di sera.

Ora, assodato che Diogene Laerzio rileva un'esplicita somiglianza tra le visioni dei folli e i sogni quanto alla capacità di essere messe in moto, è probabile che le prime condividano con i secondi anche la capacità di distorcere con l'opinione il contenuto percettivo. Il punto consentirebbe così di dire che gli atei arrivano, per un *raptus* di follia, a oscurare la loro percezione di dio con una δόξα e a pensare che la divinità non esiste. Lo stesso Sesto Empirico riferisce, del resto, che l'opinione ha pure il potere di togliere qualcosa (ἀφαιρεῖν τι) alla rappresentazione (*M* VII 210). Gli atei articolano in altre parole la falsa supposizione che gli dèi non esistono, che non possono preservare a lungo nel pensiero. Basterebbe infatti far loro notare che gli umani sani percepiscono che la divinità esiste, per indurli a sottoporsi alla cura costituita dalla canonica epicurea⁶².

Alla luce delle considerazioni svolte, è possibile dire che la deduzione dell'esistenza di dio, a partire dalla constatazione che la presenza della πρόληψις di divinità nella mente prova che è derivata dall'esterno, non è invalidata dall'obiezione che questa si formerebbe come il concetto di centauro, ossia per un errore interno. Infatti, le due nozioni non sono equiparabili tra loro. La parola "centauro" sottintende un concetto che si forma per errore e non una πρόληψις, non avendo due delle caratteristiche proprie della seconda: non è un'intellezione universale, poiché non si trova depositato nel patrimonio linguistico e concettuale di ogni popolo, né è una retta opinione, giacché si può constatare che il centauro non può essere preservato e pensato a lungo senza contraddizione nella mente. A tal proposito, è utile richiamare un'ultima volta Lucrezio (5.878-894). Egli nota come la metà equina del mostro non consona con la sua metà umana, ovvero che l'esperienza mostra che la fisiologia dell'essere umano è molto diversa e più lenta di quella del cavallo, sicché accadrebbe che il centauro non riuscirebbe a raggiungere la vecchiaia, perché la sua parte cavallina morirebbe nel momento in cui quella umana supera l'adolescenza.

⁶² Una tarda conferma è nel *PHerc.* 831, coll. 4-5, attribuito a Demetrio Lacone. Il testo afferma che le visioni dei folli nascono dal μετεωρισμός, ossia da un'esaltazione della mente (ἀναπλασμός τ[ίς] διανοίας) che impedisce di avere sensazioni corrette e viene curata con la filosofia. Si veda Parisi 2012, pp. 112-114; 2014, pp. 17-18, 55-66, 70-72.

Oltre a giustificare la deduzione dell'esistenza di dio dalla sua conoscenza evidente, la ricostruzione della πρόληψις proposta qui si sposa bene con la tesi epicurea che la lingua è un sistema dall'«équilibre provisoire»⁶³, dove convivono elementi significanti, ossia i nomi che sottendono la prenozione di qualcosa (Diog. Laert. X 33, ll. 5-6 e 9-11), ed espressioni prive di senso dal contenuto vuoto. Epicuro parla di queste ultime nell'*Epistola a Erodoto* (33.9-10). La presenza di elementi insignificanti nella lingua permette allora di dire che non tutte le espressioni sono nomi dotati di senso, come “dio” e “giustizia”, perché vi sono anche voci non associate a una πρόληψις o che nascondono un concetto vuoto, come appunto il termine “centauro”⁶⁴. Se quest'ultimo sembra possedere un contenuto intelligibile, è solo perché esistono cattive e inveterate consuetudini linguistiche, che un'indagine filosofica mostra essere errate e contraddittorie⁶⁵. Uno studio del contenuto della voce “centauro” rivela, infatti, che essa non manifesta tutti i caratteri propri della πρόληψις. Essa è sì un concetto e una κατάληψις, ma non una intelletzione universale e men che meno una retta opinione.

In conclusione, possiamo riepilogare la prova epicurea dell'esistenza di dio con questo sillogismo. Tutto ciò di cui l'essere umano ha conoscenza condivisa, evidente e senza contraddizione esiste; l'essere umano ha conoscenza condivisa, evidente e senza contraddizione di dio; *ergo*, dio esiste.

§ 2. Le proprietà del dio epicureo

Ho avuto finora solo modo di accennare che la πρόληψις impressa nella memoria attraverso i τύποι dei simulacri mostra che l'oggetto corrispondente possiede certi attributi. L'*Epistola a Erodoto* riporta, infatti, che la percezione di un ente responsabile della formazione della prenozione rivela anche la μορφή e i suoi accidenti, che sono distinti in συμπτώματα, ossia concomitanti temporanei (“Platone corre”, “Socrate è seduto”), e in συμβεβηκότα, vale a dire accidenti intrinseci alla cosa percepita (“Socrate e Platone hanno

⁶³ Rodis-Lewis 1975, p. 105

⁶⁴ Cfr. Long 1971, p. 119, Jones 1999, p. 43, e *pace* Schrijvers 1970, p. 121.

⁶⁵ Epicuro, *De nat.*, libro XXVIII, fr. 12, col. 3.3-14 (su cui vedi però Glidden 1984), e fr. 13, col. 2; Filodemo, *Rhet.* II, coll. 18.29-19.11. Utili qui Long 1971, pp. 124-126, Asmis 1984, pp. 33-34 e 45, e Tsouna 2007, p. 69.

questa forma, questo colore e questa dimensione qui”)⁶⁶. Il libro XXV del *Sulla natura* riporta poi che la mente è capace di essere mossa dalle proprietà (τῶν [σ]υμβεβηκότων δυνα[μέν]ης τῆς δ[ι]αν[οί]ας κινεῖσθαι). In altre parole, essa coglie la forma, i συμπτώματα e i συμβεβηκότα perché subisce qualcosa da loro⁶⁷ per influsso dei simulacri dell’oggetto esterno.

A dispetto della sensazione immediata, la πρόληψις rivela, tuttavia, solo la forma e i συμβεβηκότα di un oggetto, non anche i suoi συμπτώματα. Ciò dipende dal fatto che la prenozione è una rappresentazione universale di una cosa: è un genere, non un’enumerazione di particolari⁶⁸. Non a caso, Epicuro qualifica eloquentemente la comune intellesione del divino come qualcosa che è “schizzato” (ὑπεγράφη). Seppure vi sia una qualche somiglianza con il concetto della “scrittura nella mente” di cui parla Velleio (Cicerone, *De nat. deor.* I 17.45), il verbo ὑπογράφω e il sostantivo ὑπογραφή sono *voces* tecniche che indicano una «description that brings to mind the ordinary, empirically acquired concept of a thing by stating certain prominent features that are obvious to everyone». È dunque qualcosa che assomiglia alla definizione (Filodemo chiama la prenozione un λόγος ἴδιος; *De sign.* col. 34.5-7), ma che se ne distingue perché empirico e non assiomatico. Il contenuto definitorio può sostituire un modo comune di pensare per esigenze di indagine, mentre il contenuto “schizzato” è derivato dall’esperienza condivisa e respinge le definizioni che non la rispettano⁶⁹.

Il breve confronto con la teoria epicurea delle qualità permette di inferire che la πρόληψις di divinità rivela, in quanto tale, che dio ha una certa forma

⁶⁶ Cfr. 40.6, 46.5-6, 49.1-50.7, 68.6-69.11 con Steckel 1960, pp. 70-73, Sedley 1976b, p. 40, Glidden 1985, p. 209, Laursen 1990, p. 21, Konstan 2007b, p. 170, Morel 2009, pp. 57-61, e Verde (2010b, pp. 197-199; 2013d, pp. 127-128). La distinzione tra συμπτώματα e συμβεβηκότα (che Lucrezio tradurrà con *eventa* e *coniuncta*: cfr. 1.449-458, Giussani 1945, pp. 27-38, Verde 2010b, p. 198) potrebbe dipendere dall’esigenza di precisare le diverse specie di accidente («per sé» e «per altro») poste da Aristotele, che le riuniva tutte sotto il concetto di συμβεβηκός (*Metaph.* IV 30, *An. Post.* I 75a18-b1).

⁶⁷ Cito Laursen 1995, p. 101. Sulla dottrina, cfr. Lembo 1981-1982, pp. 65-67, Jones 1999, p. 54, Masi 2006a, pp. 79-80 con la n. 291, Essler 2011c, pp. 60, 204-210 e 294.

⁶⁸ Lo dirà Filodemo in *De poem.* V, col. 30.25-33, su cui vedi Mangoni 1993, pp. 304-306. Altri utili argomenti in Morel 2009, p. 148.

⁶⁹ Cito Asmis 1984, pp. 42-43 con la n. 26, a cui rimando anche per le conferme testuali. Vedi anche Heßler 2014, p. 316. La prospettiva si accorda bene con il rifiuto epicureo della definizione dialettica (Diog. Laert. X 31.1-2). Cfr. sul tema Asmis 1984, pp. 39-47, Besnier 1994, pp. 118-119 e 124-130, Giovacchini (2003; 2008, pp. 172-173), Morel 2009, p. 99.

e presenta i συμβεβηκότα della vita, della beatitudine, dell'indissolubilità, che sono appunto i tre tratti "schizzati" dalla comune intellesione di dio (*Ad Men.* 123.3-4). Inoltre, esso consente di dedurre che tali caratteri sono appresi tramite lo stesso atto di ἐπιβολή τῆς διανοίας che sintetizza i dati delle sensazioni causate degli εἶδωλα divini in una forma composita, depositata poi nella memoria. Sembra confermarlo Velleio in Cicerone (*De nat. deor.* I 19.49), quando dice che la mente pensa che la divinità sia beata ed eterna focalizzandosi sui suoi simulacri (*in eas imagines mentem intentam infixamque*)⁷⁰. Appurerò ora quale sia la forma di dio secondo Epicuro e cosa indichino precisamente i tre suoi συμβεβηκότα, supponendo contemporaneamente che essi non hanno la stessa dignità ontologica. Infatti, sembra che tra le proprietà vi sia una precisa gerarchia e che esse distinguano dio dagli enti a lui simili. La vita aggiunge qualcosa alla forma, ma è a sua volta "nobilitata" dalla beatitudine, che a sua volta l'indissolubilità rende eccellente.

Nessun testo di Epicuro a noi pervenuto specifica mai quale sia la μορφή della divinità. Lo scolio alla *RS I* riporta, però, che in altre opere (ἐν ἄλλοις) egli affermava che gli dèi emanano simulacri di forma simile alla umana (ἀνθρωποειδῶς)⁷¹. Epicuro dichiara poi pio chi crede nelle divinità dei «molti» e non accetta le false supposizioni (ὑπολήψεις ψευδεῖς) che gli stessi «molti» formulano intorno a essa (*Ad Men.* 123.9-124.2). Poiché gli dèi venerati dalla folla erano quelli antropomorfi della tradizione poetica⁷², come conferma del resto Aristotele, chiamando ὑπολήψεις le opinioni che i Greci accolgono dai poeti (*Pol.* III 1339b6-10), si può sostenere che Epicuro scriva che è pio chi crede nella divinità dotata di forma umana, senza però contaminarla accogliendo le credenze di Omero⁷³. Ciò implica che Ermarco (fr. 32) e Demetrio Lacone (*PHerc.* 1055, col. 15.3-5) seguono il maestro, quando pensano il dio antropomorfo.

Un altro indizio probante è costituito dalla teoria epicurea della "genealogia del divino". Un frammento del libro XII del *Sulla natura* di E-

⁷⁰ Secondo Morel 2007b, p. 39, n. 44, ed Essler 2011c, p. 101-103, l'espressione latina sarebbe una parafrasi dell'atto di rappresentazione della mente.

⁷¹ Seguo il testo dello scolio riportato *infra* [cap. 3, § 1].

⁷² Farrington 1939, p. 52, Giancotti 1959, pp. 356-357, Babut (1974, pp. 83-84; 2005, p. 89), Ackermann 1979, p. 124, Koch 2005, p. 25. *Contra* Barigazzi 1953, p. 150.

⁷³ Tra cui l'idea dell'onnipresenza del divino (Otto 1983, pp. 56-58 e 79-82). Ma si possono annoverare pure le idee della teologia astrale accademica (Heßler 2014, pp. 171-174).

picuro (in Filodemo, *De piet.* col. 8.225-231) attesta implicitamente che il filosofo non era d'accordo con la tradizione filosofica che voleva che la credenza in una divinità antropomorfa nacque da un'innata tendenza umana ad attribuire agli dèi caratteri umani, o fu imposta da alcuni spregiudicati legislatori per ragioni politiche, come volevano ad esempio Senofane (21 B 10-16 DK), Crizia (88 B 25 DK) e Aristotele⁷⁴. Fu piuttosto uno dei pensieri che giunse ai primitivi da fuori (cfr. ἐπι νόμια τῶν ἔξω βαίνειν), quindi che sopraggiunse per natura e non per imposizione culturale. Se in seguito la corretta visione della divinità antropomorfa venne intaccata da rappresentazioni false ed erranee, fu a seguito di un lento ma inesorabile «process of devolution»⁷⁵. Una simile prospettiva si avvicina, peraltro, alle teorie di Teofrasto (fr. 584a Fortenbaugh = Porfirio, *De abst.* II 27) e Dicearco (fr. 56a Mirhady = Porfirio, *De abst.* IV 2), i quali supponevano che gli umani delle origini fossero molto più vicini agli dèi e che le empie credenze dei moderni costituissero una degenerazione di quelle antiche⁷⁶.

Quanto è stato finora detto consente di supporre che Epicuro e discepoli vogliano depurare, come Democrito⁷⁷, gli dèi di Omero da tutto ciò che, per loro, non esprime la vera natura divina. Essi si rapporterebbero alla religione tradizionale non come iconoclasti, ma come ricostruzionisti⁷⁸, come pare attestato da Cicerone in *De nat. deor.* I 14.36, dove Velleio rifiuta la lettura allegorica della *Teogonia* di Esiodo di Zenone, perché distrugge le nozioni tradite (*perceptas*) sugli dèi, che a quanto pare debbono essere conservate. Non possiamo sapere se la polemica contro l'allegorismo fosse già condotta da Epicuro. Tuttavia, Diogene Laerzio (X 2.6-10) e Sesto Empirico (*M X* 18-19) testimoniano che il filosofo sarebbe passato alla filosofia perché i grammatici non gli spiegarono da dove il Χάος della *Teogonia* sarebbe nato (116-117), che forse avrebbe in seguito trovato da sé, identificandone l'origine nei moti atomici (*Ad Pyth.* 89.1-90.5; Lucret. 2.1105-1117, 5.416-508)⁷⁹. Non è allora improbabile che Epicuro potesse opporsi alla lettura al-

⁷⁴ Cfr. Vegetti 1998a, p. 223, Merlan 1967, p. 493, *Metaph.* II 997b8-12, XII 1074a38-b8, e *Pol.* I 1252b23-26. Cicerone la usa in funzione anti-epicurea (*De nat. deor.* I 42.117-119).

⁷⁵ Obbink 1989, p. 197, che qui commenta *De piet.* col. 10.265-270.

⁷⁶ Si veda Farrington 1967, pp. 40-41, ed Essler 2011c, p. 185.

⁷⁷ Vedi *supra* [cap. 1, introduzione e § 2].

⁷⁸ Hadzsits 1916, p. 322, Merlan 1960, p. 49, Kleve 1978, pp. 74-75, Dyck 2003, p. 107.

⁷⁹ Cfr. Beer 2009, pp. 71-72.

legorica dei poemi, che è comunque una pratica ben più antica degli Stoici⁸⁰, se vi fu davvero un suo confronto con il poema di Esiodo.

Sembrerebbe opporsi alla lettura “ricostruzionista” la lotta degli Epicurei per la separazione dei nomi (χωρισμὸς τῶν ὀνομάτων) degli dèi della tradizione, tra cui Zeus “generatore”, Demetra “legislatrice”, Posidone “nutritore”⁸¹. In realtà, essa può essere mantenuta ipotizzando che gli Epicurei non respingono l’epiteto in sé, quanto l’interpretazione dell’epiteto, che se non rettamente inteso porta a concludere che gli dèi si occupano di noi o sono datori di beni (δωτῆρες ἐάων), dunque a formulare un’opinione che li rende proclivi al favore (negato in *Ad Her.* 77.2 e nella *RS I*) e causa grande turbamento all’essere umano (*Ad Her.* 77.5-9)⁸². Del resto, vedremo più avanti che gli dèi epicurei sono in senso figurato “legislatori”, nonché “generatori” e “nutritori”, perché rilasciano simulacri che generano piacere e costituiscono una sorta di cibo sia per la divinità, sia per colui che vuole conoscerla⁸³.

Un altro accidente che può essere riconosciuto alla forma divina è la sua bellezza, stando almeno a Cicerone, che riporta che la divinità epicurea antropomorfa è bella perché non vi è μορφή più bella di quella umana (*De nat. deor.* I 10.26, 18.47). Kleve ha ragione a dire che probabilmente Epicuro non elaborò un argomento analogico del genere. Tuttavia, nulla impedisce di credere che la bellezza di dio fosse riconosciuta come un indiscutibile evidenza, tanto che sia Filodemo (*De dis I*, col. 2.16-17) che Lucrezio (5.1173-1174) la considerano un dato di fatto⁸⁴, o come un dato prolettico che emerge dalle credenze condivise dei «molti». In fondo, costoro sicuramente seguivano Omero, che nei suoi versi insiste spesso sul fatto che una divinità è bella (e.g. in *Il.* 5.354, *Od.* 13.288-289).

⁸⁰ Cfr. almeno Teagene di Reggio (8 A 2 DK = Porfirio, *In Hom. Il.* 20.67), o anche Antistene, che viene criticato di alterare i nomi degli dèi da Filodemo (*De piet.* col. 19.533-541 e Obbink 1996b, p. 369).

⁸¹ Cfr. Plutarco *Adv. Col.* 1119d9-e8 (= fr. 392 Us.). Una critica all’epiteto di Poseidone «Scuotitor della terra» è in Filodemo (*PHerc.* 444, fr. A, col. I Sbordone).

⁸² Bailey 1926, p. 250, Bignone 1964, pp. 108-109. Sul passo dell’*Epistola a Erodoto*, cfr. Verde 2010b, p. 222. La formula δωτῆρες ἐάων è omerica (*Od.* 8.325) ed esiodea (*Theog.* 46). Pare fu attaccata dagli Epicurei (fr. 364 Us. = Eusebio, *Praep. Ev.* XIV 27.8).

⁸³ *Infra* [cap. 3, § 8, e cap. 5, § 4]. Sulla critica ai nomi degli dèi, vedi anche Westman 1955, p. 200, Kleve 1963a, pp. 101-102, Obbink 1996b, pp. 368-369 e 401, Koch 2005, pp. 59 e 144-150, Rispoli 2007, pp. 247-250.

⁸⁴ Cfr. Kleve 1978, pp. 70-75 (su cui però vedi i dubbi esposti *infra* [cap. 4, § 4], sulla sua interpretazione complessiva), Dyck 2003, p. 122.

Va infine accennato che il riconoscimento del carattere antropomorfo ha portato alcuni studiosi a chiedersi se Epicuro affermasse che ciascuna divinità è diversa per i tratti esteriori, quindi che Zeus non fosse esteriormente identico a (poniamo) Apollo⁸⁵, o se esse siano tutte identiche di aspetto⁸⁶. Ritengo più plausibile la prima ipotesi, da un lato, perché trova un'esplicita conferma in Velleio, secondo cui vi sono divinità maschili e femminili (Cicerone, *De nat. deor.* I 34.95). E se esse ammettono la differenziazione sessuale, non è da escludere che accolgano altri tratti distintivi. Dall'altro, perché la prima ipotesi è coerente con la dimostrazione della divinità in Epicuro. Se tutto ciò che gli esseri umani pensano in modo evidente, condiviso e senza contraddizione esiste, allora dovranno esistere Zeus e Apollo con questa forma qui, visto che gli esseri umani pensano Zeus e Apollo con questa forma qui in modo evidente, condiviso e senza contraddizione.

Dire che la divinità è antropomorfa non è però sufficiente. Occorre affermare che è dotata di vita, sia perché non saremmo altrimenti capaci di distinguerla dalla statua che la rappresenta⁸⁷, sia perché gli Epicurei sono convinti che niente di inanimato e privo di sensazione può essere identificato con dio (Lucret. 5.122-125; Velleio in Cicerone, *De nat. deor.*, I 15.38).

Ma cosa significa dire che una forma ha vita? Epicuro avrebbe risposto dicendo che tale è la μορφή dotata di anima, ovvero il corpo animato. Non si deve dimenticare, del resto, che ogni συμβεβηκός è predicato del corpo (*Ad Her.* 68.6-7). L'ipotesi è confermata dal parallelo col concetto di "umano", che stando a Sesto Empirico sarebbe stato descritto da Epicuro (*PH II 25*) o dagli Epicurei (*M VII 267*) come «questa forma qui dotata di anima»⁸⁸. La vita qualifica la μορφή, che in sé potrebbe essere anche morta o inerte.

Apparentemente banale, la concezione costituisce in realtà una presa di posizione forte in un complesso dibattito antico, che definiva il concetto di "vita" a partire dallo scioglimento della questione se sia possibile distinguere sostanzialmente l'anima dal corpo e appurare quale rapporto causale sussiste tra i due. Semplificando, si può dire che il contributo di Epicuro (deli-

⁸⁵ Merlan 1960, pp. 56 e 66-71, Lemke 1973, pp. 84-85, Obbink (2001, pp. 219-222; 2002, pp. 209-216), e Koch 2005, p. 110.

⁸⁶ Diano 1974b, pp. 317-319, 1993, p. 49; Koch 2005, p. 70. *Contra* Amerio 1953, p. 86.

⁸⁷ Konstan 2007a, p. 51.

⁸⁸ Cito il fr. 310 Us. (τὸ τοιοῦτον μὲν μορφοῦμα μετὰ ἐμψυχίας) nella traduzione di Ramelli (Usener 2007, p. 477). Sul testo, cfr. Essler 2011c, pp. 158-159, e Corti 2015, p. 97.

neato in *Ad Her.* 63.1-66.4) consiste nel mostrare che anima e corpo non sono due sostanze separabili, ma due enti ontologicamente distinti, che sono generati insieme / si condizionano reciprocamente⁸⁹ e non possono vivere se non intrecciati⁹⁰. La ψυχή è un insieme di particelle sottilissime diffuse nell'intero aggregato (ἄθροισμα, 63.3-4)⁹¹, che a causa di questa stessa caratteristica verrebbe presto dispersa dagli atomi esterni, se non intervenisse il σῶμα a trattenerla (65.7-9), respingendo o contenendo gli urti esterni con le sue componenti presumibilmente addensate e compatte⁹². Densità e compattezza sono, infatti, le qualità che rendono un ente percepibile⁹³.

Un secondo indizio a favore è la col. 109.19-25 del libro II del *Sulla natura* di Epicuro, dove Epicuro attacca la dottrina degli εἶδωλα viventi di Democrito⁹⁴ dicendo che questi non possono mantenere a lungo la configurazione atomica che permette di dire che un certo aggregato è “animato”. La ragione risiede probabilmente nel fatto che queste immagini sono vulnerabili agli urti esterni e si disgregano facilmente, cosicché non possiedono quella compattezza che, come si è appena visto, è necessaria per mantenere l'anima all'interno dell'organismo e per dire che questo corpo qui è vivo. Nel caso la avessero, infatti, gli εἶδωλα risulterebbero visibili, come i corpi degli animali del tutto sottili (zanzare, moschini, ecc.), il che contraddice le premesse stesse della teoria dei simulacri⁹⁵, che postula che questi ultimi sfuggono del tutto alla percezione.

⁸⁹ Cfr. il συγγεγενημένω di 64.7. Vedi poi Lucrezio (3.168-172, 3.337-358, 3.459-462, 4.152-176), Filodemo (*De mort.* IV, coll. 7.38-8.38), Diog. Oin. (fr. 37), Porfirio (*Ad Marc.* 30 = fr. 200 Us.), che sostiene che, se grida la carne, grida anche l'anima, ed Held 2007, pp. 102 e 188-189.

⁹⁰ Cfr. Annas 1994, p. 149, Masi 2006a, pp. 67 e 193, Repici 2008, pp. 399-402, Podolak 2010, pp. 37-38, Verde (2010b, pp. 187-195; 2013d, pp. 115-116). Forse l'operazione costituisce una risposta a Dicearco, che non considerava l'anima ontologicamente diversa dal corpo, trattandosi di una certa disposizione somatica (παρὰ τὸ πῶς ἔχον σῶμα). Cfr. il fr. 24 Mirhady (= Sesto Empirico, *M VII* 349) con Movia 1968, p. 76, Caston 2001, pp. 177-189.

⁹¹ Una posizione simile è in Stratone di Lampsaco (fr. 59, 66-67 e 70 Sharples), su cui vedi Movia 1968, pp. 131-137, Annas 1994, p. 28, e Modrak 2011, pp. 390-392.

⁹² Vedi Masi 2006a, p. 66, Lucret. 1.331-332 e la πρόληψις di corpo (*supra* [cap. 2, § 1]).

⁹³ Cfr. *infra* [cap. 4, § 2].

⁹⁴ Leone 2012, p. 632, e Morel 2015b, pp. 64-65. Sulla dottrina, vedi *supra* [cap. 1, §§ 2-3]. Anche Cassio epicureo rifiuta la vitalità delle immagini (vedi Plutarco, *Brut.* § 37).

⁹⁵ Cfr. Morel 2015b, p. 65 e *De nat.*, libro II, col. 27.1-3: τὰ ζῶια [τὰ] ὄλωσ [λ]ελεπτυσμ[ένα]. I corpi degli sono però sottilissimi, non compatti e animati che sfuggono alla morte, come si vedrà *infra* [cap. 4, § 2].

Alla luce di quanto detto, si può allora dedurre che Epicuro conferisce la vita al dio per dire che esso non è una mera forma, bensì – come nel caso dell'essere umano – tale *μόρφωμα* qui *μετὰ ἐμψυχίας*. Ciò implica che dio ha un corpo e un'anima, solidarizzati tra loro come in tutti gli altri viventi.

Stando così le cose, urge il bisogno di aggiungere una proprietà che distingua la divinità dall'essere umano, identico alla prima per vita e forma. Questa consiste nella beatitudine o *μακαριότης*. Malgrado Aristotele avesse distinto questa dalla felicità o *εὐδαιμονία*⁹⁶, non sembra che dall'uso di Epicuro traspaia una grande differenza tra i due concetti, perlomeno in senso tecnico. Il solo tratto davvero differenziante è che il sostantivo *μακαριότης* è sempre impiegato da lui in associazione agli dèi, al contrario di *εὐδαιμονία*, *μακάριον*, *μακαριστός* e affini, che possono indifferentemente riferirsi al divino e all'umano⁹⁷. L'unica eccezione è costituita dalla *RS XXVII*, dove è detto che la sapienza contribuisce alla beatitudine dell'intera vita (*εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα*), che può però essere ricondotta alla norma. Basta notare che Epicuro considera la σοφία un bene immortale (*ἀθάνατον*, *GV 78*)⁹⁸, *i.e.* proprio della divinità (*Ad Men.* 135.7-9).

In ogni caso, il punto non controverso è che la beatitudine o felicità consiste essenzialmente nel possesso del piacere (il bene) e nell'assenza di dolore (il male), come insiste particolarmente l'*Epistola a Meneceo* (128.1-129.11). Per essere più precisi, si potrebbe dire che il godimento che connota la *μακαριότης* sia forse quello che sopraggiunge attraverso il celebre quadrifarmaco epicureo. Benché la sua formulazione risalga Filodemo, il suo contenuto può essere retrodato con sicurezza a Epicuro, perché addensa quel che il filosofo aveva scritto nelle *RS I-IV* e individua con concisione i punti che bisogna meditare per avere in sorte una vita felice (*Ad Men.* 122.9-123.2, 133.1-4)⁹⁹. Se ciò è vero, risulterà che la beatitudine consiste ne: 1) la retta concezione che gli dèi non vanno temuti, 2) l'intrepidezza nei confronti

⁹⁶ Cfr. *Eth. Nic.* I 1100a5-1101a13, su cui vedi almeno Natali 1989, pp. 261-266 e 309-311, Annas 1998, pp. 502-522, Nussbaum 2011a, pp. 583-670, Verde 2013e, pp. 264-267.

⁹⁷ I testi dove la *μακαριότης* è associata al divino sono *Ad Her.* 76.8-77.5, *Ad Pyth.* 97.5-7, *Ad Men.* 123.1-5. Vedi poi i fr. del libro XII *Sulla natura* e del *Sulla santità* (in Filodemo, *De piet.* coll. 3.263-264, 13.353-354), ed Heer 1969, pp. 1-55, che indica come la *μακαριότης* indicasse tradizionalmente la condizione di benessere goduta solo dagli dèi.

⁹⁸ Sulla qualifica, cfr. Rodis-Lewis 1975, pp. 366-367 e Bollack 1975, p. 557.

⁹⁹ Cfr. *PHerc.* 1005/862, col. 5.7-13 con il commento di Angeli, pp. 265-269.

della morte, 3) la coscienza che il bene (*i.e.*, il piacere) è di facile acquisto, 4) la consapevolezza che il male (*i.e.*, il dolore) è facilmente estinguibile.

Ora, la divinità possiede tutte queste quattro cose per due ragioni. Anzitutto, perché dio ha retta conoscenza di sé, da cui ricava facilmente piacere¹⁰⁰. In secondo luogo, perché è immortale e immune da sofferenza per «condizione naturale di vita»¹⁰¹. La ragione addotta da Epicuro è che il suo corpo non ha la carnalità da cui scaturiscono dolori e turbamenti, ma solo qualcosa di analogo alla carne: il dato è probabilmente colto dalla mente (*καταλαβεῖν τῆ διανοίᾳ*), vale a dire dalla percezione mentale che appura direttamente che nella natura divina non vi è cosa che susciti disgregazione o turbamento (*διάκρισιν ἢ τάρραχον*)¹⁰². Il filosofo non arriva a dire che dio è senza carne perché per lui non esiste niente di incorporeo se non il vuoto¹⁰³ e, forse, perché constata che non vi è vivente che non possiede una sorta di *σάρξ* (vi accenna Filodemo, *De sign.* col. 27.18-28).

Nemmeno la beatitudine basta, tuttavia, a esaurire la natura divina, men che meno a distinguerla da tutti gli esseri umani. La *μακαριότης* può dopo tutto essere raggiunta dal saggio e da coloro che coltivano i suoi insegnamenti. Epicuro è deciso nel dire che chi possiede il piacere e ha la speranza di mantenerlo “gareggia” con Zeus in felicità (*GV 33*). Corroborano questa prospettiva i testi che affermano che un individuo del genere sembra una divinità che gode di beni immortali (*Ad Men.* 135.7-9) e avverte un benessere pari o molto simile a quello provato dagli dèi (*ισόθειον / ὁμοίως τοῖς θεοῖς χαίρο[μ]εν*)¹⁰⁴. Ma soprattutto, la sostengono le *RS XIX-XX*, dove si dice che la vita mortale permette di acquisire l’identico piacere posseduto da chi vive come gli dèi per un tempo infinito. Per distinguere la beatitudine della divinità da quella del saggio, occorre dunque un elemento in più, ossia la *μακαριότης μετὰ ἀφθαρσίας* (*Ad Her.* 76.11-12, *Ad Men.* 123.6).

¹⁰⁰ *Infra* [cap. 2, § 4, e cap. 4, § 3].

¹⁰¹ Arrighetti 1955a, pp. 341-342. Analogamente Pesce 1998, p. 90, e Maso 2008, p. 67.

¹⁰² Cito i fr. del *Sugli dèi* e *Sulla santità*, preservati da Filodemo (cfr. *De piet.* col. 7.194-201, e *De dis* III, fr. 6 + 8, riediti da Essler 2011b, pp. 16-17) e *Ad Her.* 78.5-9. Vedi qui Verde 2010b, p. 224, ed Essler 2011b, p. 22. Usener 1977, p. 176, riporta invece le occorrenze di *διάκρισις* che indicano che il termine esprime la dissoluzione.

¹⁰³ Cfr. *Ad Her.* 67.1-9. Sulla corporeità del dio, negata da Schmid 1984, p. 44, cfr. Amerio 1953, p. 67, Kleve 1963a, p. 77, Gabaude 1976, p. 26, Essler 2011c, pp. 70-71.

¹⁰⁴ *Lettera alla madre*, in Diog. Oin., fr. 125, col. 3.9-4.11, su cui Porter 2003, p. 215.

L'ἀφθαρσία implica immortalità (ἀθανασία, *Ad Men.* 124.10-11) e permanenza (αἰδιότης), ma non è riducibile loro¹⁰⁵. Essa indica qualcosa di più ampio e profondo: l'immunità dai mutamenti che Aristotele raccoglieva sotto il nome di φθορά nel libro I del *De generatione et corruptione*¹⁰⁶, capaci di provocare la dissoluzione assoluta (τὸ ἀπλῶς φθείρεσθαι, i.e. la distruzione) e la dissoluzione parziale (τὸ μὴ ἀπλῶς φθείρεσθαι, ο κατὰ μέρος), che a sua volta coincide con un'alterazione qualitativa (ad esempio, passare dalla salute alla malattia) o quantitativa (aumento, diminuzione, ecc.). Nel caso fosse così, si potrebbe pensare che l'ἀφθαρσία divina non esprima solo che la divinità è immortale e provvista di attributi permanenti, ma anche che è libera da invecchiamento, dai mutamenti accidentali come le malattie e da tutte quelle trasformazioni che si osservano negli organismi carnali¹⁰⁷.

L'interpretazione proposta è e deve restare ipotetica. Da un lato, non è dato sapere se Epicuro conoscesse il trattato di Aristotele¹⁰⁸. Dall'altro, si constata che l'atomista impiega il verbo φθείρω per indicare esclusivamente la dissoluzione assoluta, o la distruzione dell'aggregato, che solo l'esistenza degli atomi preclude di identificare con la dissoluzione nel nulla (*Ad Her.* 39.1-2, 41.1-2, 55.6-7). Tuttavia, se ne può difendere la plausibilità notando come Epicuro qualifichi come ἄφθαρτα gli stessi atomi, che, oltre a non dissolversi, non mutano di qualità (*Ad Her.* 54.4-11), oppure che la carne che rende qualcosa soggetta a φθορά¹⁰⁹ ricorre nel medesimo trattato aristotelico come esempio tipico di ciò che è dissolubile/mutabile (cfr. I 318a18-20), o ancora che, nello stesso scritto, Aristotele considerava divino il cielo perché immune dalle affezioni umane, incorruttibile, ingenerato, sottratto al mutamento, al movimento, all'invecchiamento¹¹⁰. Mantenendo allora la debita

¹⁰⁵ *Ad Her.* 44.6. Diversa è l'αἰδιότης dei συμβεβηκότα (*Ad Her.* 69.1-71.11) e della capacità di apprendere che dipende da noi (cfr. il frammento di *De nat.*, libro XXV, citato in Laursen 1997, p. 41), su cui vedi rispettivamente Verde 2010b, p. 200, e Laursen 1997, p. 73. Sulla distinzione tra αἰδιότης e ἀφθαρσία insistono anche Filodemo (*De dis* I, col. 2.10) e Babut 1974, p. 163.

¹⁰⁶ Parafraza di seguito i passi 317a22-27, 318b12-14, 319a3-17, 319b31-33, 320b30-32.

¹⁰⁷ Cfr. Filodemo, *De sign.* col. 34.3-5 e Diano 1993, p. 56.

¹⁰⁸ La famosa lettera del fr. 111 del *PHerc.* 1005/862 mostra Epicuro che chiede il *Sulla natura* del predecessore, ma potrebbe riferirsi al *De caelo*: vedi Sandbach 1985, p. 5.

¹⁰⁹ Vedi di nuovo il *Sugli dèi* citato da Filodemo, *De dis* I, fr. 8, edito da Essler 2011b, pp. 16-17: ἐν οἷς τὸ σάρκινον φθορᾶς εἶναι δεκτικὸν λέγει.

¹¹⁰ Cfr. I 270a12-b4 e 279a18-35, II 284a13-15, nonché Botter 2005a, pp. 136-143.

cautela, ci si potrebbe spingere un pochino più in là e supporre anche che la beatitudine congiunta ad ἀφθαρσία della divinità indichi una condizione di tal genere. La μακαριότης divina presenterebbe, in altri termini, un carattere di uniformità, invarianza e costanza che manca alla μακαριότης del saggio, la quale, inerendo a un essere carnale, risulta esposta a decrescita e aumento.

Un sostegno dell'ipotesi appena addotta è Diogene Laerzio (X 121a.1-3). Egli distingue una specie somma (ἀκροτάτην) di felicità, che non può diventare maggiore o minore ed è goduta dagli dèi, come sembra essere confermato dal fatto che spesso la felicità o beatitudine divina è qualificata come piena (πᾶσα), completa (παντελής), perfetta (τελεία), od ovunque diffusa (πανταχόθεν), da quella che ammette detrazioni e aggiunte di piacere, che è presumibilmente quella accessibile ai saggi e che va conquistata¹¹¹. A corroborare quest'ultimo punto, interviene la *Lettera alla madre*, dove Epicuro afferma di spingersi ogni giorno verso una felicità maggiore (fr. 125, col. 37-9: εἰς [τὸ μακρ]οτέρω τῆς ε[ὐδαιμ] <ο>νίας προβαίν[ειν]), che trova un parallelo nell'immagine del cammino verso la sapienza (GV 48; cfr. poi il Περὶ τῆς ἐπὶ σοφίαν πορείας di Metrodoro, in Diog. Laert. X 24.5).

Diogene Laerzio non demarca tuttavia una μακαριότης graniticamente forte che si mantiene sempre e una fragile, che va e torna col tempo. Sappiamo del resto che la disposizione del saggio non è mai perduta, una volta conquistata, se non con la dissoluzione dell'aggregato che le fa da supporto¹¹². Ed è probabilmente la conoscenza dell'accessibilità di questa forma di permanenza che induce Epicuro ad invitare il discepolo Colote a considerare entrambi ἀφθαρτοι, perché provvisti di tutte quelle conoscenze che possono tenere lontani dolori e turbamenti, compresi quelli che si originano durante il sonno (Diog. Laert. X 121b.11, *Ad Men.* 135.6)¹¹³. Diogene Laerzio distingue semmai due beatitudini sempre presenti (almeno finché l'individuo è

¹¹¹ *Ad Her.* 76.11-12, *Ad Pyth.* 97.5-6 e 116.2-3, *Sugli dèi e Sulla santità* (in Filodemo, *De piet.* coll. 10.264-270 e 13.353-354). L'autore del *PHerc.* 346 attribuisce comunque una felicità somma (ἀκροτά[τ]η) anche agli umani (col. 11.1-7). Filodemo accenna esplicitamente a nature più beate di altre (*De piet.* col. 44.1263-1267; *Su Epicuro* I, col. 28.2-5), ma non si sa se sono gli dèi o i saggi.

¹¹² Cfr. Diog. Laert. X 117.6-8, nonché Amerio 1953, p. 72, e Grilli 1983, pp. 94-95.

¹¹³ Cfr. Plutarco, *Adv. Col.* 1117c8-9 (= fr. 65 Arr².), con Salem 1994, p. 61, Piettre 1999, p. 20, Warren 2000, p. 250, Held 2007, pp. 174-178, e Konstan 2007b, pp. 155 e 164-165. Il contenuto di questo testo e i turbamenti nel sonno sono studiati meglio *infra* [cap. 3, § 8].

vivo), delle quali quella divina consiste in un benessere uniforme che non muta mai¹¹⁴, quella del saggio in un benessere che inerisce a un supporto atomico che è tanto suscettibile di piacevoli variazioni, quanto preservato persino al sopraggiungere di un forte dolore. Infatti, è possibile supporre che, quando Diogene parla di “aggiunta” di piaceri, non stia alludendo a un aumento di godimento, che per Epicuro è inconcepibile (RS XVIII), bensì al piacere cinetico che varia quello catastematico, che ora sopraggiunge e ora viene meno. Mentre quando si riferisce alla “detrazione”, rimanda ad esempio alla malattia che causa atroci dolori nel corpo, che tuttavia il saggio riesce a placare rievocando continuamente nella memoria le gioie andate¹¹⁵.

Le considerazioni svolte permettono, allora, di ridefinire il tratto differenziante tra gli dèi e gli umani. Gli uni hanno beatitudine μετὰ ἀφθαρσίας, che va pensata come un benessere che non è intaccato da alcun accidente esterno o interno. Gli altri possiedono invece, per così dire, una beatitudine ἄνευ ἀφθαρσίας. Se infatti è vero che la μακαριότης del saggio risulta immune a perdita, risultando così entro certi limiti ἄφθαρτος, essa convive nondimeno con accidenti anche dolorosi e va distrutta con la morte, dunque non si libera mai completamente della φθορά. Il punto segnala così che gli umani si assimilano agli dèi in beatitudine, senza eguagliarli del tutto¹¹⁶. Nemmeno il saggio può divinizzarsi fino in fondo perché ciò implicherebbe la perdita della sua umanità, che è necessariamente legata a φθορά.

Si può allora procedere alla conclusione del paragrafo, adducendo però prima due corollari che chiariscono meglio cosa sia l'ἀφθαρσία. Uno è che questa include forse l'ingeneratezza, che troviamo in realtà esplicitamente attribuita agli dèi non in Epicuro, ma in Filodemo¹¹⁷. Del resto, gli Epicurei sono convinti che generazione e indissolubilità sono mutualmente incompatibili¹¹⁸, probabilmente perché una cosa generata è suscettibile al movimento, tra cui quello della nascita, dunque anche esposta ai moti che causano distruzione, o più semplicemente perché l'esperienza insegna che tutto ciò na-

¹¹⁴ Giustifico questa asserzione *infra* [cap. 2, § 5].

¹¹⁵ Cfr. rispettivamente *infra* [cap. 2, § 3.4].

¹¹⁶ L'idea è sviluppata *infra* [cap. 5, § 7].

¹¹⁷ *De sign.*, col. 22.25. *Contra* Kleve 1960, pp. 57-61; 1979, p. 30; 2003, p. 266.

¹¹⁸ Cfr. Velleio in Cicerone, *De nat. deor.* I 8.20 (in particolare la frase: *aut quid est cuius principium aliquod sit nihil sit extremum?*), e Diog. Oin., NF 155. Sul secondo testo, vedi poi Erler 2016, p. 3, e Verde 2016a, pp. 14-15.

sce prima o poi si dissolve. E sebbene Epicuro non espliciti mai tale rapporto di esclusione, egli lo sottende almeno negli atomi, che sono indissolubili (*Ad Her.* 54.9) e ingenerati, essendo i semi generatori che preesistono agli aggregati e precludono la nascita dal nulla (*Ad Her.* 38.8-10).

Il secondo corollario è che l'ἀφθαρσία potrebbe corrispondere alla semplicità (ἀπλότης) che Platone e Aristotele attribuivano al dio per conferirgli l'impermeabilità ad accidenti dannosi¹¹⁹. È vero che Epicuro rifiuta le spiegazioni che i due filosofi danno, cioè il possesso della virtù (*Resp.* II 381c1-9) e l'incorporeità¹²⁰, ma questo non significa che egli necessariamente negasse questo carattere al dio. Egli potrebbe anche averlo recuperato e fondato su basi filosofiche per lui più confacenti, nello specifico che la semplicità di dio dipende dall'assenza di carne. In ogni caso, se giustificato, il collegamento instaurato tra ἀφθαρσία e ἀπλότης mostra che la privazione di φθορά è in realtà una positiva forma di pienezza, come attesta anche il fatto che è proprio grazie lei che la beatitudine divina si mantiene costante.

Lo studio della forma e dei tre συμβεβηκότα permette, in conclusione, di dire che questo è lo "schizzo" della πρόληψις di divinità. Il dio è questo ente qui, antropomorfo, animato, beato perché senza dolore e senza turbamento, che non nasce, né muore, né è intaccato da nulla di dannoso e mortale, al contrario di tutti gli altri viventi costituiti di carne che popolano il cosmo.

§ 3. Le ragioni strutturali dell'inattività e dell'impassibilità divina

Finora ci si è mossi nel campo di ciò si conosce per evidenza. Non tutto ciò che riguarda dio lo si conosce però con tale certezza. Epicuro afferma, nel libro XXXII del *Sulla natura*, che la divinità è meno facilmente pensabile rispetto alle altre cose che sono (Filodemo, *De piet.* col. 66A.1894-1898: φύσιν διανο[ητήν] [ἦ]ττον ἔχον [τῶν] ἄλλων ὄντων). Ciò implica che gli attributi di dio non noti subito per πρόληψις sono realtà occulte, che si colgono con il ragionamento a partire da alcune evidenze sensibili¹²¹. Se si tiene

¹¹⁹ Per Platone, cfr. *Resp.* II 380d1-382e11 *Phaedr.* 230a1-6. Per Aristotele, vedi *Metaph.* XII 1072a33-34 e Botter 2005a, p. 48.

¹²⁰ Cfr. *infra* [cap. 2, § 4].

¹²¹ Cfr. *Ad Her.* 39.10-11 (τὸ ἄδηλον τῷ λογισμῷ τεκμαίρεσθαι), Babut 1974, p. 93, e Santoro 2000a, p. 51.

poi a mente che il λογισμός articola opinioni, si può pensare che Epicuro alluda a questa necessità di congetturare sul divino anche nella *Epistola a Meneceo*, precisamente laddove comanda al discepolo di opinare (δόξαζε) tutto ciò che preserva la giusta rappresentazione del divino (123.5-7) e, dunque, di articolare delle vere ὑπολήψεις che sostituiscano quelle false (ψευδεῖς) della folla che, invece, la sopprimono (124.1-2)¹²².

Questa ipotesi non entra in contraddizione con il passo della stessa lettera che presenta la γνῶσις di dio come assolutamente evidente (123.7-8). Trattandosi di uno scritto protrettico¹²³, esso deve necessariamente tacere sulla difficoltà dell'impresa di conoscere fino in fondo dio, che comunque Epicuro avrebbe rivelato ai suoi discepoli più progrediti in opere più tecniche, quale è appunto il libro XXXII del *Sulla natura*. Né l'ipotesi è compromessa dal fatto ogni essere vivente ha proprietà occulte che si congetturano con il ragionamento, per esempio che il leone ha delle proprietà prolettiche (forma, colore, ecc.), a partire dalle quali si determina la conoscenza non immediatamente tra cui che è proclive all'ira per una preponderanza di calore (Lucr. 3.294-298). Rispetto a questo e altri animali, infatti, la divinità è percepita con più fatica dalla mente e, di conseguenza, è oggetto di opinioni che sono difficilmente smentibili o confermabili. In questo senso, Epicuro seguirebbe una tradizione filosofica molto antica, che risale almeno a Senofane (cfr. 21 B 34 DK) e ammette la difficoltà umana di conoscere pienamente gli dèi. Aderivano ad essa Platone e Aristotele, le cui affermazioni teologiche sono spesso seguite o precedute da formule di sospetto («probabilmente», «forse», «se mai il divino esiste», ecc.), attraverso cui ne segnalavano la parzialità e a volte persino il marcato difetto epistemico¹²⁴.

È dentro questa cornice epistemologica che vanno inquadrati i testi di Epicuro che, a mio avviso, presentano la divinità come un vivente del tutto

¹²² Ritorno sul punto *infra* [cap. 3, introduzione]. L'idea che l'ὑπόληψις può essere vera è confermata da Diogene di Enoanda, che parla di καλὰς ὑπολήψεις (NF 137). Cfr. poi Verde (2010b, p. 227; 2014, p. 7), ed Heßler 2014, pp. 175-176.

¹²³ Arrighetti 2013, p. 320; Heßler 2014, pp. 62-71.

¹²⁴ Per Platone, cfr. *Crat.* 400d6-401a5, *Tim.* 29c4-d1, *Critia* 106b7-107d8, ma soprattutto *Phaedr.* 247c6-d2 con de Luise 1977, pp. 198-199. Per Aristotele, *Metaph.* VI 1026a20, XI 1064a36-37, XII 1072b24-26, *De part. an.* I 644b24-35. Riferimenti utili sul tema sono Natali 1974, pp. 35-36, 76 e 178, Laurenti 1989, p. 142, n. 431, Bodéüs 2000, pp. 48-49, Morgan 2000, pp. 276-278, Botter (2005a, p. 217; 2011, p. 103), Fazzo 2014, pp. 243-244.

impassibile e inattivo. Infatti, vi è ragione di credere che il filosofo giunga a questa conclusione per un ragionamento analogico, non perché è quello che gli si rivela per evidenza. Il punto è importante, perché sarà proprio il carattere opinabile del passaggio dalla πρόληψις a ciò che è occulto che consentirà la formazione dell'alternativa che il dio è parzialmente attivo, difesa da Ermarco in poi¹²⁵. Riporto di seguito i testi di Epicuro:

E si deve senz'altro ritenere, riguardo ai corpi celesti, che movimento, rivoluzione, eclissi, sorgere, tramontare e gli altri fenomeni analoghi avvengano, pur non esistendo qualcuno che sia a ciò preposto (μήτε λειτουργούντος τινος γίνεσθαι), che li disponga o li abbia disposti in maniera ordinata, e che possieda allo stesso tempo la totale beatitudine congiunta a indissolubilità – infatti attività e preoccupazioni e collere e favori non consonano con la beatitudine, ma si generano nella debolezza e nel timore e nel bisogno dei vicini... (οὐ γάρ συμφωνοῦσι πραγματεῖαι καὶ φροντίδες καὶ ὄργαι καὶ χάριτες μακαριότητι, ἀλλ' ἐν ἀσθενείᾳ καὶ φόβῳ καὶ προσδεῖσθαι τῶν πλησίον ταῦτα γίνεται) (*Ad Her.* 76.8-77.3; trad. di Verde 2010b, p.59, leggermente modificata)

Nel complesso, oltre a tutte queste cose, bisogna pensare ciò, ovvero che il principale turbamento sorge per le anime degli umani nell'opinare (δοξάζειν) che queste realtà <siano> beate e incorruttibili e possiedano volontà e insieme ad esse azioni e causalità a loro contrarie... (ὑπεναντίας ἔχειν τοῦτοις βουλήσεις ἅμα καὶ πράξεις καὶ αἰτίας) (*Ad Her.* 81.1-4; trad. di Verde 2010b, p. 63, leggermente modificata)

L'essere beato e indissolubile non ha né procura agli altri affanni; così non è soggetto né all'ira né alla benevolenza. Tutto ciò che è siffatto inerisce infatti all'essere debole (Τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλω παρέχει ὥστε οὔτε ὄργαις οὔτε χάρισι συνέχεται· ἐν ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον) (*RS I*; trad. Arrighetti 1973, p. 120, leggermente modificata)

I testi riportano che Epicuro concepisce il dio come un vivente inattivo e impassibile per tutelarne la beatitudine congiunta a indissolubilità, andando contro l'errato opinare (δοξάζειν) che attribuisce a quello volontà, azioni e cause, o un ministero verso la natura (cfr. λειτουργούντος), che è negato nell'*Epistola a Pitocle* (97.4-5, 113.11-12) e, stando almeno ad alcune occorrenze di λειτουργία e affini in Aristotele, indica spesso un servizio pubblico come privato fatto ad altri che non dà alcun ritorno utile¹²⁶, o che, se lo

¹²⁵ Cfr. *infra* [cap. 3, § 5].

¹²⁶ Vedi almeno *Eth. Nic.* VIII 1163a26-30, *Pol.* V 1305a5 e 1309a14-19, VI 1320b4. In *Pol.* III 1278a11-12, il verbo λειτουργέω designa eloquentemente il lavoro degli schiavi. Luciano echeggia questo motivo epicureo in *Sat.* 7 (cfr. Vox 1993). Per approfondire, vedi infine Desmond 2006, pp. 57-61.

dà, lo offre a prezzo di grandi pene (vedi quanto dice Filodemo, *Oec.* I 1343b20-23; *Rhet.* VIII, col. 38.8-13; *PHerc.* 1570, col. 8.14). Tale opinione porta con sé, infatti, l'idea che dio ha attività, preoccupazioni (come in Senofonte, *Mem.* I 4.8-9) e le passioni di ira / gratitudine, che tuttavia ineriscono alla debolezza, alla paura e al bisogno dei vicini, vale a dire a cose che compromettono la μακαριότης, l'ἀφθαρσία, la «forza» del divino¹²⁷.

Sebbene non emerga a prima vista, pare che tale prospettiva si basi su un ragionamento analogico e, dunque, su un'opinione¹²⁸. Sembra, più precisamente, che Epicuro inferisca l'inattività e l'impassibilità divina in analogia con la natura umana. L'essere debole affetto da ira e gratitudine sembra coincidere con l'essere umano, come emerge in Filodemo. Difendendo le *Massime Capitali* del maestro, dunque per estensione la RS I, egli le collega esplicitamente all'ἀσθένεια, che a sua volta è definita come la condizione che inerisce a ogni essere umano, compreso il sapiente epicureo o il potente Alessandro Magno, che sono propensi come chiunque altro ad adirarsi e a essere grati verso qualcuno (*De ira*, col. 43.14-41)¹²⁹. Lo stesso testo riporta, però, che la debolezza non ispira solo ira e gratitudine, ma anche sentimenti siffatti (ll. 22-25: πᾶν τὸ τοιοῦτον). Potremmo così pensare che l'ἀσθένεια indichi soprattutto la suscettibilità alle passioni in generale. Del resto, la RS I conclude che è, appunto, tutto ciò che è siffatto (πᾶν τὸ τοιοῦτον), o dello stesso genere di ira e gratitudine, a inerire alla debolezza.

Il movimento di pensiero che avrebbe spinto Epicuro a rendere dio inattivo e impassibile potrebbe dunque essere stato all'incirca il seguente. Poiché noi sappiamo per πρόληψις che la divinità gode di beatitudine congiunta a indissolubilità, e giacché noi constatiamo che nessun umano, nemmeno il più saggio, può raggiungere fino in fondo questa condizione, per il fatto che esso è preso da occupazioni e passioni che lo rendono infelice o che co-

¹²⁷ Su questa, cfr. il κ[ατ]σχῶν del *De pietate* di Filodemo (44.1259: la colonna richiama il *Sulla santità* di Epicuro), nonché l'epiteto τὸ ἴσχυον di Ermarco (cfr. Filodemo, *De dis* III, fr. 88b, riedito da Essler 2005, p. 53, e con i nuovi rilievi di Longo Auricchio 2013, pp. 10-11). Il contrasto tra la debolezza dell'essere umano e la forza di dio si trova anche nel *De mundo* pseudo-aristotelico (397b30-398a1, 398b1-16 e 400b10-11).

¹²⁸ Sull'applicazione del metodo analogico alla conoscenza degli dèi, cfr. Filodemo (*De dis* I, col. 2.7-18) e Kleve 1963a, pp. 86-97.

¹²⁹ Vedi poi Demetrio Lacone, *PHerc.* 1012, col. 67.2.4 Puglia, Fallot 1977, p. 23, e In-delli 1987, p. 140.

munque lo lasciano soggetto a φθορά (infatti, calarsi nell'agire o sentire affetti significa mutare, muoversi, addolorarsi, smettere di o cominciare a gioire, ecc.), allora il dio non possederà occupazioni e passioni, visto che questi lo priverebbero di fatto di μακαριότης e ἀφθαρσία¹³⁰. Occupazioni e passioni devono, in sostanza, essere escluse dagli dèi, in quanto esse non possono che minare alla radice il senso di completezza e benessere loro proprio.

Amnesso che quanto detto sia vero, si deduce che la teologia di Epicuro è costruita a partire da una precisa antropologia. Il filosofo suppone la perfezione e i caratteri di dio negandogli le imperfezioni che riscontra nella natura umana. Questa operazione non costituisce, apparentemente, una novità nel pensiero antico, perché essa risale in fondo ad Omero. Egli descriveva già gli dèi come dotati di indissolubilità e beatitudine, che mancano invece agli esseri umani mortali e infelici. Inoltre, massimizza nel divino quello che costituisce il “meglio” dell'umano. Il dio, per esempio, non ha semplicemente forma umana, ma una forma umana bellissima e fortissima, né ha la sola passionalità, ma una passionalità libera e senza freni.

Tuttavia, la teologia epicurea si rivela estremamente originale, anzitutto, perché si guarda bene dall'attribuire a dio tutto ciò che risulta umanamente desiderabile, riconoscendole solo quelle proprietà che sopravvivono al ragionamento e consonano con la sua beatitudine congiunta a indissolubilità. Di conseguenza, benché sembri che le passioni intense costituiscano un bene in sé, lo studio della natura divina fa ragionevolmente supporre che non competa agli dèi nemmeno la più lieve.

Ma la teologia di Epicuro si rivela poi originale per il suo portato teorico, che sfida alcuni pregiudizi radicati nel nostro intelletto. Noi siamo in genere propensi a pensare dio come un'entità che ha qualcosa di “più” rispetto all'umano. Quella epicurea apre invece spazio all'alternativa che la divinità abbia qualcosa in “meno” (assenza della capacità di agire, di patire, ecc.). In altri termini, la teologia di Epicuro mette in discussione la tesi, ritenuta ovvia e necessaria, che dio sia un essere “sovrumano”, obiettando che risulta più plausibile considerarlo un vivente “ipoumano”. Questo aggettivo non ha

¹³⁰ Noto incidentalmente che Colote forse criticò la tesi del Socrate dell'*Eutidemo*, il quale sostiene che, per stare meno male, un uomo può scegliere di agire di meno (cfr. ἐλάττω πράττων in 281b6-c3 con Kechagia 2011, pp. 66-67). Se ciò è vero, si deduce che un Epicureo non predica l'inattività totale come la via per la felicità.

né vuole avere una connotazione peggiorativa. Esso è anzi un'espressione costruita per indicare che la superiorità di dio risieda nella sottrazione dei tratti che si riscontrano in ciò che è troppo umano.

Proprio perché la teologia di Epicuro scaturisce da un'antropologia, credo che il modo più semplice di procedere oltre nella ricostruzione della prima consista nel delineare la seconda nelle linee essenziali e comprendere, per suo tramite, che cosa possa essere una divinità ipoumana. E poiché non si può capire cos'è un umano se non si comprende come e perché agisce, la ricostruzione sommaria dell'antropologia epicurea passerà per l'elaborazione di una teoria dell'azione, che in forma estremamente sintetizzata e semplificata ha il profilo che segue¹³¹. La premessa fondamentale della prassi umana sta nell'assunto molto forte che 1) l'essere umano è debole, pavido e bisognoso dei vicini, ossia per sua natura vulnerabile a tre mali: il dolore fisico, il turbamento psichico, la solitudine. Tali disagi 2) fanno insorgere volontà e insieme (ἄμα) ad esse¹³² 3) azioni, occupazioni o preoccupazioni. A loro volta, queste ultime portano con sé 4) ira, gratitudine e passioni similari.

§ 3.1. - Debolezza, paura, bisogno dei vicini sono rispettivamente il motore fisiologico, psicologico, sociale dell'azione. Il *GV* 37 dice che l'ἀσθένεια inerisce alla natura che può dissolversi per il dolore. Ciò implica che essa spinge a cercare il piacere o il bene che conservare (σώζεται) l'integrità della persona. Più nello specifico, si può pensare che la debolezza provoca la voce della carne (*GV* 33) che implora di contrastare i principali moti di dissoluzione a cui il vivente (diverso dal divino) è soggetto¹³³, vale a dire fame e sete, che consistono nella perdita di particelle secche e umide (fr. 466 Us. = Porfirio, *De abst.* I 48), e il freddo, che forse corrisponde alla fuoriuscita delle particelle psichiche che producono calore dai pori dell'organismo¹³⁴. Si può allora supporre che l'ἀσθένεια sia la causa dei movimenti di ricerca

¹³¹ Per una prima ricognizione, cfr. Wildberger 2010. Non approfondisco la ricostruzione avvalendomi del contenuto del libro XXV del *Sulla natura* e delle testimonianze sul *clinamen* (Cicerone, *De fat.* 22 e *De nat. deor.* I 25.69, Lucret. 2.218-220), su cui vedi la bibliografia citata *infra* [cap. 3, § 6].

¹³² Come Verde (2010b, p. 62), seguo il manoscritto F che riporta, in *Ad Her.* 81.4, la variante βουλήσεις ἄμα (Dorandi 2013, p. 780) al testo ἄμα βουλήσεις degli altri manoscritti.

¹³³ Cfr. la διάκρισις di *Ad Her.* 78.7, Lucret. 4.862-866 e Prost 2004, pp. 172-176.

¹³⁴ Cfr. *infra* [cap. 4, § 6]. Il nesso calore-anima è già in Democrito (*supra* [cap. 1, § 2]).

del piacere e di fuga dal dolore / dalla morte, che ogni vivente compie spontaneamente¹³⁵ e sono diretti alla conquista dell'ἀπονία del corpo.

Un po' più complesso il discorso sulla paura. In questa sede, mi limito a ipotizzare che essa è una passione a cui gli umani sono soggetti per costituzione e che arreca loro gravi disturbi. Il libro XXV del *Sulla natura* ne parla, laddove afferma che gli animali hanno una natura suscettibile di turbamento ([τ]αραχώ[δη] φύσις), ovvero soffre di moti perturbanti (κιν[ήσεις ταραχώ[δεις]) che scaturiscono dalla carne e dagli elementi che la compongono (κατὰ σάρ[κ]α καὶ τ[ὰ] συστ[ατικὰ α]ὐτῆι)¹³⁶. Se tale turbamento prende la sola anima, ad esempio quando si formula una cattiva opinione o una vuota aspettazione su qualcosa che non è di per sé da temere (*in primis*, la morte), esso prende il nome di ταραχή ο λύπη (*Ad Her.* 77.7-9, 81.2-3; *Ad Men.* 125.2-5; *RS XXII e XXIV*). Viene invece chiamato ὄχλησις, se designa il turbamento dell'anima¹³⁷ che si prova quando si teme in anticipo qualcosa che offende l'incolumità fisica e personale (il decesso in *Ad Men.* 125.4, la percossa in 61 *Arr.*²), o addirittura che si ripercuote sul corpo, come attesta l'ἀοχλησία σώματος di *Ad Men.* 127.11¹³⁸. La paura causa, dunque, la spinta a ricercare, attraverso la φυσιολογία (*RS XI*), le conoscenze che eliminano i turbamenti che compromettono l'integrità della persona, consentendole di ottenere l'assenza di turbamento ο ἀταραξία.

In ultimo, la προσδήσις τῶν πλησίων indica, a mio avviso, la spinta a cercare il contatto di altri umani e a fuggire la solitudine. Del resto, il termi-

¹³⁵ È il succo del famoso argomento della culla (Diog. Laert. X 137.6-12; Cicerone, *De fin.* I 9.30-31 e II 10.33), esplorato da Spinelli (1995, pp. 270-271; 2013, pp. 160-162), Preuss 1999, pp. 88-89, Morel (2000, pp. 90-92; 2003, pp. 188-189), Held 2007, pp. 58-73, Brunschwig 2007, pp. 121-122, Mitsis 2014, pp. 83-86. Esso risente delle tesi di Eudosso (cfr. Aristotele, *Eth. Nic.* X 1172b9-18), su cui vedi Lasserre 1966, pp. 155-156, Tepedino Guerra-Torraca 1996, p. 133 de Luise-Farinetti 2001, p. 59, Warren 2009a, pp. 252-265, Mitsis 2014, pp. 81-82.

¹³⁶ Laursen 1997, pp. 19 e 26. Su ciò vedi Annas 1994, p. 133, e Masi 2006a, pp. 90-91.

¹³⁷ Cfr. ancora *De nat.*, libro XXV (Laursen 1996, p. 46: κ[ατὰ ψυ]χῆν ὄχλη[ήσε]ως).

¹³⁸ La stessa formulazione in Democrito, fr. 68 B 212 DK. Il termine ἀοχλησία risale ai Megarici (Alessandro di Afrodisia, *De anim.* II 150.34-35 = fr. 50 Montoneri) e Speusippo (Clemente di Alessandria, *Strom.* II 22 = fr. 101 I.P.²), che lo usa nel significato di assenza di affezioni. Vedi infatti Isnardi Parente 1980, pp. 350 e 363-364, Tarán 1981, pp. 79-81, Spinelli 1995, p. 139, Verde 2010b, p. 85. Epicuro – insieme a Ieronimo di Rodi (frr. 12 e 15 White), Diodoro di Tiro e Critolao (su entrambi vedi il fr. 4h Wehrli con Hahm 2007, p. 68) – lo caratterizza in senso edonistico (Bignone 1973, vol. 1, pp. 363 e 647). Seneca interpreta invece l'ἀοχλησία con la quiete dello spirito (*Ep. ad Luc.* 92.6).

ne προσδέησις (un *hapax* nel *corpus* epicureo) deriva dal verbo προσδέω, che quando non indica una necessità logica¹³⁹ designa il bisogno fisico di qualcosa. Attestazioni in tal senso sono le massime *RS XI*, *RS XX-XXI* e *GV 54*, in cui Epicuro scrive che si ha bisogno di stare in salute, senza timore e lontano da affanno. Sicché, è lecito ipotizzare che προσδέησις τῶν πλησίων designi un bisogno fisico di associarsi e intrattenere buoni rapporti con i propri simili per vivere felici. Il fondamento fisico dell'associazione trova peraltro una lieve conferma in Lucezio, che sottolinea come gli esseri umani delle origini sentirono soprattutto questa necessità quando la loro natura si fece, da dura che era, più soffice grazie alla nascita dei primi figli¹⁴⁰.

Nella prospettiva di Epicuro, ciò significa che il fine della προσδέησις τῶν πλησίων consiste nell'amicizia, che il *GV 23* considera come di per sé degna di scelta (δι' ἑαυτὴν αἰρετή), che forse significa che un umano la sceglie spontaneamente per trascorrere del tempo piacevole insieme a un altro¹⁴¹, ma trae origine dall'utile, ossia mira alla sicurezza cui ognuno ambisce per natura (*RS VII* e *XXVIII*). La formulazione solleva molte difficoltà, tant'è vero che molti interpreti si sono chiesti se sia coerente e ammetta il darsi di manifestazioni altruistiche¹⁴². Sembra però chiaro che, almeno nella sua forma autentica, l'amicizia non scinde piacevolezza presente e sicurezza futura, per ottenere la quale bisogna addirittura correre dei pericoli ed essere disposti a morire, quindi non mira né solo all'una, né solo all'altra, ma alla compresenza di entrambe¹⁴³. Epicuro direbbe, dunque, che la προσδέησις τῶν πλησίων è, in realtà, un duplice bisogno naturale, *i.e.* del piacere della compagnia e della sicurezza verso i mali, che gli individui più intelligenti riescono a soddisfare contemporaneamente scegliendo le amicizie giuste, quali sono quelle strette con le persone che sono insieme utili e piacevoli.

¹³⁹ *Ad Her.* 37.6-38.10, 73.1; *De nat.*, libro XXV, citato in Laursen 1997, pp. 16-17.

¹⁴⁰ Cfr. soprattutto il *mollescere* di 5.1011-1023 con Nussbaum 1998, pp. 281-283. Sulla testimonianza lucreziana, sono poi utili Stevens 1948, p. 186, e Konstan 2007, p. 118.

¹⁴¹ Il passo *Ad Men.* 129.9-10 mostra che molte (anche se non tutte) tra le cose degne di scelta (αἰρετή) sono appropriate, ovvero piacevoli (cfr. anche Diog. Laert. X 34.7-9).

¹⁴² Guyau 1910, pp. 131-141, Festugière 1987, pp. 61-62, Annas 1998, pp. 330-333. O' Keefe 2001a, pp. 292-297, Mitsis 2014, pp. 148-177. Accenno agli sviluppi della dottrina dell'amicizia *infra* [cap. 4, § 7].

¹⁴³ Cfr. Lucret. 1.140-141, *GV 28* e 56-57. Per approfondire, vedi Bailey 1928, pp. 517-518, Bignone 1973, vol. 1, pp. 634-636, Bollack 1975, pp. 480 e 569-575, Arrighetti 1978, pp. 56-59, Salem 1994, p. 159, Konstan 1996, pp. 388-394, Verde 2013d, pp. 190-191.

Alla luce di quanto è stato detto, si può dedurre che gli dèi risultano inattivi perché sono estranei a tutti i moti spontanei di ricerca e di fuga a cui gli umani risultano soggetti. Infatti, l'assenza di carne concede automaticamente ἀπονία-ἀταραξία e li rende viventi forti, liberi da debolezza e φύσις παραχώδη, che era per esempio tradizionalmente assegnata loro da Erodoto (I 32). Inoltre, poiché l'ἀφθαρσία fa sì che la beatitudine divina risulti imperdibile e la loro sede nei μετακόσμια li mette al sicuro da minacce interne o esterne¹⁴⁴, la divinità viene pure liberata dal bisogno dei vicini che fa aspirare alla amicizia e alla vita associata. Ciò permette anche di ipotizzare che il dio epicureo è talmente beato da non avere motivo di stare con gli altri e perciò vive separato da loro, in una condizione di solitudine. La conclusione non è troppo distante da quella aporetica del *Liside* di Platone (215a7-b3), che afferma che non ama né cerca un amico chi non ha bisogno di nulla per la sua autosufficienza (ικανὸς οὐδενὸς δεόμενος κατὰ τὴν ἰκανότητα).

Va comunque detto che la negazione dalla προσδέησις τῶν πλησίων può portare anche alla prospettiva meno estrema di Ermarco. Poiché gli dèi non hanno bisogno di cercare l'utile, essi vogliono solo ricavare dal rapporto con l'altro il piacere della conversazione e dello stare oziosamente insieme¹⁴⁵. Ma Epicuro non sembra aver compiuto questo passo. Anzi, affermando che la volontà è incompatibile con l'indissolubilità e la beatitudine (*Ad Her.* 81.4), egli *de facto* nega che nel divino vi sia persino la tensione al piacere disgiunto dall'utile e dalla sicurezza.

§ 3.2. - Sotto un altro punto di vista, il dolore, il turbamento e il bisogno dei vicini hanno in comune il fatto di individuare un contenuto oggettivo delle azioni umane, quali sono appunto l'ἀπονία, l'ἀταραξία, l'amicizia e la sicurezza. Ciò significa che ogni individuo è propenso per natura a cercare questi per soddisfare l'impulso primo e connaturato al piacere catastematico, dove risiede il principio e il termine della vita felice (*Ad Men.* 129.1-7). Diogene di Enoanda esprimerà con finezza questo punto, asserendo con Democrito (68 B 69 DK) che la φύσις è unica-identica per tutti gli umani (fr. 3, col. 1.1-13; fr. 111), sicché ciascuno di loro ambisce in ogni sua azione sempre a godere, a volte non essendone troppo consapevole.

¹⁴⁴ Cfr. rispettivamente *supra* [cap. 2, § 2], e *infra* [cap. 3, § 7].

¹⁴⁵ I testi e gli argomenti a sostegno della tesi si trovano *infra* [cap. 3, § 7, e cap. 4, § 7].

Tale interpretazione comporta che Epicuro e gli Epicurei sposavano una forma di intellettualismo etico: ogni umano è attratto per natura dal bene, quindi al piacere catastematico. Da ciò segue che ogni desiderio e volontà è, per loro, desiderio e volontà di godere correttamente. Alcune conferme sono: 1) il *GV* 16, dove Epicuro sostiene che nessuno sceglie di per sé il male (αἰρεῖται αὐτό), ma ne viene adescato perché appare essere un bene; 2) dal fr. 152 di Diogene di Enoanda (col. 3.4-9), che riporta che gli umani cercano beni futili come la ricchezza, sperando di poter raggiungere per loro tramite la vita piacevole; 3) dal libro VIII della *Retorica* di Filodemo (col. XVII + 8, pp. 9-10 Sudhaus II), in cui è detto che tutti vogliono il piacere e che il filosofo sa rivelare quello che la natura realmente desidera; 4) da Lucrezio, che riporta che la *voluntas* si muove là dove c'è piacere¹⁴⁶.

In realtà, Giannantoni ha sostenuto che in Epicuro e seguaci non vi può essere intellettualismo etico, sostanzialmente con due argomenti. Un primo è che, al contrario del Socrate storico, questi filosofi non partono da una dottrina dell'«attraenza del bene», vale a dire dall'idea che il bene non può non essere desiderato e compiuto da chi lo conosce, ma dalla controparte della «repulsione del male, cioè dell'eliminazione del dolore». Un secondo argomento è che Epicuro rompe, come già aveva fatto Platone, soprattutto in *Gorg.* 464d1-468e5, «il rapporto tra desiderio e volontà», tra la spinta a ciò che “appare” bene e ciò che “è” bene, attraverso l'insistenza sulla limitazione delle ἐπιθυμῖαι (fr. 53 Arr².) e la loro celebre distinzione (*Ad Men.* 127.8-12, *RS XXIX*)¹⁴⁷. Giannantoni nega, dunque, l'intellettualismo etico epicureo affermando, da un lato, che gli esseri umani non sono naturalmente portati a cercare il bene, ma a fuggire il male, e dall'altro che vi sono delle intrinseche tendenze umane a rivolgersi solo a ciò che “appare” bene, quali soprattutto i desideri innaturali e superflui.

Il primo argomento mi appare debole. L'eliminazione della sofferenza è il bene a cui puntare (*Ad Men.* 128.3-8), pertanto la distinzione tra «repulsione del male» e «attraenza del bene» è solo verbale, poiché in sostanza le due espressioni indicano lo stesso obiettivo. Il secondo argomento è invece cogente, ma può essere messo in discussione a partire dalla *RS VII*:

¹⁴⁶ Cfr. 2.257-258. Ma vedi la sfumatura di O'Keefe 2005, p. 41.

¹⁴⁷ Giannantoni 1994, p. 84-92. Sul tema, cfr. anche Giannantoni 2005, pp. 268-274, 287-299 e 305-312, e Kahn 1985b, p. 89. *Contra Prost* 2004, pp. 154-156.

Famosi e illustri vollero (ἐβουλήθησαν) diventare alcuni¹⁴⁸ pensando di procurarsi così la sicurezza dagli umani (τὴν ἐξ ἀνθρώπων ἀσφάλειαν); così che, se la loro vita è tranquilla, otterranno ciò che è il bene secondo natura (τὸ τῆς φύσεως ἀγαθόν); se non è tranquilla, non posseggono quello per cui da principio (ἐξ ἀρχῆς) furono mossi da un impulso conforme a ciò che è il bene secondo natura (κατὰ τὸ τῆς φύσεως οἰκεῖον ὠρέχθησαν) (trad. Arrighetti 1973, p. 122, leggermente modificata)

Epicuro distingue qui – come farà più esplicitamente in seguito Filodemo (*De dis* III, col. 7.6) – la tendenza (cfr. ὠρέχθησαν) dalla volontà (cfr. ἐβουλήθησαν). L'una sta al principio (ἐξ ἀρχῆς) della condotta descritta della massima e mira a ciò che “è” un bene, ovvero all'ἀσφάλεια¹⁴⁹. Si tratta, per riprendere i concetti formulati nel § 3.1., di un moto innescato dal bisogno dei vicini e che tenta di trovare nell'altro un rapporto amichevole che unisce piacere presente a utile futuro. La volontà è invece, per così dire, una specifica della tendenza, perché individua nella fama il mezzo che permette al soggetto di raggiungere l'ἀσφάλεια¹⁵⁰. Ora, se gli umani otterranno dalla fama alcune amicizie che li misero al sicuro dai pericoli, ne seguirà che essi puntarono a qualcosa che “è” bene. Se invece non le otterranno, e anzi caddero nei dolori o nei turbamenti che in genere esperiscono gli esseri umani famosi, si dedurrà che essi puntarono solo a qualcosa che “appare” bene. La *RS VII* riporta, quindi, che nell'essere umano vi è la tendenza a spingersi al bene vero, ma a cui può subentrare una βούλησις che si rivolge al bene apparente e conduce a una condizione infelice.

Già questo rilievo infrange il parallelismo tra Epicuro e l'operazione platonica supposto da Giannantoni. La volontà può tendere indifferentemente a ciò che “è” e “appare” il bene, ossia di specificare correttamente o meno il contenuto a cui la tendenza naturale aspira. Si può però anche mostrare che il medesimo discorso vale per il desiderio.

Visti sotto l'aspetto fisico, tutti i desideri sono tendenze dirette al bene secondo natura individuato dai tre motori dell'azione, giacché sorgono allorché il soggetto avverte che qualcosa disturba il complesso atomico e determina un bisogno¹⁵¹. Questo πάθος funge da criterio oggettivo della

¹⁴⁸ Potrebbero essere gli antichi saggi di cui parla Metrodoro nel *Sulla filosofia* (fr. 31). Per un'altra ipotesi, vedi Bignone 1973, vol. 1, pp. 602-609.

¹⁴⁹ Sul concetto, cfr. Roskam 2007b, pp. 36-41, che lo appura esaminando anche *RS VII*.

¹⁵⁰ Bollack 1975, pp. 263-264, Gigante 1993, pp. 115-117, Woolf 2004, p. 316.

¹⁵¹ Diano 1974b, p. 208.

condotta, individuando un fine generico. Se ho crampi allo stomaco, ho bisogno di cibo, se provo paura, ho bisogno di calma, se mi sento solo e insicuro, ho bisogno di un amico. A questo punto, il vivente è spronato a procedere (βαδίζειν) verso qualcosa con cui colmare la mancanza (συμπληρώσεται) del corpo o dell'anima, per poi smettere immediatamente la processione o la ricerca non appena la raggiunge¹⁵².

Le differenze tra desideri sorgono, invece, quando a partire da quanto si patisce viene giudicato che cosa va cercato o fuggito, ossia quando si specifica con un'opinione della mente (cfr. infatti Lucret. 4.779-885, per il coinvolgimento della *mens*) quali cose produttrici di piacere (τὰ ποιητικά, *RS* VIII e IX) soddisfano correttamente il bisogno (cfr. τε[ύ]ξεται τοῦ ὀρθοῦ in *De nat.*, libro XXVIII, fr. 13, col. 8.11-14 inf.). Il fr. 442 Us. (= Aristocle in Eusebio, *PE* XIV 21) documenta, del resto, che l'affezione mostra solo se stessa, non l'oggetto utile alla soddisfazione¹⁵³. Se la mente individua qualcosa che rimedia al bisogno e che, se non è ottenuto, arreca ulteriore sofferenza o morte, allora il desiderio che ne risulta è naturale e necessario (mangiare per sfamarsi)¹⁵⁴. Se trova qualcosa che soddisfa il bisogno, ma se ne può in fondo fare a meno (*GV* 71), allora il desiderio è naturale ma superfluo, come mangiare un cibo elaborato e facilmente accessibile per placare la fame. Infine, se il πάθος di partenza viene del tutto soverchiato da una falsa opinione della mente, il desiderio risulta innaturale e superfluo, provocando una forte tensione (σπουδὴ σύντονος, *RS* XXX) che nuoce più del rimedio. La terza categoria potrebbe dunque raggruppare quei desideri che sono "innaturali" non nel senso che non cercano affatto il bene individuato dalla natura, ma che si rivolgono a questo per accidente mentre cercano beni apparenti.

Ora, alla luce di tutto ciò, si può concludere che tutte le tendenze umane sono rivolte al bene, perché si fondano su un πάθος che continua ad operare

¹⁵² *Ad Men.* 128.5-8. Vedi pure Filodemo, *De mort.* col. 14.2-10, che riporta che chi soddisfa i desideri raggiunge la quiete, e Demetrio Lacone (*PHerc.* 1012, col. 53.1-10).

¹⁵³ Per il passaggio dal piano soggettivo a quello oggettivo e il coinvolgimento della mente, cfr. Steckel 1960, pp. 52-54 e 61-66. Kleve 1963a, pp. 117-118, Fallo 1977, pp. 18-23, Müller 1984, pp. 342-343, Scott 1989, pp. 361-362 e 371, Annas (1994, pp. 191-193; 1998, pp. 58-59 e 267-269), Verde 2013d, p. 211.

¹⁵⁴ Diano 1974b, p. 264, Annas 1998, p. 462, e d'Anna 2008, pp. 666-669, Mitsis 2014, pp. 63-66 e 79. *Contra* Bailey 1928, p. 494.

di nascosto persino sotto le cattive opinioni. I desideri e le volontà verso i beni apparenti si determinano, invece, per una perversione di un genuino impulso naturale, a cui gli esseri umani rinunciarebbero subito, se messi di fronte alla consapevolezza che l'oggetto che vogliono o desiderano non è davvero la cosa a cui segretamente aspirano.

Connesso a questo discorso è il tema della speranza. Infatti, il *GV* 33 riporta che non è sufficiente rimuovere il dolore dei bisogni, ma anche la fida speranza di conservare questa condizione. La pratica è importante perché, riferisce Plutarco (*Suav. viv.* 1089d5-8 = Epicuro, *Sul fine*, fr. 22.3 Arr².), essa dà a coloro sanno riflettere la somma e più sicura gioia (τὴν ἀκροτάτην χαρὰν καὶ βεβαιωτάτην ἔχειν τοῖς ἐπιλογίζεσθαι δυναμένοις). Ciò ha a sua volta la funzione di anticipare un godimento futuro, con un atto di ἐπιβολή τῆς διανοίας¹⁵⁵, provandolo nel presente (Diog. Oin., fr. 33, col. 8.1-6) e dando la forza per affrontare l'avvenire. Non è un caso che l'attività è consigliata soprattutto al giovane, che deve affrontare con impavidità le difficoltà che arriveranno (*Ad Men.* 127.6-7, *GV* 17). Si tratta comunque di una capacità che va appresa, perché l'umano comune è propenso ad anticipare i mali e a formulare irrealizzabili, che danno ansia e non gioia (Diog. Laert. X 137.5; Diogenian., fr. 4 = Eusebio, *Ev.* IV 3.8-9).

La conseguenza teologica maggiore che si può desumere da tale analisi è la seguente. Se gli dèi risultano estranei ai motori delle ricerche e delle fughe che animano gli umani, allora essi non avranno desideri e volontà, che subentrano quando la mente opina quale cosa produttrice di piacere sarà capace di soddisfare un bisogno. Essi saranno incapaci, dunque, tanto di articolare opinioni sbagliate che provocano desideri innaturali e/o superflui, quanto di averne di necessari e naturali¹⁵⁶. I primi li esporrebbero a dolori e

¹⁵⁵ Cfr. la particella ἐπί in ἐπιλογίζεσθαι, che in *Ad Her.* 133.3, *RS* XXII, *GV* 35 e 63 designa un *focus* su qualcosa. Un parallelo più esplicito si trova in Cicerone, *Tusc.* III 15.33 (= fr. 444 Us.): *tota mente contrectandas varias voluptates*. Strutturalmente, l'esperienza è identica alla rievocazione dei piaceri, solo che il *focus* è posto rigorosamente nel futuro e non, appunto, nel passato. Sull'argomento, cfr. Steckel 1960, pp. 115, 160 e 169, Boyancé 1969, p. 46, Diano 1974b, pp. 259-261, Fallot 1977, pp. 55-58 e 89, Purinton 1993, p. 301, Lembo 1996, pp. 113-115, Graver 2001, pp. 171-176, Warren 2001, pp. 171-178, Horn 2005, pp. 48-49.

¹⁵⁶ Aristotele nega invece solo le φαύλας ἐπιθυμίας (*Eth. Nic.* X 1178b16). Analogamente, Filodemo priva solo delle volontà e delle tendenze che comportano lotta (cfr. *De dis* III, col. 7.2-1, e *infra* [cap. 4, § 7]), ammesso almeno che il soggetto ignoto del passo sia dio.

tensioni, il che compromettere la loro indissolubilità. I secondi tradirebbero invece negli dèi la presenza di bisogni, che è impossibile: essi si trovano sin da subito e per natura nella condizione di piacere e quiete che gli esseri umani aspirano a raggiungere. Essi dunque né vogliono/desiderano il bene, né sperano di mantenerlo, perché lo hanno già e non lo possono perdere.

Questa conseguenza non ha solo l'effetto di ribadire l'autosufficienza divina, ma anche l'esito sconcertante di decretare che tutte quelle concezioni che sostengono la bontà di dio sono delle false presunzioni intorno agli dèi. Il bersaglio principale risulta qui il Platone del *Timeo* (29d7-30c1) che sembra abbandonare, per ragioni che non è possibile determinare in questa sede, l'atteggiamento di prudente ignoranza sulla natura degli dèi espressa in altri dialoghi e riconoscere che dio è buono, dunque non responsabile del male, da cui potrebbe seguire che ogni suo desiderio o volontà deve essere rivolto alla realizzazione del bene¹⁵⁷. Si potrebbe dire che il dio epicureo è al di là del bene e del male, che sono concetti vevoli per chi come l'essere umano è calato nella prassi, ma che non significano nulla per un essere di per sé beato, caratterizzato dalla metafisica impossibilità di operare *ad extra*¹⁵⁸. Paradossalmente, comunque, tale confutazione di Platone avviene in virtù di premesse che anche Platone stesso accettava, in particolare quella che prevede che gli dèi non aspirano alla sapienza, perché nessuno aspira a ciò che possiede (*Symp.* 200c3-204a7). Epicuro non fa altro che estremizzare il principio, sostenendo che la divinità è un vivente che non desidera niente perché ha già tutto quello che un vivente potrebbe desiderare.

Se le considerazioni sui tre motori hanno consentito di appurare che la divinità non “può” agire, queste sulla volontà e il desiderio permettono di dedurre che dio non “vuole” nemmeno farlo. In questa prospettiva, risulta lampante che dio e male risultino completamente irrelati tra loro, perché il primo né può né vuole eliminare il secondo dal mondo¹⁵⁹. Più correttamente,

¹⁵⁷ Seguo Diano 2007, pp. 112, 168 e 178. Ma sul tema, che riceve diverse letture, cfr. de Luise 2010, pp. 93-94, Ferrari 1998, pp. 405-413, Lanzi 2000, p. 122, Horn 2005, p. 169. Spinelli 2015, p. 12. Sulla bontà del dio platonico, vedi comunque pure *Theaet.* 176a5-8, *Resp.* II 379a5-c7 e X 617e2-5, *Leg.* X 902a4-e3. Mentre sulla critica epicurea al *Timeo* dalla prospettiva teologica, cfr. Spinelli 2015, p. 12, e *infra* [cap. 3, § 6].

¹⁵⁸ Cfr. anche Filodemo, *De dis* III, col. 7.18-21, e Amerio 1953, p. 53. Ma lo studioso circoscrive però questa impossibilità solo al mondo umano (p. 74).

¹⁵⁹ *Contra* in apparenza il tetralema del fr. 374 Us., su cui però vedi *infra* [cap. 3, § 6].

si dovrebbe concludere che tutto quanto detto finora argomenta che gli dèi non vogliono agire *perché* non possono farlo, pertanto risultano inattivi per una sorta di impotenza del volere.

§ 3.3. - La volontà o il desiderio diretto alla conquista o al mantenimento del piacere catastematico determina azioni, occupazioni e preoccupazioni (φροντίδες), o più in generale i moti diretti alla ricerca o alla fuga di una cosa¹⁶⁰. Ciò vale, pur sembrando contro-intuitivo, anche per le attività complesse, tra cui produrre un'opera d'arte e intraprendere una carriera politica, che segretamente ambiscono a placare il dolore, la paura o la solitudine. La formulazione più efficace di questa concezione si trova in Metrodoro, che afferma che è in vista del benessere della carne e della speranza di conservarlo che si realizza ogni bella, sapiente e mirabile azione dell'anima¹⁶¹.

Dato che si è già mostrato due volte che dio è incapace di agire, risulterebbe in apparenza superfluo ribadirlo una terza volta indagando le πράξεις, le πραγματεῖαι, i πράγματα e le φροντίδες che Epicuro nega agli dèi nei suoi testi (*Ad Her.* 77.1 e 81.1-4). In realtà, ritengo che sia produttivo compiere comunque questa analisi, giacché consente di fare due precisazioni importanti su cosa Epicuro intendesse con "inattività degli dèi". L'idea che difenderò è che egli non volesse esprimere una forma di estraneità dalle azioni esclusivamente moleste, bensì un'estraneità dalle azioni *simpliciter*. Per sostenerlo, sottolineerò che i vocaboli πράξις, πραγματεία, πᾶγμα, φροντίς affini non hanno nel linguaggio di Epicuro¹⁶² una connotazione necessariamente negativa, potendo anzi indicare anche pratiche positive.

La neutralità del primo termine e del verbo πράσσω da cui discende non è controversa, perché si coglie nell'uso stesso della lingua greca. Pertanto, mi limito qui a rinforzarla segnalando che Epicuro apporta delle precise aggiunte lessicali, quando vuole conferire ai due vocaboli una connotazione

¹⁶⁰ Cfr. πάντα πράττομεν (*Ad Men.* 122.9-10 e 128.3-4) e ἅπαντα πράττ[ομεν] del *Simposio* (fr. 21.5 Arr²). Utili poi Bollack 1975, p. 171, ed Held 2007, p. 160.

¹⁶¹ Vedi i testi raccolti nei fr. 6-7 Körte e Nussbaum 1998, p. 259. Cfr. pure il *PHerc.* 418, fr. 5, ll. 12-14, che Spinelli 1986, p. 33 con la n. 30, Tepedino Guerra 1992, e Dorandi 2015, p. 176, attribuiscono a Metrodoro. Sulla teleologia, cfr. Morel (2003, pp. 184-190; 2011, p. 159, n. 19).

¹⁶² Evito di richiamare, se non in pochi casi, le occorrenze di tali termini nei testi degli altri Epicurei. Il materiale è vastissimo e risulterebbe difficile esaminarlo tutto in questa sede.

peggiorativa. Si veda, a tal proposito, l'agire da matti di *Ad Pyth.* 113.9-10, l'agire che procura paura in *GV* 70, o l'azione inadatta e disgiunta dal fine, cioè deviata dal vero piacere da una cattiva opinione, richiamata nei libri XXVIII (fr. 13, col. 9.5-9 sup.) e incerto (fr. 35.12 Arr², ll. 1-3) del *Sulla natura*.

Il vocabolo *πραγματεία* può indicare tanto le dottrine o le indagini costruttive sulla natura che bisogna coltivare per vivere felici¹⁶³ e i tentativi di liberare un amico dalla prigionia (cfr. Filodemo, *PHerc.* 1418/310, col. 27.1-9), quanto gli studi dannosi di retorica (fr. 20.2 Arr²) e le occupazioni moleste connesse alla lotta contro la povertà (fr. 96 Arr²). È allora anch'esso di valore neutro, indicando sostanzialmente una qualunque attività positiva o negativa che comporta sforzo.

L'analisi di *πράγμα* che – stando alla *RS I* – la divinità né ha in sé né procura ad altri (οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλῳ παρέχει¹⁶⁴) risulta invece molto ardua, data la natura fortemente polisemica del termine, che può assumere il significato di “cosa” da scegliere/fuggire (cfr. Colote in Plutarco, *Adv. Col.* 1112d4-6), “circostanza” (Epicuro, *Ad Her.* 75.2), “occupazione” (Hermarch., fr. 48), o altro¹⁶⁵. In ogni caso, pare che qui si debba attribuire alla parola il significato di “fastidio”, anzitutto per un parallelo con la col. 19.523-533 del *De pietate* filodemeo. Questo testo parafrasa, infatti, il contenuto del libro XII del *Sulla natura* di Epicuro, dove gli atei sono intimati «not to trouble nor disturb us»¹⁶⁶. Va poi sottolineato che *πράγματα ἔχειν* e *πράγματα παρέχειν* sono espressioni stereotipate, che gli autori antichi usavano per indicare l'atto di procurare fastidi a sé o ad altri. Si vedano ad esempio Erodoto (I 155.1), Tucidide (VIII, §§ 4 e 6), Isocrate (*In Call.* 15, 39, 148, 163, 241), il sofista Antifonte (87 B 49 DK), Demostene (40.10, 43.20, 47.24, 50.44), Senofonte (*Mem.* I 3.14 e II 9.2; *Oec.* 13.7; *Hell.* II 4.27, IV 6.8, VI 5.40; *An.* I 1.11, IV 1.22 e 2.27; *Cyr.* I 3.4, IV 5.37 e 5.44, VI 1.12, VIII 2.21, 3.40, 6.4; *Ag.* 7.7), Platone (*Crit.* 44e2-6, *Phaed.* 62e6-7,

¹⁶³ Epicuro (*Ad Her.* 35.1-9 e 83.6; *De nat.*, libro I, fr. 23 Arr²; *De nat.*, libro XV, fr. 24 e Q); Filodemo (*PHerc.* 1005/862, coll. 2.14, 6.13, 15.9; *De piet.* col. 29.826.20-28). Cfr. poi Untersteiner 1980, pp. 41-43, e Capasso 1981, p. 394.

¹⁶⁴ Sulla fortuna della *RS I*, cfr. Baltus 2000, pp. 96-107. Cicerone traduce così (*De nat. deor.* I 30.85): *quod beatum et immortale est id nec habet nec exhibet cuiquam negotium*.

¹⁶⁵ Vedi Hadot 1980, Arrighetti 1983, p. 30, Armstrong 2008, p. 102

¹⁶⁶ Trad. di Obbink 1996b, p. 143, di [μ]ῆ πράγμα ἡμεῖν παρέχειν οὐδ' ἐνοχλεῖν.

Men. 90e4, *Crat.* 427d3-4, *Theaet.* 170e1-4, *Phaedr.* 254a5, *Resp.* I 347d8, VI 505a1, VII 531b2-3), Plutarco (*De aud.* 48a1-3; *Conv.* 157d11-15; *Aet.* 285f1; *Quest. conv.* VII 701e8-9; *Camillo* 40.1; *Silla* 6.9; *Otone* 18.4; *Alessandro* 59.18; *Demetrio* 52.3; *Antonio* 19.2).

D'altro canto, va anche detto che i fastidi indicati da πράγματα ἔχειν e πράγματα παρέχειν provengono da azioni od occupazioni, che non sempre sono descritte come negative. Tra i rari esempi, si potrebbero citare l'atto di affaccendarsi nello studio dei nomi e di condividere qualcosa con altri (Platone, *Crat.* 440e1 e *Resp.* II 370a2-4), o il controllare la città (Senofonte, *Mem.* I 6.13). Quello che Epicuro potrebbe allora dire nella *RS* I è che gli dèi non hanno azioni che provocano fastidi a sé o agli altri. Ciò non esclude dal novero solo le attività che comportano in sé lotte o difficoltà (*RS* XXI e *GV* 67; *De nat.*, libro XV, fr. 5). Estromette pure le azioni che dipendono dalla scelta calcolata di sottoporsi oggi a un fastidio per ricavare in futuro una condizione più sicura e piacevole, che è quella che, con efficacia, Diogene di Tarso chiama la capacità di ben soffrire¹⁶⁷. Si può dunque parlare di un valore neutro anche per i πράγματα, visto che questi possono scaturire sia da una condotta che procura lotte e difficoltà inutili, sia da una intelligente e lungimirante che si sottopone a un male per ottenere un bene.

Riguardo infine a φροντίς, si deve notare che esso costituisce un *hapax* in Epicuro. Il chiarimento del suo significato deve allora passare per l'esame delle due uniche occorrenze del verbo φροντίζω: il *GV* 66 e il libro XXVIII del *Sulla natura* (fr. 13 col. 6.1-13 sup.). La prima fonte attesta il lato produttivo della φροντίς. Si tratta della scelta di allestire un piano d'azione per sostenere l'amico caduto in disgrazia, opponendosi nello stesso tempo alla tendenza a lamentarsi con lui¹⁶⁸. Il passo del *Sulla natura* descrive, invece, il modo malsano di nutrire φροντίς: il preoccuparsi delle tesi poste dai Megarici. Il gesto è inutile, perché i loro discorsi vanno rifiutati *a priori*, in quanto mettono in dubbio la corrispondenza naturale di nome e cosa, che è indispensabile mantenere per continuare a vivere senza errore e turbamento¹⁶⁹.

¹⁶⁷ Cfr. *Ad Men.* 129.4-130.4 e Diog. Laert. X 137.9-11 con Cosenza-Laurenti 1993, pp. 255-256, Gigandet 2007, p. 92, Giovacchini 2007, pp. 77-78, Delattre 2009a, p. 80.

¹⁶⁸ Diano 1974b, p. 22.

¹⁶⁹ *Sulla polemica*, cfr. poi Spinelli 1986, pp. 33 e 40-41, e Dorandi 2015, pp. 171-174. Più in generale, vedi Epicuro, *De nat.*, libro XIV, col. 42, con Leone 1987, pp. 62-65.

Si potrebbe perciò definire la φροντίς come la proiezione nel futuro del compimento di certe azioni, che se sono poste in vista della felicità procurano benessere nel presente, altrimenti turbano e inquietano.

Ammettendo che questa breve incursione semantica sia corretta, si può concludere, da un lato, che i quattro vocaboli studiati denotano le generiche azioni/occupazioni/preoccupazioni pratiche. Dall'altro, si inferisce che i tre motori dell'azioni e le tendenze possono innescare tanto attività buone, quanto attività dannose. Da ciò si deduce che l'inattività degli dèi va considerata un'inattività totale, che esclude la prassi positiva e quella negativa.

Il risultato dell'analisi semantica permette, poi, di introdurre una seconda precisazione. L'inattività divina è diversa da quella che può raggiungere il saggio, perché questa è una forma di inattività cosciente, quella un'inattività incosciente. Torna qui utile il *GV* 11, che recita che per la maggior parte degli umani l'inattività è torpore, l'attività follia (Τῶν πλείστων ἀνθρώπων τὸ μὲν ἡσυχάζον νερκᾶ, τὸ δὲ κινούμενον λυττᾶ). Epicuro denuncia qui le azioni delle persone ordinarie, che quando si inseriscono nella prassi impaziscono e quando se ne ritraggono giungono a uno stato di ottundimento che li fa vivere come morti. Ciò non potrebbe essere detto se non esistesse una minoranza, quale potrebbe essere il gruppo dei saggi, che si dedica nel modo migliore alle azioni che sono in suo potere (cioè finalizzate alla felicità) e rinuncia a quelle che comportano una lotta inutile. Il *GV* 31 mostrerebbe, allora, che l'inattività umana è una forma di attività, perché si determina per la scelta di non agire¹⁷⁰. Inoltre, sottolineerebbe che Epicuro avesse diviso le attività in quattro specie: 1) la scelta di agire in modo sereno, 2) la scelta di agire in modo folle, 3) la scelta di non agire in modo sereno, 4) la scelta di non agire in modo folle. Gli esseri umani comuni praticano le attività 2 e 3, i saggi coltivano le attività 1 e 4, gli dèi non ne eseguono nessuna.

Il punto è allora che la divinità non decide di ritrarsi dall'attività: non vi è spinta ad entrarvi e ne è totalmente indifferente. La posizione estremizza così una tesi adombrata in Aristotele, secondo cui gli dèi non praticano azioni, perché farlo sarebbe per loro piccolo e indegno (*Eth. Nic.* X 1178b17-18: διεξιοῦσι δὲ πάντα φαίνοιτ' ἄν τὰ περὶ τὰς πράξεις μικρὰ καὶ ἀνάξια θεῶν).

¹⁷⁰ Per mostrare che l'attività serena è una forma di attività, cfr. Seneca, *De benef.* IV 13.1, che dichiara che la serenità dell'Epicureo deriva da "meditazioni delicate" (*tenerri-
sque cogitationibus*).

§ 3.4. - Nel momento in cui l'essere umano si cala nell'azione, diventa suscettibile all'ira e alla gratitudine, che la *RS I* pare considerare come consecutive ai πράγματα. Forse non a caso, il testo stesso riporta che chi ha (ἔχει) questi ultimi ha insieme (συν-έχεται) le due passioni. Ciò induce a pensare che ira e gratitudine siano provate da un soggetto che si cala nella prassi, potendone condizionare in meglio o in peggio il risultato. E anche loro hanno un valore eticamente neutro, divenendo buone o cattive solo a seconda di come vengono gestite, come mostrerò adesso con un loro esame ravvicinato.

Comincio dall'ira, a cui Filodemo ha riservato un lungo trattato. Questi accenna persino alla concezione esplicita di Epicuro, che non ha lasciato tracce nel suo *corpus* e distingueva, nell'opera Ἀναφωνήσεις, l'adirarsi e l'adirarsi con misura ([τό] θυμωθήσεσθαι καὶ [τὸ] μετρίως)¹⁷¹. Purtroppo, Filodemo non spiega come tale distinzione venisse posta, ma si può almeno presumere che essa partisse dalla definizione del significato ordinario del termine "ira", per cercare di mettere ordine alla discussione filosofica su tale passione e appurare come sfogarla in modo commisurato a natura. Del resto, l'avverbio μετρίως potrebbe avere questo significato tecnico, stando al parallelo col *GV 25* (μετρουμένη τῷ τῆς φύσεως). Il sostegno dell'ipotesi è il titolo dell'opera stessa di Epicuro. La parola ἀναφωνήσεις potrebbe designare, infatti, l'uso naturale e spontaneo delle espressioni del linguaggio umano, come confermano due occorrenze del verbo ἀναφωνέω¹⁷².

Per entrare nei dettagli della passione, bisogna però affidarsi al resoconto del *De ira* di Filodemo, che pur contaminato da influssi stoici è, grosso modo, affidabile¹⁷³. Il filosofo distingue nell'ira un precedente e un susseguente. L'uno coincide con l'affezione stessa, che è inevitabile alla natura umana (40.4-22) e dolorosa sia per l'anima (37.27-29) che per il corpo, a cui la passione causa tremori e fastidi¹⁷⁴. Si tratta dunque a tutti gli effetti di un desiderio¹⁷⁵, che persino l'individuo più saggio prova, quando sente di aver ricevuto un torto, e cerca di placare con la sua condotta.

¹⁷¹ Cfr. la col. 45.5-8 (= fr. 8 Arr²). A dire il vero, si parla dell'ira anche nel *GV 62*, ma la massima è forse inautentica (cfr. Arrighetti 1973, pp. 568-570).

¹⁷² Cfr. *Ad Her.* 72.4-5 e 76.5-6 con Sedley 1973, p. 59, e Indelli 1982, p. 87.

¹⁷³ Cfr. qui almeno Erler 1992, p. 190, e Vassallo 2013, p. 78.

¹⁷⁴ Cfr. il fr. 1.9, la col. 8.20-9.26 e Tsouna 2001, p. 165.

¹⁷⁵ Annas (1989, p. 161; 1996, pp. 306-308). Sull'idea che la passione sia in generale un desiderio, cfr. Fallot 1977, p. 20.

La concezione era già adombrata da Aristotele e seguaci, che definiscono l'ὄργη come ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας¹⁷⁶ e a cui Filodemo allude in modo esplicito nel fr. 1 del *De ira*. Il loro errore che li distingue dagli Epicurei sta nella specificazione “τιμωρίας”, che presume falsamente che il desiderio di rimozione del dolore per il torto subito porti necessariamente alla vendetta¹⁷⁷. Infatti, questo è solo uno dei tanti conseguenti possibili. L'individuo è libero di sfogare l'ira in base alla propria disposizione (διάθεσις, 37.29-38.43)¹⁷⁸, sicché potrà giudicare se rimediare al dolore in modo costruttivo per sé e per gli altri, o al contrario causando un disastro generalizzato. In quest'ultimo caso, l'ira è detta vuota (45.33-37), perché non dissipa la sofferenza, anzi ne produce di nuova con una sciocca opinione. Un esempio è lo sfogo dell'ira che opera la disposizione assolutamente malvagia dello stolto (38.42-42), il quale ritiene l'azione punitiva un bene (42.21-39) e, da un lato, accresce nel tempo il dolore in sé provvisorio e lieve (40.6-12), dall'altro rischia forse di attirarsi con la vendetta la ritorsione di altre persone, incorrendo così in una condizione altrettanto o più penosa di quella di partenza.

Se invece l'ira viene sfogata correttamente, essa è detta naturale (37.39-38.6), nel senso che libera questa passione in un modo che risulta piacevole, *i.e.* conforme a natura. Questo viene fatto soprattutto dal saggio che non solo sa rendere passeggero il male fisico e mentale che accompagna la inevitabile affezione (40.40-41), ma riesce addirittura a trasformarlo in un bene, osservando la natura posseduta dai fatti e applicando un solido calcolo relativo agli svantaggi della vendetta (37.32-39). Un esempio l'ha offerto Epicuro stesso (35.3-5), che si dice sfogò l'ira contro alcuni, forse dei discepoli indisciplinati (cfr. un parziale parallelo in Filodemo, *De lib. dic.* fr. 2), non con la vendetta, bensì dando loro l'immagine dell'iracondo (φαντασίαν ὀργίλου), che ha l'obiettivo pedagogico di mutare la condotta dei suoi interlocutori. Costoro cercherebbero, infatti, di rimediare all'offesa arrecata e di stringere con il maestro un rapporto nuovamente sereno¹⁷⁹. La passione d'ira così ben amministrata ha allora il quadruplo beneficio di depurare dal dolo-

¹⁷⁶ Cfr. *Rhet.* II 1378a31-32, su cui vedi Laurenti 1987, vol. 1, pp. 338-357.

¹⁷⁷ Indelli 1978, p. 133.

¹⁷⁸ Sul significato di διάθεσις, cfr. Grilli 1983, p. 104, e Spinelli 1995, p. 139.

¹⁷⁹ Cfr. per i dovuti dettagli soprattutto Tsouna 2003, pp. 245-246. Utili poi Annas 1998, p. 275, e Mondolfo 2012a, pp. 508-510. Per altre pratiche psicagogiche, vedi infine Schmid 1984, pp. 92-99, e Nussbaum 1998, pp. 130-134.

re, di rinsaldare l'autorità del maestro nella scuola, di rafforzare l'amicizia con il discepolo e di stimolare quest'ultimo a non compiere più azioni sconvenienti.

Un altro risvolto utile dell'ira da parte del saggio si può poi ricostruire tramite il *GV* 21, in cui è scritto che, tra le altre cose, si persuade la natura (*i.e.*, si frenano i suoi stimoli cattivi) respingendo adiratamente ($\pi\kappa\rho\tilde{\omega}\varsigma$ ¹⁸⁰) i desideri dannosi, probabilmente identificabili con quelli innaturali e superflui¹⁸¹. Tale pratica corrisponde alla dottrina dell'εὐκαταφρόνησις (*GV* 4; cfr. poi *Ad Her.* 80.5-7 ed Hermarch., fr. 23), che in estrema sintesi consiste nella capacità di ritorcere odio e disprezzo (*καταφρόνησις*), che possono volendo accompagnare il sentimento d'ira (Filodemo, *De ira* coll. 7.26-8.8, 41.39-42.2), contro le sofferenze del corpo e la paura della morte a cui la natura è esposta per debolezza, consentendo di superarle o almeno di sopportarle¹⁸². Si tratta, in altre parole, di un'attività psicologica che porta il saggio a rivelarsi superiore con il ragionamento ($\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\tilde{\omega}\ \pi\epsilon\rho\iota\gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$) alle due passioni (Diog. Laert. X 117.5-6), facendone addirittura un mezzo utile alla ricerca del piacere.

Avendo riconosciuto che l'ira non va considerata intrinsecamente negativa, sorge il sospetto che, parallelamente, la gratitudine non sia di per sé positiva, ma venga resa tale solo dal saggio che riesce a trasformarla in occasione di piacere. Sia Epicuro che Metrodoro (cfr. Diog. Laert. X 118.1-2, Seneca, *Ep. ad Luc.* II 81.11 = fr. 589 Us. e 54 Körte) dichiaravano, del resto, che solo il saggio nutre questa passione ($\mu\acute{\omicron}\nu\omicron\nu\ \chi\acute{\alpha}\rho\iota\nu\ \acute{\epsilon}\xi\epsilon\iota\nu\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \sigma\omicron\phi\acute{\omicron}\nu$ / *solum sapientem referre gratiam scire*), precisamente il saggio divenuto vecchio. È dopo tutto nella vecchiaia che la gratitudine è provata in maniera funzionale alla beatitudine (*GV* 17). Tutti gli altri agenti morali o non risultano in grado di nutrirla, oppure la rivolgono ad oggetti sbagliati e in modi inopportuni, scadendo così in tremende angosce. Tra questi, si annoverano gli stolti che provano gratitudine verso gli dèi e la attribuiscono loro di rimando, perché cercano di accaparrarsi il loro favore con eccessivo fervore

¹⁸⁰ L'avverbio ha qui una connotazione positiva, al contrario di quanto si rileva in Filodemo (cfr. Indelli 2004, pp. 106).

¹⁸¹ Concordo con Diano 1974b, pp. 21-22, sul fatto che il testo non vada mutato (Bailey 1926, p. 379, corregge $\pi\epsilon\acute{\iota}\sigma\omicron\mu\epsilon\nu$ con $\pi\epsilon\acute{\iota}\sigma\acute{\omicron}\mu\epsilon\theta\alpha$). Cfr. Bignone 1973, vol. 1, pp. 360-361.

¹⁸² Sull'uso costruttivo del disprezzo, cfr. Prost 2004, pp. 143-148, Tsouna 2007, p. 150.

attraverso donazioni e cadranno nella delusione, dopo aver constatato che le loro richieste non sono state esaudite¹⁸³. Occorre allora capire quali capacità dispieghi la gratitudine e se c'è un modo giusto o sbagliato di coltivarle.

Per procedere, bisogna anzitutto capire come nasce la gratitudine. Le fonti (*Ad Men.* 122.7; *GV* 55; fr. 73.14-15 Arr².) sono concordi nel legarla al ricordo dei beni passati. Tenendo a mente l'equazione ἀγαθόν-ἡδονή, questo può significare che la gratitudine nasca a seguito di un avvertimento di un piacere così intenso da lasciare traccia nella memoria.

Ma di quale godimento si tratta? L'*Epistola a Idomeneo* (fr. 52 Arr². = Diog. Laert. X 22.2-10) fa l'esempio della gioia dell'anima (κατὰ ψυχὴν χαῖρον) che si avverte al rammemorare i ragionamenti filosofici avuti con i discepoli. Epicuro la chiama altrove χαρά (vedi il *Sulle scelte e sulle fughe*, fr. 7 Arr².), tradotto da Lucrezio con *laetitia*, che è un movimento piacevole di duplice origine: da un moto della carne (fr. 433 Us. = Plutarco, *Suav. viv.* 1089e2-3), cioè un godimento sensibile (come un pasto, un profumo, ecc.), e da un moto della mente, per esempio una opinione o un'anticipazione¹⁸⁴. Riprendendo dunque il contenuto della *Epistola a Idomeo*, si può supporre che il piacere connesso alla gratitudine è un piacere carnale che è stato in un qualche modo rielaborato dalla ragione¹⁸⁵, ossia con un atto di ἐπιβολή τῆς διανοίας (vedi Filodemo, *De dis* III, col. 2.26) che ha permesso che un piacere transitorio divenisse un bene irrevocabile (cfr. il *GV* 17 e Cicerone, *Tusc.* V 34.95 = 439 Us.). Un esempio è il piacere della conversazione, che coinvolge sia la carne, perché la voce "titilla" le orecchie¹⁸⁶, sia la mente, che lo trasforma in un ricordo che il sapiente non perde fino alla morte.

La gratitudine assomiglia quindi all'ira, perché anch'essa nasce da un πάθος inevitabile e irrazionale (*i.e.*, il piacere carnale), su cui interviene un giudizio della mente. La somiglianza si estende però fino alla capacità di beneficiare il sé e l'altro.

¹⁸³ Cfr. Obbink 1992a, p. 186, e Verde 2010b, p. 222. Si aggiunga la col. 3 del *POxy* 215, che dichiara che aspettarsi dagli dèi una ricompensa e cercare i segni della loro grazia (τὰ σημεῖα τῆς χάριτος) procura danni agli umani. Il saggio si distingue, peraltro, per nutrire una gratitudine molto moderata (cfr. *infra* [cap. 5, § 7]).

¹⁸⁴ Cfr. Konstan (2007b, pp. 38-40; 2012, p. 16) su *Ad Her.* 66.8-9 e Lucret. 3.136-160.

¹⁸⁵ Verde 2013d, p. 170. Santoro 2000a, p. 135, aggiunge che questo mostra che «la memoria è possesso comune di anima e corpo», come già in Aristotele (*De sens.* 436a7-9)

¹⁸⁶ *Infra* [cap. 3, § 5].

Nella sfera privata, la gratitudine dà il potere terapeutico (*GV* 55; Cicerone, *De fin.* I 12.40-41) di rievocare *fisicamente e realmente* il piacere trascorso, provando una gioia che vince un male che precluderebbe la beatitudine. È ancora il caso dell’*Epistola a Idomeneo*, perché Epicuro dice di sentire un χαῖρον che si oppone ai dolori presenti dovuti al cancro alla prostata e che compromettono l’ἀπονία, ricordando i ragionamenti filosofici passati. Più in generale, è una capacità che permette al sapiente di essere felice anche tra i tormenti¹⁸⁷.

Seppure i testi non lo esplicitino, una tale capacità rievocativa – che è pure, presumibilmente, il risvolto etico del processo cognitivo che consente alla memoria di rifarsi alla prenozione acquisita in passato per rimediare a un errore presente¹⁸⁸ – può essere esercitata sia bene che male. Si tratta dunque di un’attività neutra, che è resa produttiva o penosa dalla libera attività dell’agente morale. È abbastanza intuitivo pensare, infatti, che la massa degli umani è più propensa a rievocare i mali (così sembra adombrare Diog. Laert. X 137.4), o almeno a ricordare con dolore e nostalgia i beni a cui sono grati, forse anche reinterprestandoli in chiave pessimistica. Si pensi a tal proposito al ricordo della nascita, che per Epicuro è un evento di cui è grato verso i genitori (Diog. Laert. X 18.1) e può dunque rievocare con piacere¹⁸⁹, mentre per altri è un evento terribile, tanto che alcuni dicono che bello non è esser nati, ma nati lasciare la vita al più presto (*Ad Men.* 126.8-10). Questo significa che per praticare un processo rievocativo piacevole bisogna soddisfare almeno due requisiti. Uno è di carattere operativo e prevede che chi ricorda selezioni nella memoria quei ricordi più adatti ad affrontare il dolore presente / dimentichi i mali in cui è incorso¹⁹⁰. Un altro è di carattere costitutivo e consiste nel ricordare l’evento trascorso con nitidezza. Plutarco testimonia (*Adv. Col.* 473c2-3 = fr. 579 Us.), del resto, che proprio del sapiente è ricordare chiaramente (τῶ μνημονεύειν ἐναργῶς). Rievocare nella me-

¹⁸⁷ Diog. Laert. X 118.1-2. Sul tema, cfr. Bailey 1926, p. 417, Ardizzoni 1942, pp. 88-93, Diano 1974b, p. 63, Manolidis 1987, pp. 121-122, Salem 1994, p. 51, Graver 2001, p. 174, Striker 2001, p. 180, Prost 2004, p. 148, Giovacchini 2007, p. 79, Held 2007, p. 80, Heßler 2014, pp. 157-159, Spinelli 2014, pp. 2-4.

¹⁸⁸ Cfr. *supra* [cap. 2, § 1].

¹⁸⁹ Ne segue che è un bene, almeno sotto l’aspetto morale. Sotto quello metafisico è, infatti, un indifferente (*Ad Men.* 126.2-3, Warren 2004, p. 210, Sedley 2011a, pp. 157-158).

¹⁹⁰ Cfr. Cicerone, *De fin.* I 17.57 e la «selective attention» di Wolfsdorf 2013, p. 181.

moria è allora un atto difficile, che solo individui mentalmente sviluppati rendono produttivo.

Una conseguenza della gratitudine così esercitata è il preservare nel vecchio una sorta di giovinezza¹⁹¹, che è l'esatto speculare dell'attività morale del giovane, che invece deve in un certo senso acquisire l'avvedutezza dell'anziano o farsi *παλαιός*, affrontando le paure e praticando la speranza (*Ad Men.* 122.8-9)¹⁹². Da ciò si deduce che il saggio ha le qualità migliori di tutte le età dell'essere umano, perché sa all'occorrenza ben sperare o ben ricordare ed è così, un vecchio ringiovanito o un giovane maturo.

In ambito interpersonale, invece, la gratitudine consente di praticare il favore, che di nuovo può essere coltivato bene o male. Si munifica male laddove si sceglie un destinatario che non ripagherà i favori e non offrirà aiuto al momento del bisogno, o nei casi in cui si dona solo per interesse, che forse comporta dolore (poiché lo si esercita contro voglia). Entrambe le attitudini sono condannate nel *GV* 39. Si munifica bene, di contro, quando la gratitudine si rivolge alla persona che all'occorrenza ricambierà il favore e se l'atto evergetico risulta piacevole (fr. 544 Us. = Plutarco, *Max. Princ.* 778c6-9), quindi rafforza l'amicizia che, come si è visto, alimenta sia il senso di sicurezza futura, sia il piacere nel presente¹⁹³. Un gesto così complesso può essere compiuto, di nuovo, solo da un saggio, che è a tal punto autosufficiente da saper donare ad altri persino nella necessità estrema (*GV* 44).

La conclusione dei ragionamenti finora condotti è che ira e gratitudine possono tanto dispiegare una condotta che non rimedia ai mali o addirittura fanno cadere in altri peggiori, quanto una che agevola la conquista dello stato di assenza di dolore / paura e l'amicizia. Ciò ribadisce che gli dèi non possono agire né verso l'uno né verso l'altro senso, mancando completamente delle due passioni.

La rimozione dell'ira priva, infatti, la divinità di essere al tempo stesso principio di bene e di male per gli umani (*Ad Men.* 124.2-3). Un dio che non si adira non ha, infatti, né la possibilità di danneggiare i mortali che gli han-

¹⁹¹ Vedi il *νεάζειν* di *Ad Men.* 122.6-7, DeWitt 1937, p. 327, Salem 1994, pp. 51-52.

¹⁹² L'idea che il giovane conquista gradualmente la saggezza è sottolineato in modo esplicito anche in Filodemo, *De mort.* IV, coll. 18.9-14 e 19.1-6.

¹⁹³ Vedi *supra* [cap. 2, § 3.1]. Per approfondire queste tematiche, cfr. poi due trattati di Filodemo (*De grat.* e *De elect.*, coll. 10.8-12 e 17.10-19), Tepedino Guerra 1977, pp. 93 e 107, Fallot 1977, p. 40, Indelli-Tsouana 1995, pp. 157-158

no fatto torto¹⁹⁴, né di aiutarli, rovesciando la passione in senso costruttivo ed educativo. Mentre la negazione della gratitudine impedisce al dio di donare qualcosa agli esseri umani e di renderseli amici¹⁹⁵, nonché di essere corrotti da loro e di contraccambiarli, che è quello che dice il mito (*Ad Men.* 134.3-4) ma non la verità scientifica. Una divinità che provasse questo sentimento lo farebbe, dopo tutto, per un bisogno di sicurezza, oppure diverrebbe preda di ansie e della paura di beneficiare la persona sbagliata, che sono entrambe contrarie alla beatitudine congiunta a indissolubilità. Il punto permette così di rispondere a Lattanzio (*De ira dei*, IV 1 = fr. 365 Us.) che, partendo dalla premessa che un essere che prova gratitudine avverte anche ira, sostiene che Epicuro avrebbe liberato contro voglia il dio dalla prima e dalla relativa capacità di beneficiare, vale a dire solo per poter rimuovere la seconda e, insieme ad essa, la propensione a vendicarsi e nuocere. L'autore non si rende conto che Epicuro toglie le due passioni per rimuovere l'una e l'altra tendenza, entrambe incompatibili con la natura divina¹⁹⁶.

La mancanza di gratitudine potrebbe tuttavia avere un impatto più esteso. Tenendo a mente che il dio manca della carne, necessaria per il processo di formazione del grato ricordo del piacere passato, l'assenza della passione comporta forse l'impossibilità di rinvangare con gioia nella memoria un evento piacevole¹⁹⁷. Una tale pratica sarebbe inutile, del resto. Essendo per natura immune dal dolore e al sicuro da pericoli, non ha bisogno di curare con la gioia una malattia o di affrontare un momento difficile della sua esistenza. Anzi, essa sarebbe persino pericolosa per la sua incolumità. Lucrezio è difatti convinto che, se dio ha nozione di qualcosa, deve averlo conseguito come ogni altro vivente da fuori, ossia per un afflusso di simulacri emanati dall'oggetto esterno¹⁹⁸. Ma questa possibilità deve essere respinta, perché compromette l'*ἀφθαρσία*. La nascita di una nozione ad opera degli εἶδωλα implica un'alterazione della mente, quindi più in generale la capacità di cor-

¹⁹⁴ Rapp 2010, p. XXI.

¹⁹⁵ Approfondisco l'argomento *infra* [cap. 5, § 4].

¹⁹⁶ E ciò appare ancora più sorprendente, non appena si riscontra che lo stesso Lattanzio considerava l'ira una passione capace di apportare il bene su di sé e sugli altri (*De ira dei* 16.5, 17.8), al punto da attribuirgliela anche alla divinità.

¹⁹⁷ *Contra* Arrighetti 1955a, p. 339, che però afferma il contrario affidandosi al fr. 79 del libro III del *De dis* di Filodemo (su cui vedi *infra* [cap. 4, § 7]).

¹⁹⁸ Cfr. 5.181-183 con Bloch 1993, p. 95, e Sedley 2011a, p. 152-153.

rompersi. Mantenendo la debita cautela, ci si potrebbe spingere ancora oltre e presumere che tutte queste cose insieme fanno sì che dio non abbia memoria di nulla. Se a questo poi si aggiunge che dio non spera e trascorre l'eternità a percepire il proprio benessere¹⁹⁹, ne segue che egli non si focalizza né sul passato né sul futuro, ma solo su un eterno presente.

In sostanza, l'assenza delle due passioni costituisce un'ulteriore spia che gli dèi sono beati per natura. A loro non compete nessuna forma di lavoro spirituale, progettualità intellettuale e attività pratica, che comportano una continua serie di cambiamenti che appaiono dolci e vitali soltanto a chi – compreso il saggio umano – non può emanciparsi del tutto dalla debolezza.

§ 3.5. - L'antropologia che è stata finora delineata prevede, in sintesi, che ogni umano agisce perché vuole o desidera rimediare ad alcune mancanze, che una volta colmate danno piacere e quiete, nonché mantenere questa condizione il più a lungo possibile. Questa tendenza fondamentale è la causa di tutte le azioni, che risultano o corrette e produttive, se colmano i bisogni e conservano il bene raggiunto, oppure scorrette e inutili, se raggiungono il risultato contrario. Durante l'attuazione dell'una o dell'altra condotta, l'essere umano poi prova alcune passioni, soprattutto l'ira e la gratitudine, che sono anch'esse di valore neutro, perché è l'agente morale che fa sì che esse contribuiscano od ostacolino il raggiungimento del piacere. Inoltre, entro questa antropologia e la corrispettiva teoria dell'azione, anche la rinuncia alle occupazioni va considerata un'occupazione, perché consiste nell'attività di sottrarsi ad attività che danneggiano chi le pratica e allontanano dal bene.

A partire da tale antropologia, si può cogliere che cosa è la divinità. Nel momento in cui le vengono private quelle caratteristiche umane che non le possono competere e comportano il minimo dolore o cambiamento, si arguisce che essa è un vivente beato, antropomorfo, indissolubile in quanto per natura priva di bisogni, tendenze, occupazioni, emozioni. Perciò, il suo distacco dalle vicende umane non va inteso nel senso che essa decide di non rivolgere loro attenzione, considerandole effimere o di poco conto. La conclusione corretta è che la divinità non può né vuole interessarsene o disinteressarsene, perché non ha alcun interesse da assecondare o reprimere.

¹⁹⁹ Vedi *infra* [cap. 4, § 3].

Se si volesse sintetizzare tutto in una formula, si potrebbe dire che l'essere umano è pura possibilità, mentre la divinità è totale impotenza. Il primo può diventare qualsiasi cosa e cercare mezzi sempre più raffinati per ottenere piacere, mentre la seconda è costretta dalla sua natura all'inattività radicale, perché ogni mutamento accidentale o volontario comporterebbe uno scadimento dalla beatitudine e la compromissione della sua indissolubilità. Potremmo così concludere che la divinità epicurea è perfetta perché è la suprema negazione di tutto ciò che in sé comporta una trasformazione verso il peggio e una tensione a un bene che ancora non si possiede.

§ 4. L'influenza passiva degli dèi e la virtù della sapienza

La ricostruzione proposta della teologia di Epicuro può però essere messa in discussione da quattro testi, che sembrano conferire agli dèi volontà, azioni, capacità cognitive sviluppate e, addirittura, virtù. Eccoli di seguito:

Nel complesso, oltre a tutte queste cose, bisogna pensare ciò, ovvero che il principale turbamento sorge per le anime degli umani nell'opinare che queste realtà < siano > beate e incorruttibili e possiedano volontà e insieme ad esse azioni e causalità a loro contrarie... (ὕπεναντίας ἔχειν τοῦτοις βουλήσεις ἅμα καὶ πράξεις καὶ αἰτίας) (*Ad Her.* 81.1-4; trad. di Verde 2010b, p. 63, leggermente modificata)

Da ciò (ἐνθεν) i più grandi danni [...] ai malvagi e i vantaggi si ritraggono dagli dèi. Coloro infatti che sono dediti di continuo alle loro proprie virtù accolgono i loro simili, tutto ciò che non è tale considerandolo come estraneo (ταῖς γὰρ ἰδίαις οικειούμενοι διὰ παντὸς ἀρεταῖς τοὺς ὁμοίους ἀποδέχονται, πᾶν τὸ μὴ τοιοῦτον ὡς ἀλλότριον νομίζοντες) (*Ad Men.* 124.2-5)²⁰⁰

E riguardo alla fortuna non la stima né una divinità come fa la moltitudine – poiché il dio niente fa disordinatamente (οὐθὲν γὰρ ἀτάκτως θεῶν πράττεται) – né un principio causale privo di qualsiasi fondamento di realtà, e non crede che essa dia agli umani beni e mali che determinano vita felice, ma solo che i principi di grandi beni e grandi mali da essa provengano (*Ad Men.* 134.4-9; trad. di Arrighetti 1973, p. 116, leggermente modificata)

...e di sciogliere ciò che che è estraneo e di mettere ordine con tutta la forza traboccante, né dice [Epicuro] nel *Sugli dèi* qualcosa che confligge con il fare queste cose

²⁰⁰ Trad. di Arrighetti 1973, p. 108, con qualche modifica, dovuta all'uso del testo manoscritto di Dorandi (2010, pp. 287-289; 2013, pp. 805-806). Lo studioso pone tra *crucis* la parola αἴτια. Per una discussione su questo problema filologico, cfr. poi Arrighetti 1973, pp. 538-539, Angeli 1988a, pp. 313-314, ma soprattutto Heßler 2008, pp. 16-24 e 53-59, che segnala che la ricostruzione di *Ad Men.* 124.2-3 ammette almeno 19 varianti. Questa abbondanza di possibilità è ciò che mi ha indotto a seguire il manoscritto così com'è.

(ταῦτα πράτ[τειν]). Chiama poi vita perfetta nel *Sulla santità* quella più piacevole e beata, e ci istruisce di salvaguardarci d tutto ciò che è impuro, osservando con attenzione nella mente le belle disposizioni ([νοήσ]εως συ[νορω]μένης τὰ[ς καλὰς] διαθέσεις), al fine di appropriarci di tutto ciò che ci conduce alla beatitudine e di avere tutto in buon ordine (Filodemo, *De piet.*, coll. 44.1256-45.1277; trad. mia, che segue da vicino quella di Obbink 1996b, pp. 193-195, modificandola)

Comincio dall'ambiguo passo *Ad Her.* 81.1-4, che può essere letto in due modi. Nel paragrafo precedente, ho pensato che esso riporti che gli dèi non hanno volontà, azioni, cause, che sono cose contrarie a queste (τούτοις), *i.e.* alle realtà indissolubili e beate, *nel loro complesso*²⁰¹. Altrettanto legittimo è, però, intenderlo in modo più ristretto. Giancotti ha sottilmente insinuato il dubbio che Epicuro potrebbe dire che gli dèi non hanno alcune volontà, azioni, cause, vale a dire solo *quelle* volontà, azioni, cause che contraddicono la beatitudine e l'indissolubilità²⁰². Di tale tenore è la negazione alle presunte divinità astrali della βούλησις a muoversi (*Ad Her.* 77.3-5), che è assurda perché compromette sia la μακαριότης, visto che non può essere beato un ente che si muove senza sosta in circolo (Cicerone, *De nat. deor.* I 13.33, 34.96), sia l'ἀφθαρσία, perché si vede che spostandosi gli astri muoiono e risorgono di continuo²⁰³. Se lo studioso ha ragione, Epicuro attribuirebbe allora prassi e tendenze alla divinità, come in effetti sembra anche attestato dalla frase οὐθὲν γὰρ ἀτάκτως θεῶν πράττεται di *Ad Men.* 134.4-9.

La sottile ipotesi di Giancotti su *Ad Her.* 81.1-4 è, comunque, un'ipotesi, pertanto si può preservare l'interpretazione esposta nel § 3 semplicemente affermando che è legittima anche quella contraria. Un altro modo per ridimensionare il contrasto è poi il supporre che, laddove Epicuro parla di volontà, azioni, cause degli dèi, come in *Ad Men.* 134.4-9, lo faccia in senso molto figurato²⁰⁴. È vero che un simile tentativo sembrerebbe compromesso dall'assunto di Epicuro che bisogna filosofare rispettando il significato delle

²⁰¹ Cfr. *supra* [cap. 2, § 3.2]. Lo stesso pensa Verde 2010b, p. 226.

²⁰² Giancotti 1989, pp. 126 e 147-149. Pensa qualcosa di simile Kleve 1978, p. 76.

²⁰³ Cfr. i testi dei firr. 346-346b Us., de Lacy 1948, p. 14, Arrighetti 1958, pp. 94-95, Far-
rington 1967, pp. 77-78, 87-90, 95-97, 101-103, Bignone 1973, vol. 2, pp. 51-52, Reiche
1971, pp. 315-316, Arrighetti 1973, p. 522, Festugière (1987, pp. 83-105; 1990, pp. 175 e
250-252, Mansfeld 1992, p. 325, Berti 2010, p. 151, Verde 2010b, pp. 222. Gli astri vanno
percì considerati inanimati (cfr. Plutarco, *Adv. Col.* 1123a4-5).

²⁰⁴ Arrighetti 1973, p. 539; Spinelli 1986, p. 39. Johansen 2008, pp. 84-85, sottolinea che
la pratica è anche in Platone.

parole (*Ad Her.* 37.6-38.4), ma sembra che egli vi deroghi eccezionalmente proprio quando parla degli dèi.

Mi limito a dare due esempi²⁰⁵. Uno è costituito dalle lettere in cui Epicuro afferma che una guerra sarà meno terribile o si potrà tenere una vita pura con un altro, se gli dèi sono propizi (θεῶν εἴλεων ὄντων), entrambe citate da Filodemo (*De piet.* col. 33.929-937). A meno di non sostenere che si tratti di un'esclamazione apotropaica²⁰⁶, o che il filosofo le accoglieva solo per seguire l'uso comune (una possibile conferma in tal senso è Filodemo, *De piet.* col. 29.828-835), si può pensare che egli intenda la propiziazione dell'aiuto divino come un'allusione all'efficacia del paradigma di perfezione rappresentato dalla divinità. Il filosofo potrebbe in altri termini dire che chi si assimilerà a dio saprà raggiungere benessere e felicità anche durante la guerra o un rapporto interpersonale travagliato, perché guardandolo si ricorderà sempre che anche in queste circostanze si è in grado di ottenere il bene facilmente accessibile del piacere. La supposizione è giustificata da Filodemo, che dice la divinità propizia (ἴλεων) proprio in quanto ente più meritevole di essere emulato (ἀξιοζηλω<τότα>τον, *De piet.* col. 45.1277-1292)²⁰⁷. Un altro esempio è il *GV* 33. La massima riporta che l'essere umano che non soffre fame, sete, freddo e ha la fondata speranza di esserne in futuro afflitto «gareggia» con lo stesso Zeus non tramite una lotta in senso proprio, bensì attraverso una in senso traslato, che designa di nuovo, a mio avviso, l'impegno ad assimilarsi alla beatitudine divina. Si tratta dell'unico punto in cui il verbo μάχομαι assume il significato diverso da quello ordinario di "opporsi" ai fenomeni, alle sensazioni, al carattere²⁰⁸.

Passando invece a *Ad Men.* 124.2-5 e al frammento del *Sugli dèi*, il discorso si fa più oscuro e incerto. L'unico elemento incontestabile è che i due testi parlano di qualcuno che sa mettere ordine alla vita accogliendo ciò che è proprio (οἰκεῖος) e allontanando ciò che è estraneo (ἀλλότριος). E costui sembrerebbe essere un individuo che lo fa agendo (cfr. ταῦτα πράτ[τειν]), usando una o più virtù e giudicando ciò che è da scegliere o fuggire. Il verbo

²⁰⁵ Uno che richiamerò oltre è l'amicizia in senso figurato tra dèi e saggi (*infra* [cap. 5, §§ 4 e 7]).

²⁰⁶ Obbink 1996b, p. 446.

²⁰⁷ Cfr. Obbink 1996b, pp. 502-503.

²⁰⁸ Cfr. *Ad Pyth.* 90.5, 96.2, 98.10, *RS XXIII*, *De nat.*, libro XXV (Laursen 1997, pp. 18-19, 22, 35 e 37), *De nat.*, libro incerto, fr. 38.2 Arr², *infra* [cap. 5, § 7].

voμίζω che chiude la lettera (voμίζοντες) designa solitamente, infatti, l'atto di stimare qualcosa come degno di scelta, per esempio i dolori che portano piaceri maggiori e l'autarchia (vedi il voμίζομεν di *Ad Men.* 129.7 e 130.5). Anche il termine ἀποδέχονται della lettera potrebbe descrivere qualcosa del genere, visto che Epicuro lo impiega nell'*Epistola a Pitocle* per descrivere l'accogliere la richiesta di Pitocle di scrivere un'epitome di meteorologia e l'assumere gli indizi utili allo studio dei cieli (84.8 e 97.11), vale a dire esprimere un'azione concreta²⁰⁹. Se poi si tiene a mente che, per Epicuro, la virtù è inseparabile dal piacere²¹⁰, si può presumere che una simile condotta è specificamente diretta ad allontanare il dolore e a conseguire godimento.

Presi in se stessi, però, i due testi non bastano ad attribuire questa condotta agli dèi. Da un lato, il passo *Ad Men.* 124.2-5 è un *locus desperatissimus*, il cui soggetto non è identificabile con sicurezza. Gli interpreti hanno fatto diverse proposte, arrivando a supporre che esso potrebbe consistere, oltre che negli dèi, anche nei buoni, nei malvagi, nella folla, nei saggi, o in un gruppo che include i saggi e gli dèi²¹¹. Ma in assenza di una testimonianza o ricostruzione decisiva, è opportuno sospendere il giudizio e sottolineare che ogni identificazione è fortemente congetturale, pertanto che la condotta descritta nella lettera potrebbe non essere quella divina. D'altro canto, anche il frammento del *Sugli dèi* tace sul soggetto che mette ordine e respinge ciò che è estraneo. E sebbene il riferimento alla forza traboccante potrebbe costituire una precisa allusione agli dèi²¹², di nuovo la sospensione del giudizio è d'obbligo, poiché si potrebbe ad esempio pensare anche al saggio che si assimila al divino. Non a caso, Filodemo richiama, poco dopo (*De piet.* 45.1277-1305), altre citazioni di scritti epicurei che descrivono il giusto modo di concepire e ammirare la divinità, non la divinità stessa.

Infine, il frammento del *Sulla santità* richiama le «belle disposizioni», ovvero allude alle azioni libere e autonome che derivano da una διάθεσις a-

²⁰⁹ Cfr. poi Manuwald 1972, p. 128. Filodemo usa il verbo ἀποδέχομαι per indicare l'atto di accettare o accogliere la morte (*Memorie epicuree*, col. 31.1-5).

²¹⁰ *Ad Men.* 132.7-12, Diog. Laert. X 138.1-6, *RS V*, Diog. Oin. (fr. 32-34, NF 128). Per approfondire, Festugière 1960, p. 11, e Alberti 1994, pp. 203-204, Annas 1998, pp. 466-467, de Luise 2004, pp. 37-38, Maso 2008, pp. 227-240, Morel 2009, pp. 203-204, Wolfsdorf 2013, p. 175, Warren 2014.

²¹¹ Vedi lo *status quaestionis* di Heßler 2008, pp. 25-48, ed Heßler 2014, pp. 191-192.

²¹² Cfr. *supra* [cap. 2, § 3.1].

tomica ben regolata, che Demetrio Lacone attribuirà in seguito agli dèi²¹³. Anche in questo caso, però, l'attribuzione non è poi così sicura. Il testo non nomina esplicitamente gli dèi, ma solo la vita dolce e beata, che potrebbe anche essere quella raggiunta dagli esseri umani saggi²¹⁴. Potremmo così supporre che le disposizioni di cui qui si parla sono quelle che gli Epicurei devono porsi come fine per vivere nel piacere, che comprende il giusto atteggiamento da assumere verso gli dèi. Lo confermerebbe indirettamente il titolo stesso *Sulla santità*. Tale opera descriveva sì la natura divina, ma anche il culto che bisogna tributarle²¹⁵, sicché appunto le καλὰ διαθέσεις potrebbero riferirsi alla retta disposizione culturale.

L'idea che gli dèi abbiano virtù trova tuttavia riscontro in due testi che finalizzano appunto questa alla vita beata e, dunque, piacevole: il *De dis* di Filodemo (III, fr. 74-82) e il discorso dell'epicureo Velleio in Cicerone (*De nat. deor.* I 19.51: *sapientia et virtute gaudet*). L'ipotesi che l'*Epistola a Meneceo*, il *Sugli dèi* e il *Sulla santità* descrivano la condotta divina non può allora essere nemmeno accantonata del tutto. Tuttavia, va pure notato che il resoconto filodemeo potrebbe non esprimere più il pensiero del maestro²¹⁶, così come che Cotta sottolinea che Velleio ha in mente una virtù che risiede in un dio che non agisce, di cui lo scettico indica l'intima contraddittorietà. La virtù è infatti attiva, per cui non può convivere con ciò che è in sé inattivo; e se non ha virtù, non è beato²¹⁷. Una simile critica non avrebbe avuto motivo di porsi se Epicuro avesse attribuito agli dèi, come Filodemo, ἀρεταί legate alla prassi.

In ogni caso, la tesi di Velleio che una virtù può risiedere in una divinità inattiva va necessariamente spiegata. Se supponiamo che *Ad Her.* 81.1-4 e *Ad Men.* 134.4-9 non riportano che gli dèi hanno volontà, azioni, cause, e se è vero che *Ad Men.* 124.2-5 come i frammenti del *Sugli dèi* e del *Sulla santi-*

²¹³ *Infra* [cap. 4, § 2]. Pensano ciò anche Festugière 1987, p. 76, e Obbink 1996b, p. 500.

²¹⁴ Sulla disposizione del sapiente che dota della beatitudine, cfr. *supra* [cap. 2, § 2].

²¹⁵ Vedi *infra* [cap. 5, § 4].

²¹⁶ *Infra* [cap. 4, § 7]. Si affidano al resoconto del *De dis* nella ricostruzione della teologia di Epicuro: Amerio 1953, pp. 69-70, Kleve 1963a, p. 38, Bignone 1973, vol. 2, p. 52, Lemke 1973, p. 39, Arrighetti 1973, pp. 538-540, Acosta 1981, p. 35, Gigandet 1998, p. 189, Koch 2005, p. 112, Essler 2011c, p. 167. Forse anche Isnardi Parente 1983, pp. 46-47.

²¹⁷ Cicerone, *De nat. deor.* I 40.110: *Videamus nunc de beato. Sine virtute certe nullo modo; virtus autem actiuosa; et deus vester nihil agens; expers virtutis igitur; ita ne beatus quidem*. La sottolineatura è mia. Cfr. qui Dyck 2003, p. 192.

tà non descrivono una condotta divina, la soluzione potrebbe semplicemente consistere nel dire che Epicuro intende l'ἀρετή divina non come una forma di prestazione ottimale, legata alla prassi etica, ma solo una sorta di eccellenza naturale²¹⁸. Il significato ricorre del resto nella tradizione filosofica precedente (Platone *Gorg.* 479b3-4 e 504e9, *Tim.* 24e1; Aristotele, *Metaph.* IV 1021b20-23) e Diogene di Enoanda sembra attribuirle all'uccello, chiamando "virtù" quel qualcosa di congiunto alla sua natura che gli permette di volare (fr. 32, col. 4.4-14). Ciò significa che, quando Epicuro parla di ἀρετή, stia forse solo alludendo alla dotazione naturale che rende beato un dio, cioè al corpo senza dolore e all'anima non intaccata da turbamenti.

Se però la lettura di Giancotti di *Ad Her.* 81.1-4 è giusta, se *Ad Men.* 134.4-9 allude a un'azione non disordinata di dio, e se *Ad Men.* 124.2-5 come il frammento del *Sugli dèi* descrivono una condotta divina, la soluzione proposta risulta parziale. Si rivela infatti tale perché: 1) non spiega in che senso dio non operi disordinatamente (ἀτάκτως), 2) non esplicita che cosa il dio accoglie come proprio / respinge come estraneo, 3) non chiarisce perché una tale condizione dovrebbe essere inseparabile dal piacere.

Il problema 1 è risolvibile a partire dalle massime che seguono²¹⁹:

Non è possibile che chi incute timore agli altri ne sia egli stesso privo²²⁰ (fr. 537 Us. e fr. 249 Arr²; trad. di Ramelli in Usener 2007, p. 691)

L'essere umano sereno procura serenità a sé e agli altri (Ο ἀτάραχος ἑαυτῷ καὶ ἑτέρω ἀόχλητος) (*GV* 79; trad. di Arrighetti 1973, p. 156, leggermente modificata).

Trasposte in una formula logica astratta, le due sentenze esprimono quello che potrebbe essere chiamato il principio del "provoco ciò che sono". Ogni ente affetto da *x* provoca *x* a un altro²²¹, nello specifico: il tiranno che ha paura provoca paura nei sudditi, il maestro che è sereno provoca serenità nei discepoli²²². La causalità che ne risulta è quindi ordinata e diversa da quella

²¹⁸ Così Festugière 1987, p. 108, n. 87.

²¹⁹ L'una è il «perfetto speculare» dell'altra (Arrighetti 1973, p. 571).

²²⁰ Οὐκ ἔστιν ἄφοβον εἶναι φοβερὸν γενόμενον. Il principio è già in Democrito (fr. 674 Luria) e torna in Seneca, *De ira* 11.4. Per una diversa lettura, vedi Colaclidès 1978.

²²¹ Si tratta di un modello di causalità che si rintraccia già in Platone (Sedley 1998b, pp. 123-129, Ferrari 1998, pp. 407-412).

²²² Per Arrighetti 1973, p. 562, ciò avviene in virtù del sentimento di emulazione (*GV* 32).

di carattere instabile (ἄστατον) della fortuna, che è un principio reale²²³ sia di beni che di mali e causa effetti variabili in base alle persone, ai tempi, ai luoghi (*Ad Men.* 133.8-9 e 134.6-9; Aezio I 29.6 = fr. 380 Us.). Per esempio, lo scavare e scoprire per caso una sorgente d'acqua in un deserto arso dal sole del mattino viene considerata una causa benigna da un essere umano assetato, mentre viene considerata una sfortuna da colui che cerca di notte i giacimenti di petrolio. Si può dunque dire che la causalità che descrivono le due massime non procede disordinatamente (ἀτάκτως).

Ora, è probabile che, quando Epicuro scrive che dio non agisce con disordine come la fortuna (*Ad Men.* 134.5-6) o non esclude che possa essere causa di qualcosa, egli sostiene che dio è principio di effetti stabili e, nello stesso tempo, non può coincidere con la τύχη²²⁴. Poiché è beato e indissolubile, egli provoca negli altri beatitudine e indissolubilità; e poiché avverte piacere, egli provoca piacere negli altri. Lo stesso principio consente, comunque, visto da una prospettiva leggermente diversa (un ente non affetto da x non provoca x in altri), anche di dedurre, ad esempio, che non avendo in sé fastidi, dio non provoca fastidi negli altri (*RS I*), o che, non provando ira, non provoca ira negli altri, come accadeva per gli dèi omerici, che trasmettono agli eroi ira guerriera in battaglia (*Il.* 1.282-283, *Il.* 9.236-239).

La causalità va tuttavia considerata non intenzionale, o meglio ancora stimata solo una “concausa”. Infatti, dio non causa volontariamente piacere negli umani, ma quando questi ultimi si concentrano sui simulacri che quello emana²²⁵. Ancora, esso non determina beatitudine e indissolubilità parziale nel saggio direttamente, ma in quanto oggetto di emulazione e a cui l'essere umano cerca di assimilarsi²²⁶. La sua virtù di provocare effetti o “a-

²²³ Epicuro nega che sia ἀβέβαιος (*Ad Men.* 134.6). Quindi, la dice βέβαιος o capace di causare cose fondate, così come che non è un nome che non si riferisce a nulla di reale (come voleva Aristotele, *Metaph.* VI 1026b13-21). Sul tema, cfr. Bignone 1973, vol. 1, p. 372, Arrighetti 1973, p. 544, Isnardi Parente 1990, p. 2431, Verde (2010b, pp. 140-141; 2013f, pp. 186-189).

²²⁴ Verde 2013, pp. 187-188 ed Heßler 2014, pp. 317-320. Così già Democrito (cfr. *supra* [cap. 1, § 3], e *pace* Bignone 1964, p. 52, n. 3, e Martinazzoli 1967, p. 296). Epicuro forse attinge al suo predecessore (vedi Silvestre 1985, pp. 144-145; Verde 2013f, p. 183). Per un'altra lettura, vedi Salem 1998, p. 65.

²²⁵ Cfr. l'indagine su Polieno (*infra* [cap. 3, § 2]).

²²⁶ *Infra* [cap. 5, § 7]. L'indissolubilità parziale a cui mi riferisco è l'immunità dai moti che fanno perdere la saggezza o causano turbamenti nel sonno (*supra* [cap. 2, § 2]).

gire” non disordinatamente sugli altri è dunque passiva e non comporta l’esercizio di una volontà, un’azione o una causa in senso proprio.

Connessa a ciò è, forse, anche la facoltà discriminatoria del passo *Ad Men.* 124.2-5 – di nuovo, sempre ammesso che il soggetto sia la divinità e non un altro – che permette di risolvere il problema 2. Se si suppone che coloro che sono accolti da essa sono i saggi, divenuti come dèi tra gli umani perché, tra le altre cose, hanno opinato santamente sul divino, e per converso che coloro che sono respinti come estranei siano gli stolti empi, è possibile ipotizzare che Epicuro dica qui che la divinità in un certo senso retribuisca gli uni e non retribuisca gli altri²²⁷. Ancora una volta, però, l’attrazione e la repulsione che essa esercita non è intenzionale, come del resto non sono nemmeno intenzionali le attrazioni e le repulsioni che, secondo Democrito, esercitano rispettivamente gli atomi di forma simile e quelli di forma dissimile²²⁸. Un esempio di effetto che deriva indirettamente è la recezione dei simulacri che permettono di pregare dio e ricavare piacere unito a conoscenza, che si avvicinano solo a chi ha un’idea pura e retta di dio²²⁹.

L’ipotesi sembrerebbe preclusa dalla riga precedente (124.3), che riporta che il pensare il divino rispettando la prenozione fa sì che dagli dèi si ritraggano anche i vantaggi (ἐκ θεῶν ἐπάγονται καὶ ὠφέλεια). Ma Filodemo (*De piet.*, coll. 36.1043-37.1066) riferisce che Epicuro parla in molti scritti di come la divinità sia causa di retribuzione per gli umani²³⁰, di come nutrono familiarità (οἰκειότης) verso alcuni di loro ed estraneità (ἀλλοτριότης) verso altri, forse appunto i buoni (cfr. col. 36.1023-1027) e i malvagi, di come danno loro vantaggio e assistenza (ὠφελίας, συνεργία[ς]²³¹). Il modo più economico per risolvere la tensione è supporre che i due contesti parlino di due diversi modi di intendere l’ὠφέλεια. La riga 124.3 negherebbe il vantaggio che gli esseri umani ritengono provenire *attivamente* dagli dèi, quindi che passa, ad esempio, per un dono o un aiuto diretto, che Epicuro deve ne-

²²⁷ Cfr. *Ad Men.* 133.1-2 e 135.5-8. Cfr. Su tutto ciò Schmid (1951, pp. 131-138; 1984, pp. 28 e 78-79), Merlan 1960, pp. 65-66, e Manuwald 1972, pp. 127-129.

²²⁸ Cfr. 68 B 164 DK alla luce di Morel 1996, pp. 408-424, e Kleve 1963a, p. 117.

²²⁹ Cfr. Lucret. 6.68-78 e *infra* [cap. 5, § 4].

²³⁰ In greco: αἰτία ν[εμέσεως] καὶ σωτηρία[ς ἀνθρώ]ποις.

²³¹ Vedi Rispoli 2007, pp. 257-259. Spinelli 1986, pp. 38-39, pensa che anche il fr. 1 del *PHerc.* 255 parli di una *συνεργία* tra umani e dèi. Il disegno edito da Janko 2008, pp. 56-57, mostra però che forse il testo parla di individui che si proclamarono divinità.

gare per mantenerli lontani dalle vicende umane. Gli scritti perduti cui accenna Filodemo descriverebbero invece, appunto, il vantaggio che essi ricavano *passivamente* dal divino, concependolo e imitandolo correttamente.

L'ostacolo maggiore di questa lettura è, come ho avuto già modo di accennare, il verbo νομίζοντες, che pare dire che la discriminazione del simile dal dissimile sia attiva e intenzionale. Si può tuttavia arginare la difficoltà notando che Epicuro parla almeno di un ente che discrimina senza esercitare una volontà, o che esercita una volontà in senso figurato. Si tratta della legge, descritta nelle *RS XXXVII-XXXVIII*, dove la sua azione di sancire cosa è temporaneamente giusto per approdare a una pacifica convivenza è espressa con il verbo νομίζω (cfr. τῶν νομισθέντων εἶναι δικάϊων e τὰ νομισθέντα δίκαια). Democrito (68 B 248 DK) e l'autore del *Minosse* pseudo-platonico (315a2-b5) affermano che il νόμος “vuole” (βούλεται) produrre questo effetto benefico, ma è chiaro che l'enunciato implichi solo che «any *nomos* owes its existence to some kind of intentional assignation or deliberate practice»²³², non che esso abbia un'anima che desidera o progetta coscientemente questi esiti. In ogni caso, quel che è possibile dire è che, in un certo senso, la disposizione giuridica discrimina chi rispetta l'ideale di giustizia che essa rappresenta e chi invece non la rispetta, risultando così estraneo a essa.

Ora, non si può escludere che dio discrimini in maniera analoga alla legge, costituendo una sorta di “legge morale” che pone un ideale di beatitudine²³³. Sempre in senso figurato, coloro che lo adempiono sono accolti da dio, perché si avvicinano nella vita alla perfezione di cui questi gode, mentre quelli che fanno il contrario sono respinti da lui, in quanto non conducono come lui un'esistenza nella quiete e nel piacere. Un'equiparazione del dio con la legge trova una labile giustificazione nella tradizione filosofica, poetica e giuridica, che Epicuro aveva forse presente, dove si attribuisce un'autorità religiosa o un'origine divina ai νόμοι, nonché si evidenzia una somiglianza strutturale tra la causalità divina e la causalità legislativa²³⁴.

²³² Long 2005, p. 415. Sul fr. B 248 di Democrito, cfr. Procopé 1989, pp. 323-324, e Ciriacci 2013, pp. 52-57. Anche Crisippo parla di un “volontarismo” della legge (*SVF* III 289).

²³³ Uso tali espressioni senza alcuna connotazione kantiana.

²³⁴ Per quel che riguarda i poeti e i filosofi, cito almeno Bacchilide (*Dyth.* 2.50-56), Esiodo (*Op.* 5-10), Solone (fr. 3 e 40 G.P.²), Eraclito (22 B 114 DK), Pindaro (*Ol.* 8.77-78), Senofonte (*Mem.* IV 4.24-25, 6.2-4), Platone (*Resp.* IX 590d3-e2; *Tim.* 42d2-3; *Leg.* V 741d3-4, VII 798a7-b4; *Epist.* VII 354e5-355a1), Aristotele (*Pol.* III 1284a9-15 e 1287a28-

Questa suggestione non deve certo essere esagerata. Gli Epicurei sono infatti critici della suddetta tradizione, come emerge ad esempio dalla critica dell'origine divina delle arti (Diog. Oin., fr. 12, col. 2.5-8), quindi anche di quella legislativa e politica, oppure dal rifiuto di Epicuro della ricerca di vuote legiferazioni (κενὰ νομοθεσίας) che regolano la natura (*Ad Pyth.* 86.8-10), che è probabilmente un attacco alla concezione accademica della presenza nel cosmo di una divinità che legifera sui processi naturali²³⁵. Il dio epicureo non è, inoltre, pienamente equiparabile a una legge per tre aspetti. In primo luogo perché fissa un ideale regolativo eterno e non uno temporaneo, che le leggi mutano col cambiamento delle circostanze²³⁶. In secondo luogo, dio non prevede per il trasgressore un'azione correttiva e punitiva, al contrario della deroga dalla legge (*RS XXXIV*). È piuttosto lo stolto a punirsi da sé, creandosi con le sue false credenze molte paure e ansie infondate. In terzo luogo, dio non è una semplice forma²³⁷ regolatrice, come appunto la legge, bensì è un vivente e, quindi, un "ideale vivente". Ma il parallelismo resta valido dalla prospettiva generale. Legge e dio discriminano senza volontà chi risponde a un ideale di vita, ricavandone benefici, e chi no, da cui discendono solo effetti negativi.

Passando infine al problema 3, bisogna anzitutto appurare che non tutte le virtù sono connesse all'azione. Gli Epicurei accolgono, del resto, tra le loro fila anche virtù intellettuali come la sapienza²³⁸. Come ogni altra ἀρετή, essa è inseparabile da piacere, sia perché l'apprendimento dà luogo a un moto piacevole (ἀπόλαυσις, *GV 27*)²³⁹, sia perché fa conoscere attraverso la φυσιολογία ciò che serve per vivere senza sofferenza (*RS XII-XIII*) e comporta il rifiuto della pratica di studiare quanto non è finalizzato alla beatitudine, che portò alla fama di incultura del filosofo e alla sua dichiarazione di

30, VII 1326a29-34). Cfr. poi Gigante 1956, in particolare le pp. 17-49, e Long 2005, p. 418-423. Sulla tradizione giuridica, cfr. invece Gagarin 2008, pp. 46-47, 124-125, 136-138.

²³⁵ Cfr. [*Epin.*] 982b7 con Barbieri 1959, pp. 80-81, e Bignone 1973, vol. 2, p. 48.

²³⁶ Cfr. *RS XXXVII-XXXVIII*, Goldschmidt 1977, pp. 208-236, Morel 2000, pp. 86-87.

²³⁷ Diano 1993, pp. 49-50. Dello stesso parere Fazio-Almayer 1911, p. 25.

²³⁸ Cfr. Torquato in Cicerone, *De fin.* I 13.43-14.46. Anche Dyck 2003, p. 130, ammette che la *sapientia* sia «an intellectual [virtue] rather than a moral one».

²³⁹ Vedi poi Bignone 1973, vol. 1, p. 472, Gobry 1976, p. 87, Heßler 2014, pp. 238-239, Konstan 2012, p. 18. L'idea che l'ἀπόλαυσις è un piacere in moto è confermato dalla stessa massima, che qualifica l'apprendimento come τερπνός, dal parallelo con le gioie dei festini / del sesso (*Ad Men.* 131.9-132.2), da Stokes 1995, p. 165, e da Woolf 2009, p. 171

non aver avuto maestri²⁴⁰. Tuttavia, non necessariamente la sapienza conduce alla prassi. Un dogma di Epicuro prevede che più eminente della filosofia è la saggezza (*Ad Men.* 132.8: διὸ καὶ φιλοσοφίας τιμιώτερον ὑπάρχει φρόνησις), con il che non si deve intendere che le è superiore e supporre una tensione nel discorso del filosofo sulle virtù, motivata da una presunta polemica con Aristotele, che avrebbe supposto la superiorità della σοφία²⁴¹. Il valore aggiunto della φρόνησις è solo il suo carattere procedurale, ossia la capacità di mettere in pratica ciò che si sa²⁴². Ma ciò mostra, appunto, che la σοφία non si traduce automaticamente in prassi, avendo bisogno di una facoltà supplementare per compiere il “salto”. La saggezza implica perciò la sapienza, mentre la sapienza non comprende in sé anche la saggezza.

Intesa in questi termini, la σοφία potrebbe costituire l'ἀρετή che *Ad Her.* 124.3-5 attribuirebbe agli dèi, se fossero loro il soggetto del periodo, essendo considerata nel *GV* 78 qualcosa di proprio di un immortale²⁴³. Non vi è bisogno di cercarne altre, benché il passo sembri parlare di virtù al plurale (διὰ παντὸς ἀρεταῖς). Penso che esso asserisca solo che il *gruppo* degli dèi ha tante virtù. Né la necessità è sollevata da Velleio, che accenna due volte a una *prudencia* in dio. Infatti, egli non attribuisce la saggezza alla divinità epicurea, bensì la nega a quella di Platone e Aristotele, trovandola incompatibile con l'incorporeità che essi le attribuiscono²⁴⁴. Non a caso, il passo in

²⁴⁰ Cfr. *GV* 45, fr. 43 e 89 Arr², Diog. Laert. X 13.2-4, Plutarco, *Suav. viv.* 1100a1-7, *PHerc.* 346, coll. 2.24-35. Per approfondire, cfr. almeno in Isnardi Parente 1966, p. 239, Bignone 1973, vol. 1, pp. 611-613, Gigante 1981, pp. 181-186, Angeli 1985, p. 70, Manolidis 1987, pp. 116-117 e 131-135, Salem 1994, p. 38, de Luise-Farinetti 2001, p. 111-112, Grilli 2002, pp. 57-58, Giovacchini 2008, pp. 185-191, Beer 2009, pp. 71-79, Erler 2011, pp. 14-22, de Sanctis 2012b, p. 107, Verde 2013b, pp. 251-265, Heßler 2014, pp. 15-16.

²⁴¹ Cfr. Bignone (1973, vol. 1, pp. 105-107) su *Eth. Nic.* VI 1143b33-35 e 1145a6-11. *Contra* lo stesso Aristotele (*Eth. Nic.* VI 1141b-21-22), Capone Braga 1940, p. 46, Diano 1974a, p. 113, Arrighetti 1973, p. 543, Isnardi Parente 1983, p. 201 n. 2, e de Sanctis 2010, p. 79, n. 17, Heßler 2014, pp. 285-289, Warren 2014, p. 218. Per le somiglianze e le differenze tra la saggezza aristotelica e quella epicurea, vedi Bollack 1975, pp. 129-131, Morel 2000, pp. 203-204, n. 4, de Luise 2006, pp. 590-591, de Sanctis 2010, pp. 79-80, Heßler 2014, p. 284, Mitsis 2014, p. 120.

²⁴² Vedi soprattutto Alberti 2008, pp. 188-193.

²⁴³ Utile anche il fr. 56 di Diogene di Enoanda, in cui è scritto che la σοφία è ciò che farebbe discendere la vita degli dèi sulla terra (*infra* [cap. 4, § 9]).

²⁴⁴ Cfr. Cicerone, *De nat. deor.* I 12.30 e 13.33. Un'altra soluzione è tradurre *prudencia* con «intelligence» (Dyck 2003, p. 98) e affermare che, per gli Epicurei, sia Platone che Aristotele arrivano a negare agli dèi il pensiero.

cui Velleio afferma che dio è beato perché del tutto inattivo (I 19.51) nomina la *sapientia*, ma non la *prudencia*.

E questa ipotesi può essere difesa dal ragionamento che segue. Che cos'è in estrema sintesi la σοφία in Epicuro? La virtù di conoscere esclusivamente quel che è indispensabile alla beatitudine, ignorando ciò che è superfluo o dannoso. E qual è l'unica, imprescindibile cosa che un dio – per sua natura già beato – deve sapere? Semplicemente di essere beato, ovvero averne coscienza, che ricava percependo di avere il corpo esente da dolore e l'anima senza disturbi. Cicerone esplicita ciò laddove dice che dio sa con assoluta certezza di trovarsi nella beatitudine eterna (*De nat. deor.* I 19.51 e 40.114). In parte lo corrobora Filodemo, che attribuisce al divino sensazione ed ἡδονή (Filodemo, *De piet.* coll. 5.137-139). La sapienza del dio consiste allora nella cognizione di essere nel piacere catastematico, cioè nella cognizione che il suo complesso psico-somatico sta bene²⁴⁵.

Una tale consapevolezza non comporta di per sé movimento, sebbene la formula *actionem mentis atque agitationem in deo* di Velleio sembra attestare il contrario (I 17.45). L'*agitatio mentis* è un vezzo espressivo altrove ricorrente in Cicerone (*De div.* I 61; *De off.* I 17 e I 19), quindi forse esso non si trovava nell'originale epicureo che leggeva. Né la consapevolezza comporta alterazione, giacché non avviene sulla base di un impatto di alcuni simulacri sugli organi di senso, che è una forma di percezione che, come sottolinea Sesto Empirico, renderebbe dio corruttibile (*M IX* 146-147). Egli dunque è felice pur se non percepisce nulla al suo esterno, che concorda con quanto leggiamo nel fr. 599 Us. (= Cicerone, *Tusc.* V 40.117), in cui si riporta che il saggio può essere felice anche se cieco e sordo, qualora si volga alla percezione mentale interiore. Infine, tale consapevolezza non si apprende nel tempo e non comporta il moto di ἀπόλαυσις del *GV* 27²⁴⁶, perché altrimenti ci sarebbe stato un "prima" in cui dio ignorava qualcosa di indispensabile alla beatitudine.

Sebbene questa concezione rispetti la tradizionale preminenza ontologica della divinità, nello stesso tempo essa la rovescia facendola dipendere non dalla superiorità, bensì dalla inferiorità di sapienza. Il dio non è onniscien-

²⁴⁵ Sul nesso, cfr. *infra* [cap. 4, § 3]. Vedi poi Dyck 2003, p. 130.

²⁴⁶ La conferma che vi possa essere apprendimento senza gioia è in d'Anna 2008, p. 694.

te²⁴⁷ e sa, anzi, molto meno di un essere umano, ma proprio in questo risiede la sua grandezza. La sapienza umana è per tanti aspetti superflua o vincolata al bisogno di apprendere quanto spegne dolori, paure, turbamenti, mentre quella divina non è tenuta a conoscerlo e ha cognizione solo di ciò che è davvero essenziale. La stessa *RS XI* riporta, del resto, che la scienza della natura non è richiesta a chi è libero da questi assilli. Forse una simile visione sferra un attacco a Platone, che nel libro *X* delle *Leggi* (900c1-903a8) sostiene che la virtù più propria (οἰκειοτάτην, 900d2-3) degli dèi è occuparsi ovunque di ogni cosa, a partire dalla premessa che essi vedono, ascoltano, conoscono tutto. L'argomento è reso invalido appunto dal fatto che la virtù propria degli dèi (cfr. οἰκειούμενοι di *Ad Men.* 124.4) è, al contrario, la sapienza che fa sì che loro percepiscano e conoscano solo sé.

Come molti interpreti hanno notato²⁴⁸, la divinità epicurea descritta nei termini visti in questo paragrafo assomiglia al dio che Aristotele descrive nel libro *XII* della *Metafisica*. Esso è un vivente eterno ed ottimo (1072b24-30) che esercita senza fermarsi mai – al contrario degli umani, che possono praticarla solo per poco tempo – l'attività del «pensiero di pensiero», ovvero la contemplazione di se stesso, che è «il più divino dei fenomeni»²⁴⁹. Una tale θεωρία rende il dio beato (*Eth. Nic.* X 1178b22-23), poiché gli conferisce piacere e sapienza (che abbia anche quest'ultima, lo sappiamo da *Metaph.* I 983a5-7). Infatti, la contemplazione coincide con la σοφία ed è un'attività piacevole²⁵⁰. L'uso di un intelletto che pensa se stesso è, infine, ciò che garantisce al dio il bene senza alcun azione, ma dandogli una certa qualità (*De cael.* II 292a23, *Pol.* VII 1323b21-26, *Eth. Eud.* I 1217a31-34, *Eth. Nic.* X 1178b17-18).

Più controverso è capire se la divinità così descritta corrisponde a sua volta al primo motore immobile, che muove le cose in quanto oggetto di de-

²⁴⁷ Amerio 1953, pp. 73-75, Dyck 2003, p. 91.

²⁴⁸ Merlan 1967, pp. 483-495, Diano (1968, pp. 278-281; 1993, pp. 49-50), Bignone 1973, vol. 1, pp. 365-366 e 643-664, Frischer 1982, pp. 83-84, Dick 2003, p. 130, Drozdek 2007, p. 222, Sedley 2011a, pp. 178-180, Verde 2011, p. 336, n. 56.

²⁴⁹ Cfr. 1072b14-24 e 1074b15-1075a10 con Fazzo 2014, pp. 239-245. Cito sempre l'edizione e la traduzione della *Metafisica* di Fazzo 2012.

²⁵⁰ *Eth. Nic.* VI 1144a4-5, X1174b20-23 1177a25-28. Sul piacere dell'attività contemplativa, cfr. anche Merlan 1967, pp. 487-488. Botter 2005a, pp. 38-41 e 198-208, Reale 1993, vol. 3, p. 29, n. 14, Wolfsdorf 2013, p. 135, Napolitano Valditara 2005, pp. 839-843, de Luise 2006, p. 587,.

siderio o emulazione (1072b1-11) senza essere a sua volta mosso, perché le realtà agiscono o si muovono per approssimarsi alla sua immobilità²⁵¹. I testi che ho citato non riportano in modo esplicito questa identità. Anzi, i recenti argomenti sviluppati da Silvia Fazzo la rendono fortemente improbabile²⁵². La sede non mi consente di approfondire oltre questo tema, per cui mi limito qui ad accettare l'interpretazione tradizionale, essendo quella data anche dagli Epicurei. Velleio identifica del resto il dio aristotelico con ciò che muove il cielo (Cicerone, *De nat. deor.* I 13.33).

Come che stiano le cose, è in ogni caso arduo appurare se la somiglianza tra la divinità epicurea e quella aristotelica sia accidentale o effettiva. Non vi è nessun testo che giustifichi l'ipotesi di una discendenza della prima dal secondo, né si ha notizia che Epicuro conoscesse il libro XII della *Metafisica*. Tuttavia, la lettura del *corpus* esoterico di Aristotele è resa probabile dal fr. 111 Angeli del *PHerc.* 1005/862, in cui si legge che il filosofo chiedeva che gli fossero spediti gli *Analitici* e la *Fisica*²⁵³. Va poi aggiunto che è attestato che gli Epicurei conoscessero almeno il libro III del *Sulla filosofia* (Filodemo, *De piet.* fr. 22 Schoeber; Cicerone, *De nat. deor.* I 13.33), che conteneva una versione già definita della dottrina del primo motore immobile²⁵⁴. In ogni caso, se anche la somiglianza fosse storicamente fondata, bisogna co-

²⁵¹ Su questa idea, cfr. *Metaph.* IX 1050b28-30 e *De gen. et corr.* II B 337a1-7, nonché Quarantotto 2015. Aderisco alla tesi che il primo motore immobile operi come causa finale e che il richiamo all'oggetto amato sia il cuore dell'argomentazione. Cfr. almeno Natali 1974, p. 83; Babut 1974, p. 122, Diano (1974b, p. 245; 2007, p. 144); Festugière 1990, pp. 145 e 228; Nussbaum 2011a, p. 672. *Contra* Dyck 2003, p. 101, nonché Gosling-Taylor 1986, p. 249, Kahn 1987, pp. 200, Berti (2005a, pp. 747-748; 2005b, pp. 455-466; 2007, pp. 16-25; 2010, pp. 106-107), che suppongono che esso muova anche come causa efficiente e che l'oggetto amato sia solo un paragone esplicativo.

²⁵² Fazzo 2014, pp. 27-34, 245, 274-275. La sua posizione è adombrata in Bodéüs 2000. Cfr. poi Sonderegger 1995, in particolare le pp. 74-81, e Bordt 2011.

²⁵³ Essenziale è Angeli 1988a, pp. 233-240. Bignone 1973, vol. 1, pp. 466-471 usa il testo per dire che Epicuro conobbe le opere esoteriche di Aristotele in tarda età. Sandbach 1985, pp. 4-6, manifesta invece molte perplessità. Per una equilibrata discussione del frammento e un riferimento ad altra letteratura critica sul tema, cfr. Verde 2013b, pp. 5-9. Dallo stesso *PHerc.* 1005/862, fr. 110, sappiamo che Epicuro conobbe il *Fisico* di Antistene (Gigante 1992, pp. 57-60, Dorandi 2015, p. 179).

²⁵⁴ Vedi qui soprattutto Untersteiner (1960, pp. 351-352; 1961, p. 156-159), Botter 2005b, pp. 759-760, e il libro *Contro il «Sulla filosofia» di Aristotele* di Polieno (*infra* [cap. 3, § 2]). Non va infine taciuto che Epicuro ricavava alcune dottrine con un confronto serrato con Aristotele, su cui vedi almeno Mau 1955, pp. 99-111, Furley 1967, pp. 111-130, 165 e 210-226, Striker 1996, pp. 154-156, Gigante 1999, pp. 33-50, Verde 2013b, pp. 184-209.

munque sottolineare – come Attico aveva in parte già fatto (fr. 2 des Places) – che il primo motore immobile aristotelico e la divinità epicurea differiscono tra loro²⁵⁵ per almeno quattro aspetti.

In primo luogo, se il dio di Aristotele è un «pensiero di pensiero», il dio di Epicuro è una «sensazione di sensazione»²⁵⁶. Si è visto, del resto, che la mente si comporta per Epicuro come un organo di senso²⁵⁷. L'intellezione del dio epicureo sarà così una forma di percezione mentale.

In secondo luogo, la teologia aristotelica suppone che, conoscendo se stesso, il dio conosca anche ciò di cui è principio e causa, vale a dire le cose sotto l'aspetto universale. La prova risiede nel fatto che Aristotele attacca Empedocle che, a suo dire, crede che la divinità di Amore sa tutto meno che la forza di Νεῖκος, perché cacciata fuori dallo Sfero (*De anim.* I 410b2-7, *Metaph.* II 1000b3-6)²⁵⁸. Questa possibilità non è, invece, prevista in Epicuro, che assume rigorosamente che il dio conosce solo se stesso.

In terzo luogo, il dio epicureo non muove tutte le cose in quanto oggetto di emulazione, ma solo i saggi che ne hanno opinione pura e retta, quindi gli umani intellettualmente più sviluppati. Ciò implica che dio non è nemmeno indirettamente responsabile di quanto avviene nel cosmo, al contrario del primo motore immobile, che muovendo accidentalmente le sfere celesti, che a loro volta provocano tutti moti del mondo sublunare, risulta accidentalmente responsabile di ogni minimo accadimento nel mondo.

In quarto luogo, infine, partendo dalle premesse che Aristotele qualifica il pensiero di dio come un'attività e che per un Epicureo essa comporta un lavoro o uno sforzo dell'organismo²⁵⁹, si può dire che la divinità epicurea – essendo del tutto inattiva – non prova appunto sforzo nel contemplarsi, mentre quella aristotelica sì, seppur minimo. La distinzione vale perché per Epicuro e discepoli è impossibile pensare il primo motore immobile incorporeo (cfr. Velleio in Cicerone, *De nat. deor.* I 13.33), quindi immune da moti materiali (*i.e.*, atomici), che l'esperienza mostra come inerenti all'ἐνέργεια²⁶⁰.

²⁵⁵ Cfr. poi Acosta 1981, pp. 11-46, che però si confronta con Filodemo (*De dis* III).

²⁵⁶ Cito Diano 1974b, p. 174.

²⁵⁷ *Supra* [cap. 2, § 1].

²⁵⁸ Cfr. Reale 1994, pp 36-37 e p. 87, n. 167, e Berti 2005a, p. 389.

²⁵⁹ *Infra* [cap. 4, § 6]. Per Aristotele, cfr. *Eth. Nic.* VII 1154b26-27, *Metaph.* XII 1072b18-28.

²⁶⁰ Cfr. *infra* [cap. 2, § 5].

Si può così concludere che, se pure l'*Epistola a Erodoto* (81.14), l'*Epistola a Meneceo* (124.2-5, 134.4-9) e il frammento del *Sugli dèi* di Epicuro riconducono alla divinità volontà, azioni, cause, virtù, bisogna intenderle in senso figurato, o come capacità passive e non connesse alla prassi. Il divino è concausa di beatitudine, muove senza essere mosso i saggi in quanto oggetto di emulazione, avverte con piacere di essere beato e indissolubile. La divinità di Epicuro resta allora incapace di agire e patire, senza che questo le precluda di giovare indirettamente a una parte dell'umanità.

§ 5. Ma è vita questa? Il piacere catastematico eterno del dio inattivo

A questo punto, sorge però un ultimo, grande problema. Si può considerare davvero vivente e beato un dio inattivo? Già Cicerone obiettò che una natura divina così concepita non vive affatto nel piacere, perché non fruisce dei grandi e vari godimenti che sono a disposizione della natura umana (*De nat. deor.* I 40.112-113). Mentre Lattanzio replicò che una divinità che è sempre quieta (*semper quietus*) e non si cura di nulla (*nihil curat*) non può essere considerata vivente / dotata di percezione, perché la quiete è una condizione propria del dormiente o del cadavere. Il punto del filosofo cristiano è allora che l'inattività comporta necessariamente o il sonno o la morte di dio (*nam quies aut somni res est aut mortis*)²⁶¹.

Tali obiezioni possono essere affrontate esaminando la concezione del piacere di Epicuro. Prendo avvio dal passo Diog. Laert. X 136.6-12:

E ugualmente dicono così Diogene [di Tarso] nel libro diciassettesimo delle *Scelte* e nel *Timocrate* [= fr. 29 Körte]: che il piacere si può concepire cinetico e catastematico. Ed Epicuro dice ciò nell'opera *Sulle scelte*: «L'assenza di turbamento nell'anima e di dolore nel corpo sono piaceri catastematici; invece gioia e letizia si mostrano come attività cinetiche (κατὰ κίνησιν ἐνέργεια²⁶²)» (trad. di Arrighetti 1973, pp. 28-30 e 161, leggermente modificata)

²⁶¹ Cfr. *De ira dei* 17.1 (= 360 Us.). I termini del problema sono anche in Mitsis 2014, pp. 93-94. L'idea che la quiete è pernicioso ricorre nel discorso di Callicle (Platone, *Gorg.* 492d1-e6) e in Platone (*Theaet.* 153c6-8, *Resp.* IX 583c3-584a10, *Phileb.* 43c13-44a8). Lo stoico Boeto di Sidone dirà che nell'inattività è implicita la morte di dio (*SVF* III, *BS* 7 = Filone, *De incompact. mund.* 15-16).

²⁶² Seguo l'integrazione di Long-Sedley (1987, vol. 1, pp. 124-125), accolta anche da Dorandi (2013, p. 813). Purinton 1993, pp. 288-289, propone invece di emendare i manoscritti con ἐν πράξει.

Gli interpreti in genere isolano la citazione dell'opera di Epicuro dal periodo che richiama il libro XVII delle *Scelte* di Diogene di Tarso e il *Timocrate* di Metrodoro. La seconda opera attesta che la distinzione tra piacere cinetico (κατὰ κίνησιν) che accompagna i moti di gioia-letizia (χαρὰ, εὐφροσύνη) e piacere catastematico (καταστηματική) di ἀταραξία-ἀπονία fosse già tecnicamente fissata da un Epicureo della prima generazione, quindi ben prima di Cicerone (*De fin.* II 5.16, 10.31, 23.75). Mi pare che ciò ridimensioni la tesi di Nikolsky che la distinzione tra le due specie di godimento fu elaborata in seno all'Accademia scettica per contrapporre la prospettiva epicurea alla cirenaica²⁶³. In ogni caso, lo studioso concede che il frammento del *Sulle scelte* di Epicuro consideri l'elemento cinetico come concettualmente distinguibile dal catastematico²⁶⁴, per cui si può lasciare la questione aperta e continuare a parlare di due piaceri in termini molto generali.

Non è invece possibile non affrontare in questa sede il problema della relazione che sussiste tra il piacere catastematico e il piacere cinetico, che ha dato luogo ad almeno tre macro-interpretazioni, che sintetizzo di seguito in modo molto schematico²⁶⁵:

- 1) Il piacere cinetico produce il piacere catastematico (ma a volte ne è prodotto)²⁶⁶. I sostenitori di tale processione (che chiamerò “processualisti”) descrivono il fenomeno come un godimento del reintegro, che porta l'organismo a una condizione di quiete rimuovendo un dolore o un bisogno.
- 2) Il piacere cinetico segue al piacere catastematico, perciò costituisce o una sorta di coronamento piacevole al suo conseguimento²⁶⁷, o l'espressione dell'attività degli organi o delle facoltà sensitive e intellettuali non più impedita dal dolore²⁶⁸. Quanti accolgono questa interpretazione e che verranno da qui in avanti chiamati “consequen-

²⁶³ Nikolsky 2001, pp. 453-464, che si basa su Gosling-Taylor 1986, pp. 366-371. *Contra* Wolfsdorf 2009, pp. 241-246. Sulla polemica coi Cirenaici, cfr. Giannantoni 1984, pp. 27-30, e Wolfsdorf 2013, pp. 147-158.

²⁶⁴ Nikolsky 2001, p. 456.

²⁶⁵ Per uno *status quaestionis* aggiornato fino al 2009, cfr. Wolfsdorf 2009, pp. 240-253.

²⁶⁶ Bignone 1973, vol. 1, p. 386; Held 2007, pp. 53-56, 111-113; Mitsis 2014, pp. 86-88.

²⁶⁷ Diano 1974b, p. 39; Asmis 1984, p. 168; Purinton 1993, p. 314; Striker 1996, pp. 206-207; Milanese 2003, pp. 240-241; Konstan 2012, pp. 16-17; Verde 2013d, pp. 172-173.

²⁶⁸ Annas 1998, pp. 330 e 463-464; Wolfsdorf (2009, pp. 256-257, e 2013, pp. 164-167).

zialisti” negano l’esistenza di un piacere del reintegro in Epicuro e si richiamano a volte all’antecedente di Aristotele, che definisce il piacere come l’attualizzazione non impedita dell’abito naturale (*Eth. Nic.* VII 1152b33-1153a15)²⁶⁹.

- 3) Piacere catastematico e piacere cinetico sono irrelati, in quanto costituiscono due diverse risposte organiche, come per esempio la soddisfazione dei desideri naturali-necessari e dei desideri naturali-superflui²⁷⁰. Denomino “separazionisti” i difensori di tale lettura.

Nessun gruppo presenta argomenti decisivi. Tuttavia, mi pare che la prospettiva dei separazionisti sia più plausibile. Infatti, la lettura processualista incorre in una tensione: essa prevede che un moto stia all’origine della quiete, quindi che qualcosa di mobile produca qualcosa di immobile, che è contraddittorio. Mentre l’interpretazione dei consequenzialisti pare scontrarsi con un fatto. Il piacere catastematico sembra consistere nella rimozione di ogni dolore, sicché non si può dire che il godimento di alcune attività sia l’espressione cinetica delle parti dell’organismo che sono in quiete e non colpite da sofferenza. Epicuro lo afferma a proposito dell’ἀταραξία, precisando che consiste nello sciogliere ogni tempesta dell’anima (λύεται πᾶς ὁ τῆς ψυχῆς χειμών)²⁷¹. Lo si può poi inferire anche riguardo all’ἀπονία. Essa è il bene del corpo che consiste nel non soffrire e ha luogo quando non si avverte qualcosa come mancante (ἐνδέον τι, *Ad Men.* 128.4-8), o nell’esito del processo di diminuzione del dolore per ciò che manca (*RS XVIII e XXI*), che termina quando tutta la sofferenza è stata tolta²⁷².

La tesi dei separazionisti ha però bisogno di una smussatura. Anche ammettendo che piacere cinetico e piacere catastematico siano due diverse risposte organiche, esse non sono sempre per forza irrelate. I consequenzialisti hanno innegabilmente ragione a sottolineare, attraverso la *RS XVIII*, che

²⁶⁹ Konstan (2012, pp. 14-15; 2015, pp. 3-4); Wolfsdorf 2013, pp. 113-115, 121-122, 157 e 160-161. Sulla dottrina aristotelica dell’attività, cfr. almeno Hagen 1984, pp. 264-273, Laurenti 1989, pp. 168-169, de Luise 2006, p. 582, Strohl 2012, pp. 267 e 285-286.

²⁷⁰ Giannantoni 1994, p. 88, Stokes 1995, p. 157, d’Anna 2008, p. 667.

²⁷¹ *Ad Men.* 128.1-8. Per la metafora, cfr. Warren 2002b, pp. 33-36, e Heßler 2014, pp. 244-245.

²⁷² Cfr. *Ad Men.* 130.11 (ἄπαν τὸ ἀλοῦν κατ’ ἐνδειαν ἐξαιρεθῆ), *RS III* (ἢ παντὸς τοῦ ἀλοῦντος ὑπεξαίρεσις; παντὸς è ritenuta lezione genuina sin da Demetrio Lacone, *PHerc.* 1012, col. 38.1-8 Puglia), Cicerone, *De fin.* I 11.37-38 (*omni dolore detracto / omnis privatione doloris*).

al corpo completamente libero da dolore può subentrare un moto piacevole²⁷³. Il punto è allora cercare di capire quali sono le caratteristiche del piacere cinetico e del piacere catastematico, nonché appurare come avvenga il *surplus* della massima. Proverò a raggiungere entrambi gli scopi analizzando più da vicino il frammento del *Sulle scelte e le fughe* di Epicuro, a partire dal concetto di attività cinetica (κατὰ κίνησιν ἐνέργεια).

Secondo Wolfsdorf, tale espressione risente fortemente della dottrina aristotelica²⁷⁴. Seppure Aristotele sostiene, in *Metaph.* IX 1048b18-35 e in *Eth. Nic.* X 1174a13-b9, che la pratica *x* sia un movimento se si può distinguere nel tempo un suo termine da un suo inizio o se trova un parziale compimento in qualcosa di altro da sé (costruire, camminare, ecc.), mentre sia un'attività se trova pieno compimento in sé stessa ad ogni istante (vedere, contemplare, ecc.)²⁷⁵, egli pare ammettere, col concetto di attività del movimento (κινήσεως ἐνέργεια), cui si accenna in *Eth. Nic.* VII 1154b27, che esistono appunto ἐνέργειαι κατὰ κίνησιν.

Queste ultime non vanno per forza distinte dalle attività citate negli altri due passi, potendo semplicemente trattarsi delle attività che sono compiute dagli umani solo per un certo tempo e, dunque, costrette a un certo punto a interrompersi. Del resto, l'ἐνέργεια della vista si ferma quando ogni sera l'essere umano si addormenta e quella della contemplazione viene praticata fino a che non sopraggiunge la stanchezza. Inoltre, certe attività restano più o meno a lungo in movimento a seconda della natura particolare del soggetto, che se la sente come propria può dedicarsi quasi senza sosta con estremo piacere fino a perfezionare lo stesso atto, mentre se la avverte come estranea ci si dedica con dolore e viene facilmente distratto²⁷⁶. Recuperando i termini della distinzione tecnica precedente, un'attività in movimento consisterebbe, allora, in una pratica *x* che trova pieno compimento in se stessa e

²⁷³ Diano (1974b, p. 39), Rodis-Lewis 1975, pp. 234-235, Konstan 2012, pp. 15-16, Wolfsdorf 2013, p. 162.

²⁷⁴ Wolfsdorf 2009, pp. 253-257; 2013, pp. 164-165. Cfr. anche Miller 1976, pp. 172-175

²⁷⁵ Si tratta della nota distinzione tra la prassi in cui è contemporaneamente vero dire che sto Xando e ho Xato (attività: sto vedendo, ho visto) e la prassi in cui non è vero ammetterlo (movimento: sto costruendo il palazzo, non ho costruito il palazzo). Fondamentale su questo argomento è Bostock 1988, pp. 260-261. Utili Gosling-Taylor 1986, p. 309, Natali (1989, pp. 232-241; 1991), Laurenti 1989, p. 190, Nussbaum 2011a, pp. 594-595.

²⁷⁶ Cfr. *Eth. Nic.* VII 1153b9-12 e X 1175a19-b13, con Bostock 1988, pp. 256-257, Berti 1994, p. 150, Horn 2005, p. 147.

procura piacere ad ogni istante, ma che è accompagnata da un processo nel tempo in cui si può distinguere un inizio, uno sviluppo, un declino, una fine e un eventuale nuovo inizio. Conferma questa prospettiva il passo *Eth. Nic.* I 1169b29-31, in cui Aristotele sostiene che l'attività si genera e non inerisce come un possesso (ή δ' ἐνέργεια δῆλον ὅτι γίνεται καὶ οὐχ ὑπάρχει ὥσπερ κτῆμά τι), per cui si può al massimo ambire, come recita il seguito del passo (1169b31-1170a6), a creare le condizioni per renderla quanto più continua possibile, per esempio stando in compagnia degli amici.

Ora, se Wolfsdorf ha ragione a supporre che l'espressione κατὰ κίνησιν ἐνέργεια è una ripresa di Aristotele, si può formulare l'ipotesi che essa sottintenda che gioia e letizia siano attività in moto, rispettivamente dell'anima e del corpo. L'una si esprime, ad esempio, nelle ἐνέργεια piacevoli dello sperare e del rievocare, che comincia con un *focus* su un'aspirazione futura o un ricordo, si sviluppa ripercorrendo a ritroso o anticipando l'esperienza, termina con la cattura del piacere²⁷⁷. L'altra consiste, invece, secondo il fr. 22.1 Arr². del *Sul fine*, nelle attività corporali quali mangiare, bere, far l'amore e vedere le belle forme²⁷⁸, che sono tutte sottoposte a piacevoli moti o titillamenti (γαργαλισμούς)²⁷⁹. Si può in sostanza affermare che si definisce "cinetico" il piacere di un'attività *x* che è piacevole in ogni istante e che, tuttavia, ha durata-estensione limitata.

A rinforzare tale lettura è la *RS IX*. La analizzo brevemente:

Εἰ κατεπυκνοῦτο πᾶσα ἡδονὴ τ<όπ>ω καὶ χρόνῳ καὶ περὶ ὅλον τὸ ἄθροισμα ὑπῆρχεν ἢ τὰ κυριώτατα μέρη τῆς φύσεως, οὐκ ἂν ποτε διέφερον ἀλλήλων αἱ ἡδοναί.

Se ogni piacere si condensasse in estensione e durata e pervadesse l'aggregato atomico nella sua interezza, o le parti più importanti della natura²⁸⁰, i piaceri non differirebbero mai tra loro (trad. di Arrighetti 1973, p. 122, modificata)

²⁷⁷ Cfr. *supra* [cap. 2, § 3.4]. Sul piacere cinetico della speranza, d'Anna 2008, p. 687.

²⁷⁸ Cfr. Diog. Oin. (fr. 10, col. 4.2-7; fr. 153, col. 1.7-13; NF 157), e Wolfsdorf 2009, pp. 233-237.

²⁷⁹ La fonte è Ateneo (XII 546e). Il termine γαργαλισμός non è in realtà nella citazione del testimone, ma è senz'altro un termine tecnico epicureo (cfr. ad esempio Filodemo, *De mus.* IV, col. 78.28-31; *De poem.* I, coll. 160.19-29 e 208.15-16).

²⁸⁰ Arrighetti traduce con «tutto il nostro essere» e «nostra natura». Ma i possessivi (che sono aggiunti anche da Isnardi Parente 1983, p. 207: «nostro composto» / «nostro essere») non sono nel testo greco, mentre l'ἄθροισμα va identificato con l'aggregato atomico (cfr. Verde 2010b, p. 188, su *Ad Her.* 64.1-2).

La massima epicurea formula un ragionamento ipotetico che suggella la verità della supposizione contraria a quella posta nella protasi²⁸¹, quindi afferma che i piaceri variano tra loro perché non si condensano in estensione-durata e non riescono a pervadere tutto l'aggregato o le parti più importanti della natura. Benché non specifichi di quale tipo di piacere si stia parlando, è probabile che il testo si riferisca ai piaceri in moto. Infatti, il tempo è inconcepibile senza movimento, essendone un accidente²⁸²; inoltre, consente di distinguere certi tipi di affezioni da altre. Le massime *RS IV* e il *GV 4* demarca i dolori in base alla durata, mentre un lungo testo di Diogene di Enoanda classifica i piaceri in base alla loro relazione con la causa sul piano temporale (se la precedono, la seguono o avvengono in simultanea)²⁸³. Lo stesso discorso vale per l'estensione, ovvero per il luogo negli aggregati (cfr. *Ad Her.* 62.2-3: *τόπον ἐν τοῖς ἀθροίσμασιν*) a cui inerisce il godimento. I testi di Epicuro mostrano che anche il *τόπος* è impensabile senza movimento (*Ad Her.* 47.1-5 e 60.8; *Ad Pyth.* 98.1-5 e 113.4-5; *De nat.*, libro II, coll. 94.5-14 e 103.19-25), o più precisamente di entità che lo occupano o muovendosi o stando in quiete, diversamente dal vuoto (*κενόν*), che non è occupato, e dallo spazio (*χώρα*), che consente l'attraversamento delle distanze ai corpi²⁸⁴. Presumo che ciò serva a distinguere i piaceri in base alla quantità delle parti coinvolte nell'esperienza piacevole. L'attività dell'odorare un profumo dà letizia, ad esempio, al naso, ma non a occhi e piedi, sicché è meno estesa rispetto alla gioia della conversazione²⁸⁵, che coinvolge e fa godere la lingua, le orecchie, le mani (che gesticolano), gli occhi (che lanciano sguardi d'intesa o diniego) e la mente.

²⁸¹ Vedi qui Spinelli (2010a, p. 19; 2012, p. 34; 2014, p. 6). Stando alla ricostruzione di Merkelbach 1998, lo stesso ragionamento è condotto in un'epigrafe epicurea, che reciterebbe: «if the gods were righteous, each man would increasingly respect and love his wife». Anche qui la protasi “gli dèi sono giusti” è respinta mostrando che l'apodosi “ogni uomo rispetta e ama sempre più la propria moglie” è contraddetta dall'esperienza, dove invece si riscontra un disprezzo e un odio crescente nelle relazioni coniugali.

²⁸² *Supra* [cap. 2, § 1].

²⁸³ Cfr. Diog. Oin., NF 128 e fr. 34. Per la connessione tra sensazione, tempo, movimento e piacere, cfr. Filodemo, *De sens.* col. 31b, Arrighetti-Cantarella 1972, pp. 10-11, e Diano 1974b, p. 111-125.

²⁸⁴ Cfr. *Ad Her.* 40.1-4, Sesto Empirico (*M X 2* = fr. 272 Us.) e Verde 2010b, pp. 95-97. Ma vedi pure Adorno 1983, pp. 61-68. Un frammento del libro XXV del *Sulla natura* (Laursen 1997, p. 104) parla poi del luogo come lo spazio in cui vi sono *ὄγκοι*.

²⁸⁵ L'idea che questa sia un piacere in moto è difesa *infra* [cap. 3, § 5].

I piaceri cinetici hanno, allora, la caratteristica di differenziarsi in base a vari accidenti. Essi possono farsi ora più o meno intensi, ora più o meno lunghi, ora più o meno estesi nell'aggregato. Di conseguenza, nessuno di loro sarà mai uguale a un altro. Ogni nuova esperienza di piacere cinetico è diversa dalla precedente e non sarà identica a quella che seguirà.

È possibile che Plutarco (*Ger.* 786d1-3 = fr. 411 Us.) si riferisca a tale caratteristica, quando scrive che i movimenti della carne hanno un titillamento instabile (ἀβέβαιον). Ma l'aggettivo potrebbe alludere anche a una conseguenza negativa, ossia alla possibilità che questo piacere si trasformi in dolore²⁸⁶, come sembra previsto da una testimonianza di Porfirio (*De abst.* I 51 = fr. 464 Us.). Essa va presa con cautela, sia perché tarda, sia perché riporta in realtà la possibilità che il godimento si mescoli (μυγνυμένην) con la sofferenza, che è un'idea che Epicuro non accettava. Per lui, o vi è piacere, o vi è dolore, *tertium non datur*²⁸⁷. D'altro canto, Epicuro accenna al fatto che dal godimento può provenire incomodo (*Ad Men.* 129.6-7) ed è probabile che qui si riferisca ai banchetti o all'attività sessuale dei dissoluti (*Ad Men.* 131.8-132.3), che non liberano dai dolori e dai turbamenti (*RS X*) ed erano già stati condannati da Democrito, perché trasformano il piacere che il mangiare e il sesso procurano in sofferenza (fr. 68 B 235 DK), quindi devono essere temperati per non renderli alle lunghe spiacevoli²⁸⁸. Anche se gli esempi addotti finora riguardano il godimento del corpo, è probabile che si possa fare un discorso analogo anche per la gioia dell'anima. Un essere umano può infatti gioire anche di cose false o speranze vane²⁸⁹, cosicché il godimento presente può tramutarsi in dolore, quando l'inganno viene meno o il proprio proposito si rivela irrealizzabile.

Infine, caratteristica del piacere cinetico è quella di convivere col dolore e di emanciparsi da esso. Esso innesca, infatti, un processo atomico che lo fa gradualmente diminuire e comporta una crescita del godimento nella carne, conclusa la quale l'attività può solo variare in piacevolezza (*RS XVIII*). Si pensi al mangiare, che placa il dolore della fame che inerisce alla σάρξ (*GV*

²⁸⁶ Lo riconosce anche Rodis-Lewis 1975, p. 238.

²⁸⁷ Cfr la *RS III*, Plutarco (*Adv. Col.* 1123a8-11) e Cicerone (*De fin.* I 11.38-39) con Bignone 1973, vol. 1, pp. 400-401 e 668, Diano 1974b, p. 53, Cosenza-Laurenti 1993, pp. 249-250, Sedley 1996, pp. 331-332, Prost 2004, p. 165.

²⁸⁸ Vedi qui il ruolo della temperanza nella vita felice analizzata *infra* [cap. 4, § 7].

²⁸⁹ Konstan 2007b, pp. 38-40 e 50 (n. 2).

33). In linguaggio atomico, stando al *De rerum natura* di Lucrezio, tale attività rimedia al *dolor* che nasce in tutto il corpo a seguito della perdita degli atomi (4.860-869) e causa una *blanda voluptas*, quando questi hanno ripreso il loro luogo proprio (2.963-966)²⁹⁰. Un simile godimento comporta una crescita, perché le parti vengono riempite a poco a poco, e convive con il dolore, almeno finché tutte le particelle non sono state recuperate e i crampi della fame non sono stati interamente placati. Dopodiché, l'attività del mangiare non cresce in piacevolezza, ma è variata. Non essendoci infatti più una porzione cava della carne da riempire, l'unico motivo di piacere è costituito dal gusto, che è un solletticamento del solo palato (Lucret. 4.627-629).

Potremmo riassumere tutto dicendo che il piacere cinetico è un moto piacevole che ha sviluppo temporale, non inerisce all'intero aggregato, bensì a parti più o meno estese, non è mai uguale a un altro, può convertirsi in dolore e convivere con esso. Ora, se Epicuro lo oppone a quello catastematico, è forse perché ritiene che questo abbia caratteristiche contrarie a quello, dunque che non sia un'attività, bensì uno stato piacevole che esclude il moto²⁹¹.

E se ciò è lecito, si deduce anzitutto che ἀπονία e ἀταραξία non hanno decorso temporale. Ciò non significa che sfuggono del tutto al tempo. La *RS* III mostra che l'assenza di dolore ha un suo χρόνος, che a mio avviso indica semplicemente che in un dato momento esso può essere interrotto e perduto, con il sopraggiungere di un movimento doloroso. La deduzione che ἀπονία e ἀταραξία non hanno decorso temporale significa solo che esse sono indipendenti da un processo che si sviluppa temporalmente²⁹². Non si può dire, cioè, che il piacere che esse danno cresce o diminuisce nel tempo, perché l'organismo prova al contrario identico piacere (ἴσην ἔχει τὴν ἡδονήν), a prescindere che il periodo trascorso in tale condizione sia finito o infinito²⁹³.

La seconda inferenza è che ἀπονία e ἀταραξία non hanno estensione variabile²⁹⁴, ma sono uniformi, né differiscono tra loro. Entrambi i punti possono essere difesi riprendendo la *RS* IX. Al contrario del cinetico, ogni pia-

²⁹⁰ Pace Wolfsdorf 2013, pp. 153-158.

²⁹¹ Capone Braga 1951, pp. 66-67, Bignone 1973, vol. 1, p. 297, Diano 1974b, p. 201.

²⁹² Fallot 1977, p. 23.

²⁹³ Vedi le *RS* XIX-XX e Filodemo, *De mort.* IV, col. 3.32-39, con Puliga 1983, pp. 255-258, Annas (1994, pp. 154-155 con la n. 91; 1998, p. 471), de Luise-Farinetti (2001, p. 116), Konstan 2007b, pp. 164-165, Verde 2007, p. 176, Mitsis 2014, pp. 65-66.

²⁹⁴ Così anche Annas 1998, p. 460.

cere catastematico si condensa (κατεπικνωῦτο) in tutto l'aggregato, quando non vi è una singola parte di esso che soffre. La conferma è in Alcifrone (*Ep.* III 55.8 = fr. 432 Us.), che fa sì la parodia dell'Epicureismo, ma come altri comici antichi riporta pure, nella presa in giro, qualche elemento dottrinario genuino²⁹⁵. Egli attesta che l'epicureo Zenocrate lega esplicitamente la condensazione del godimento (καταπύκνωσις τοῦ ἡδομένου) all'ἀοχλησία della carne, che è un altro modo per indicare il piacere del corpo senza dolore²⁹⁶. Ora, poiché il ragionamento della *RS IX* è che i godimenti che si condensano uniformemente in tutto l'organismo non differiscono tra loro, ne seguirà che non vi sono *tanti* piaceri catastematici, diversi per estensione e intensità. L'ἀπονία di Socrate è identica a quella che prova Platone, anche se l'uno l'ha ottenuta piluccando pane con acqua e l'altro con pesce accompagnato da vino, perché il piacere che i due vitti danno rimuovendo il dolore della fame è il medesimo (ἴσην, *Ad Men.* 130.9-11).

Terza e ultima inferenza è che il piacere catastematico non si tramuta in sofferenza, né può convivere con essa. Quando c'è, l'organismo non ha dolori né turbamenti (*RS III*), almeno finché non interviene un disturbo che il soggetto non riesce a neutralizzare, lavorando sulle parti più importanti della natura di cui parla la *RS IX*, che sono presumibilmente la mente e i sensori²⁹⁷. Un riferimento esplicativo è qui l'*Epistola a Idomeneo*, che come si è visto²⁹⁸ mostra che la διάνοια dà ἀπονία anche se il corpo è colpito da una malattia, ricordando un gioioso evento passato che riverbera sulle carni afflitte una quiete piacevole.

Le macro-indifferenze individuate tra piacere cinetico e catastematico sono talmente marcate da indicare, a mio avviso, che si trattano di due diverse affezioni piacevoli che scaturiscono da diverse reazioni organiche. Ciò significa, per riprendere l'esempio del mangiare, che l'attività piacevole della rimozione del dolore con il reintegro degli atomi perduti attraverso il cibo e il piacere della sazietà sono distinti, così come che l'una non causa l'altra, anche se sembra essere così perché i due piaceri hanno luogo nello stesso

²⁹⁵ Essenziale qui Belardinelli 2008, in particolare le pp. 82-83.

²⁹⁶ Cfr. *supra* [cap. 2, § 3.2], *Ad Men.* 127.11, *Sul fine* (fr. 22.2 Arr². = Plutarco, *Adv. Col.* 1089d2-8). Sulla condensazione, cfr. Diano 1974b, pp. 28-66, e Bollack 1975, pp. 267-272.

²⁹⁷ Cfr. Diano, 1974b, pp. 63-65.

²⁹⁸ *Supra* [cap. 2, § 3.4].

tempo (*GV* 42). Come è possibile tutto ciò? La risposta è nell'ipotesi che segue. Il piacere cinetico è avvertito con un lavoro dell'organismo, che o si oppone a un disturbo, oppure si lascia solleticare da forme e blandizie esterne (suoni, odori, ecc.). Quello catastematico passa, invece, per un *focus* su se stessi, un'auto-percezione interna che risulta piacevole se non c'è il minimo dolore o turbamento²⁹⁹. Ora, tale consapevolezza di non soffrire né di essere turbati deve certo passare per il processo cinetico che cancella la sofferenza (vale a dire, deve trovare la quiete nel divenire)³⁰⁰, ma non ne è la risultante: la si ha, infatti, per un processo percettivo a parte, che fa prendere atto che il proprio essere è pervaso dal pieno piacere di esistere³⁰¹.

Fintanto che questa condizione di benessere persiste e si ha la fida speranza di conservarla, l'essere umano non ha bisogno di cercare altro piacere (*Ad Men.* 128.8-9). Poiché però ha facoltà desiderante, egli può liberamente scegliere se bearsi della quiete della carne senza far nulla, oppure se variare il godimento con un moto piacevole (*RS* XVIII). La *RS* XX riporta, infatti, che la *σάρξ* non esclude né ammette in partenza un limite definito del piacere cinetico³⁰², che può quindi potenzialmente protrarsi senza esaurimento, a meno che la mente non intervenga a porvi un *πέρας* attraverso il ragionamento (*ἐπιλογισμός*). Ora, la *διάνοια* del saggio che ha raggiunto il godimento catastematico può decidere di titillare lievemente la carne libera dal dolore per il puro gusto di farlo, ossia di darle un *surplus* innocuo e superfluo. Potremmo fare ancora l'esempio del mangiare. Il saggio sazio può decidere di piluccare un po' di torta semplicemente per solleticare il palato, ma non avrebbe in sé bisogno di farlo, poiché questo piccolo moto non aumenta il piacere che già basta a rendere felici. L'idea che il moto aggiuntivo non scaturisca automaticamente, ma sia innescato dal desiderio dell'agente, è

²⁹⁹ In linguaggio tecnico, la si chiamerebbe una «second-order awareness». La ammettono Preuss 1999, pp. 170-171, Porter 2003, p. 225, Maso 2008, pp. 222-224, Wolfsdorf 2013, pp. 175-179.

³⁰⁰ Cfr. qui de Lacy 1957, p. 124, Fallot 1977, p. 28, Long-Sedley 1987, vol. 1, p. 124, Purinton 1993, pp. 298-299 e 314-316, Konstan 2012, p. 17.

³⁰¹ Sulle focalizzazioni dei piaceri (*ἡδονῶν ἐπιβολάς*), cfr. *PHerc.* 57, fr. 4.13-14 Bassi. Il fatto che esistere sia piacevole è valorizzato da Fallot 1977, p. 63, Purinton 1993, p. 313 («to live is to feel»), Porter 2003, pp. 209-214, de Luise 2004, p. 39, Prost 2004, p. 133.

³⁰² Quello catastematico ha infatti un limite in grandezza (cfr. la *RS* III e la *vera voluptas* di Lucret. 5.1432-1433). Seguo Arrighetti 1973, p. 551. Altre le tesi di Bignone 1964, p. 29, Diano 1974b, p. 274, Bollack 1975, p. 304, Prost 2004, p. 151, Morel 2009, p. 189

dopo tutto confermata dalla stessa *RS XVIII*. Essa descrive la variazione piacevole con il verbo ποικίλλω declinato al medio-passivo (ποικίλλεται), quindi non riporta che il piacere catastematico «si varia», bensì che «viene variato». Ma l'idea trova conferma anche in Plutarco (*Suav. viv.* 1088c4-d2 = fr. 417 Us.), che riporta che la variazione non necessaria (ποικιλμούς οὐκ ἀναγκαίους) avviene per il tramite di una tendenza (μετ' ὀρέξεως), e Cicerone, che attribuisce a Torquato la tesi che la variazione piacevole ha luogo dopo (*postea*) aver raggiunto la privazione del dolore.

Sulla base delle considerazioni svolte, si potrebbe in conclusione sostenere che il piacere catastematico è nettamente migliore del cinetico. Esso offre, infatti, un godimento concentrato e, per così dire, puro³⁰³: del resto, esso non cresce né diminuisce in estensione o durata, pervade tutto l'essere atomico o le parti più nobili, non si contamina né coesiste col dolore, bensì lo bandisce tutto da sé. Il fatto che il piacere catastematico possa essere poi variato da un *surplus* innocuo e superfluo non lo rende maggiormente desiderabile. Esso dà però una conferma in più che quel godimento rappresenta il bene che non causa alcuna molestia, per il corpo come per l'anima.

Da ciò segue pure che il piacere catastematico offre una vitalità superiore ai moti pur esaltanti delle attività cinetiche. Milanese ha espresso bene tale punto, scrivendo che «raggiunto il *katastema*, non si è nella condizione di piacere del morto, ma si è al massimo della vita»³⁰⁴. Il soggetto non ne cerca altra fuori di sé perché ce l'ha tutta raccolta in sé, ovvero ha la massima consapevolezza di sentirsi vivo, anzi veramente vivo.

La vitalità superiore del piacere catastematico è la premessa che mi permette, adesso, di tornare agli dèi e di sottolineare che la loro inattività non li getta in una condizione simile alla morte o al sonno. Se il piacere catastematico è davvero puro, concentrato e dotato di enorme carica vitale, essi sono anzi in una condizione che li rende ben desti e vivi. Inoltre, poiché il piacere dell'assenza di dolore nel corpo e di turbamento nell'anima non può essere persa da loro, al contrario di quello umano che si dissolve facilmente o è soggetto a εὐφθαρσία (cfr. Filodemo, *Oec.* I, coll. 54.4-10 e 55.4-14), né va continuamente riconquistato, come accade ai saggi³⁰⁵, gli dèi hanno in più

³⁰³ Di "purezza" parlano anche Amerio 1953, pp. 102-103, e Fallot 1977, p. 98.

³⁰⁴ Milanese 2003, p. 240. Del medesimo parere è Capone Braga 1951, p. 72.

³⁰⁵ Cfr. *supra* [cap. 2, § 2].

un piacere catastematico che non ha durata limitata, ma permane in eterno. La loro è una condizione naturale a cui gli umani tentano con le loro attività di approssimarsi per vivere intensamente ed è, così, un'inattività dolce che si cerca di ricreare nella vita in movimento.

Una tale esistenza non comporta alcun bisogno di cercare altro piacere, e infatti sembra – stando almeno a Cotta (*De nat. deor.* I 35.98-99) – che gli dèi non muovono un solo muscolo del corpo, senza comunque che gli arti che risultano conseguentemente immobili appaiano superflui. Dato che il piacere catastematico si avverte in tutto l'organismo, ogni singola parte del corpo divino contribuisce alla beatitudine, ovvero offre alla divinità un senso di pace diffusa nell'intero organismo³⁰⁶. Una piccola conferma si può leggere, in negativo, nella critica di Velleio al dio degli Stoici, che afferma che quest'ultimo non può essere beato (I 10.24): poiché coincide col cosmo, esso ha l'estremità inferiore ardente e quella superiore gelata³⁰⁷, quindi non avverte un godimento ovunque diffuso nella sua struttura.

Tuttavia, l'esistenza degli dèi così concepita nemmeno esclude del tutto che essi possano decidere di variare il piacere catastematico. Ermarco e Filodemo saranno di tale parere, supponendo che la divinità desidera conversare, mangiare con gusto, far l'amore senza fastidi, stare in compagnia, senza che le attività comportino un bisogno di soddisfare³⁰⁸. Ma forse ciò avviene per aver trascurato, come pensava il maestro, che la divinità non ha facoltà desiderante. Se ogni capacità ha origine dal bisogno (Lucret. 4.823-857)³⁰⁹, dio non impara mai a desiderare, non avendo nulla che gli manchi.

La vita del dio di Epicuro è, in sostanza, la migliore in assoluto. Mentre il suo piacere catastematico permane in eterno fin nella porzione più minuta di sé: dalla punta ultima del capello, alla curva estrema del malleolo.

³⁰⁶ Un'altra contro-obiezione la muove Kleve 1961, p. 474.

³⁰⁷ Su questa divisione geografica, cfr. Bakker 2010, pp. 198-202.

³⁰⁸ *Infra* [cap. 3, § 7, e cap. 4, § 7].

³⁰⁹ Sul tema, cfr. almeno Gigandet 2003b e Sedley 2011a, pp. 38-39 e 161-163.

3. L'indagine epicurea su dio dagli inizi del Giardino al II sec. a.C.

La teologia di Epicuro non è esente da problemi. Essa presenta, infatti, alcune tensioni interne che richiedono una soluzione, tra cui la tesi che gli dèi siano aggregati atomici indissolubili. Per tale motivo, la teologia di Epicuro si attirò diverse critiche, che intendevano invalidarla facendo leva su questi punti deboli, oppure attaccandone gli assunti fondamentali. I discepoli della scuola di Epicuro cercarono di salvarla da tali attacchi con un'originale opera di approfondimento, revisione e variazioni dei punti che il filosofo aveva lasciato problematici o inesplorati¹. Così facendo, alcuni di loro concepirono la variante del dio parzialmente attivo, forse modificando la prospettiva del maestro che, a mio avviso, lo considerava del tutto inattivo.

La tesi che si propugna richiede, però, la difesa di due premesse storiografiche. Da un lato, occorre mostrare che la scuola epicurea fu sì dogmatica e compatta, dato che i suoi appartenenti rimasero fedeli ad assunti teorici fondamentali², ma che nello stesso tempo non fu caratterizzata da immobilismo dottrinale. Alcuni studiosi considerarono, del resto, la parola di Epicuro come una sorta di "sacra scrittura" e l'Epicureismo una «comunità senza rivolte», in cui qualunque cambiamento era considerato «un'illegalità, (...) o meglio un'empietà»³. I testi a sostegno sono le tarde testimonianze di Seneca, che in *Ep. Ad Luc.* 33.4 scrive che tutto ciò che i discepoli dicevano era riportato all'autorità di Epicuro, di Numenio di Apamea⁴ che sosteneva appunto che modificare un qualunque punto della dottrina era un *παρανόμημα* o un *ἀσέβημα*, nonché che i loro aderenti avevano un solo pensiero comune e un unico intendimento (*κοινὸν ἕνα νοῦν, μίαν γνώμην ἐχούση*).

Dall'altro, è necessario specificare meglio il carattere e gli intenti delle presunte varianti dei discepoli ortodossi, distinguendole dalle posizioni eterodosse degli Epicurei dissidenti, che potevano sfociare nell'apostasia o all'abbandono del Giardino, come nel caso di Timocrate⁵. Come infatti

¹ Così Gallo-Russo 1979, Spinelli 1991b, pp. 226-229, Tepedino Guerra 2000, p. 36, e Verde 2013b, p. 267.

² Per un riscontro nell'iconografia, vedi Zanker 1997, pp. 132-135.

³ Cito prima Capasso 1987, pp. 21-22, e poi Boyancé 1985, p. 43 con la n. 1. *Contra Hirzel* 1964, pp. 98-107, Maslowski 1978, p. 126, Glad 1995, p. 115, Obbink 2004, p. 83.

⁴ Cfr. Eusebio *PE* XIV 5.3 (= fr. 23 des Places) con Criscuolo 1994, pp. 153-154.

⁵ Cfr. Diog. Laert. X 6.7-1 con Sedley 1976a, pp. 127-131, e Roskam 2007a, pp. 45-46.

sembra attestata una sorta di dissidenza dottrinale nell'ambito della gnoseologia⁶, della psicologia⁷, della retorica⁸ e dell'etica⁹, così potrebbe esserne esistita una in materia teologica¹⁰. In altre parole ancora, bisogna spiegare che cosa si intende con i termini "ortodossia", "eterodossia" e "variazione", prima di poterli usare.

Entrambe le premesse possono essere poste esaminando da vicino il passo 123.1-7 dell'*Epistola a Meneceo*. Lo cito di seguito:

Le cose che ti ho sempre raccomandato mettile in pratica e meditale reputandole i principi fondamentali necessari alla vita felice. Per prima cosa stima la divinità un essere indissolubile e beato, secondo quanto suggerisce la comune cognizione di dio, e non attribuirle niente che sia estraneo all'indissolubilità o discorde dalla beatitudine. In secondo luogo, opina (δόξαζε) intorno ad essa tutto ciò che è capace di preservare la sua beatitudine congiunta a indissolubilità (πᾶν τὸ φυλάττειν αὐτοῦ δυνάμενον τὴν μετὰ ἀφθαρσίας μακαριότητα περὶ αὐτὸν) (trad. di Arrighetti 1973, p. 106, modificata)

Epicuro apre la lettera rivolgendo un imperativo all'umanità intera, quindi anche ai suoi discepoli, usando il nome di Meneceo come raffigurazione letteraria universale¹¹: praticare e meditare tutto ciò che porta alla vita felice. Il primo (πρῶτον) elemento è assumere il corretto atteggiamento verso dio, che si divide a sua volta in due prescrizioni. Per un verso, stimare indissolubile e beata la divinità, vale a dire concepirla secondo i caratteri noti per πρόληψις e non attribuirle qualcosa che compromette questo pensiero. Per un altro, opinare (δόξαζε) tutto ciò che permette di preservare l'ἀφθαρσία e la μακαριότης di dio, ovvero tutte quelle proprietà ulteriori che rispettano la prenozione e si colgono tramite ragionamento¹². Il passo della lettera dà a conoscere, insomma, che un genuino discepolo di Epicuro è chiamato ad accettare dogmaticamente le due proprietà prolettiche, ma anche a praticare una ricerca attiva di ciò che può penetrare la natura divina e rinforzare la

⁶ Vedi il profilo di Timasagora tracciato da Verde 2010a, pp. 307-315.

⁷ Cfr. l'atteggiamento di Nicasirate verso l'ira (*infra* [cap. 4, § 3]).

⁸ Filodemo, *Rhet.* I col. 7.9-29, e II, col. 52.11-53.6.

⁹ Cfr. l'esclusione dell'ἀπορία dalla vita buona (*infra* [cap. 3, § 4]).

¹⁰ Un riferimento a cinque dissidenti si trova forse nel *De dis* (cfr. il fr. 10 pubblicato da Kleve 2003, p. 262).

¹¹ Indispensabili qui Heßler (2011, pp. 10-11; 2014, pp. 27-30) e de Sanctis (2011, p. 220; 2012a, pp. 96-99 e 103-104; 2015, pp. 173-179). Cfr. anche Arrighetti 2013, p. 218.

¹² Utili qui anche Morel 2011, p. 148, n. 5, e Heßler 2014, pp. 166-167.

correttezza delle assunzioni di base della teologia epicurea. Filodemo rispecchierà ancora la centralità di questo programma di ricerca nel *De pietate* (col. 40.1138-1144), scrivendo che è pio chi conserva al dio immortalità e beatitudine, con tutte le cose che noi aggiungiamo ([σὺ]ν ἅπασι[ν] τ[οῖς σ]υ[να]πτομ[έ]νο[ις] ἤμῃν), e nel libro I del *De dis* (col. 5.7-10).

Se ora identifichiamo, come pare lecito fare, questo opinare con il proporre una variante teologica, ne seguirà non solo che tale attività era consentita all'interno della scuola di Epicuro, ma anzi era considerata una sorta di “dovere morale”. Un Epicureo deve indagare la natura di dio sia da solo che attraverso la ricerca in comune ο συζήτησις¹³, perché questa gli consente di meditare con sé e con chi è simile a sé le dottrine che liberano dal turbamento (*Ad Men.* 135.5-7), vale a dire che rimuovono la paura della divinità dimostrando che essa non è cosa da temere. Un legame tra la ricerca in comune e lo studio su dio si può peraltro rilevare attraverso l'opera *Alcune ricerche comuni sul modo di vita* di Demetrio Lacone (*PHerc.* 1006)¹⁴, che si occupava anche del vuoto terrore intorno agli dèi che procura dolori (fr. 3-4)¹⁵. E non è improbabile che la discussione sulla natura divina sia pure adombrata da Filodemo nel fr. 47 del *De libertate dicendi*, che riporta che è utile condividere le cose su cui si è in dubbio, o nel *De conversatione* (col. 8.15-19), che sancisce l'importanza di discutere a lungo sugli argomenti di cui si ha scarsa conoscenza.

Ammesso ciò, risulta possibile dire che, in ambito teologico, è “ortodosso” colui che mantiene fede ai due imperativi, quindi accoglie le proprietà prolettiche di dio e collabora propositivamente alla comprensione dei caratteri della natura divina. Il che ridimensiona molto la validità storica delle notizie di Numenio e di Seneca, poiché la fonte di prima mano costituita dall'*Epistola a Meneceo* fa sembrare anzi corretto il contrario. Un Epicureo

¹³ Cfr. *GV* 78 e Filodemo, *PHerc.* 1005/862, coll. 15.2-8 e 19.8-15. Tale pratica è chiamata anche συμφιλοσοφεῖν nel testamento di Epicuro (Diog. Laer. X 17.2-3, 18.7 e 20.3; vedi anche il fr. 56, col. 2.11-12, di Diogene di Enoanda) e risale già ad Aristotele (cfr. *Eth. Nic.* IX 1170b10-14 e 1172a3-6 con Verde 2013d, pp. 21-22). Per approfondire tale pratica, cfr. Festugière 1952, p. 77, Gigante (1969, pp. 41-61; 1974a, p. 37, e 1974b, p. 135), Boyancé 1975, p. 551, Gabaude 1983, pp. 58-63, Angeli 1988, p. 311, Konstan 1988, pp. 8 e 24, Glad (1995, pp. 101-181; 1996, pp. 30-54), Tsouna 2007 pp. 83-113, Beer 2009, pp. 413-430, de Sanctis (2012a, pp. 190-191, nn. 28 e 31; 2013, pp. 68-69).

¹⁴ Per il titolo, vedi Crönert 1965, p. 112, Renna 1988, del Mastro 2014b, pp. 189-191.

¹⁵ Editi da de Falco 1923, pp. 59-60, e rivisti da Assante 2008, pp. 136, 139 e 145.

che avesse rinunciato alla συζήτης su dio e al tentativo di variazione sarebbe risultato empio, giacché sarebbe venuto meno a uno dei caposaldi dottrinali della scuola¹⁶. Si rivela invece “eterodosso” o “dissidente” colui che nega con i suoi ragionamenti quanto si conosce per πρόληψις. Ma si vedrà in seguito che, in pratica, non ci fu nessuno che negò questi due attributi e fu allora in dissidio col caposcuola. La stessa nozione di “dissidenza epicurea” è, del resto, concettualmente e storiograficamente problematica, mentre il fatto che le fonti definiscano un Epicureo come “ortodosso” o “eterodosso” non è sufficiente per ritenerlo tale¹⁷. Infine, introduce una variazione chi riesce, prendendo parte alla ricerca comune, ad articolare una o più opinioni che attribuiscono un’altra proprietà al dio, compatibile con le due proprietà prolettiche e «firmly rooted in the Epicurean doctrinal system»¹⁸. Simili δόξαι sono qualificate come sante, pure, devote¹⁹, o anche chiamate belle supposizioni (καλὰς ὑπολήψεις), che al contrario di quelle malvagie ed empie dei πολλοί attribuiscono caratteri che non ledono la maestà divina, né introducono ansie nei mortali²⁰. Opinare rettamente e piamente su dio significa, infatti, attribuire proprietà che quanto meno dimostrano che esso non si interessa di noi e che gli conferiscono la piena autosufficienza, che è il risultato della sua natura forte e venerabile (*POxy.* 215, col. 1.16-32; Filodemo, *De piet.* coll. 27.751-765, 39.1126-40.1146 e 45.1277-1305).

Coloro che introducono variazioni potrebbero essere distinti, infine, in due specie. Nella prima, rientrano coloro che attribuiscono al dio qualche altra proprietà, senza modificare i caratteri riconosciuti dalle opinioni teologiche di Epicuro, che come si è visto sono l’inattività radicale e la piena impassibilità²¹. Nella seconda, rientrano invece quanti introducono delle opinioni che soppiantano questi due caratteri, portandolo, per così dire, da uno stato di beata “ibernazione” a un graduale “scongelo” nell’azione. È il

¹⁶ Un modo per salvare le due testimonianze è dire che il “riferire a uno” consistesse in un continuo confronto con i testi e le dottrine del maestro (Erler 1993, pp. 287-295).

¹⁷ Sedley 1989a, pp. 108-109, Erler 1996, p. 523, Verde 2010a, p. 295.

¹⁸ Erler 2011, p. 23.

¹⁹ Cfr. ὅσια in Epicuro, *Ad Men.* 133.1-2, καθαρὰς καὶ ἀ[γί]ο[υ]ς in Filodemo, *De piet.* 27.759-760, e [δόξαις] ὁσίαις κα[ὶ] δ[ι]καίαις nella l. 25 del fr. B1 del *De dis* filodemeo (pubblicato da Kleve 1996, p. 680).

²⁰ Vedi poi Filodemo, *De piet.* col. 11.304-315, 46.1316-1321, 75.2271-2272, e la falsa ὑπόληψιν χαριτορίας θεοῦ di *POxy.* 215 (col. 2.10-11).

²¹ Cfr. *supra* [cap. 2, § 3].

caso di Ermarco e Filodemo, che riconducono l'indissolubilità e la beatitudine di dio (dimostrandosi così ortodossi, giacché tutelano le proprietà colte per πρόληψις) rispettivamente all'esercizio della conversazione e di alcune virtù pratiche²². La loro operazione diede vita a una variante della teologia del maestro, da cui appunto prende i suoi assunti di partenza e intende comunque negare che la divinità si interessa alle sorti umane (e per questo rimane pur sempre "epicurea"), ma conferisce al dio una serie di attività che lo rendono più vicino al dio antropomorfo della tradizione omerica.

Prima di procedere, occorre fare una precisazione. L'ammissione di molte opinioni teologiche compatibili con l'indissolubilità e la beatitudine divina non è equiparabile al riconoscimento di una molteplicità di spiegazioni dei fenomeni celesti, delineato nell'*Epistola a Pitocle*. Infatti, il πλεοναχὸς τρόπος non si applica agli dèi²³ e la ragione è semplice. La molteplicità delle spiegazioni dei fenomeni celesti dipende da una molteplicità di cause²⁴, ma lo stesso non può applicarsi alla natura divina. È chiaro che gli dèi o sono del tutto inattivi, o sono in parte inattivi, non ve ne possono essere alcuni che sono indotti a non fare nulla e altri che sono invece spinti a compiere qualcosa. Il punto è semmai che le molte opinioni teologiche servono a giustificare quello che sappiamo per evidenza, supponendo qualche proprietà che non riusciamo a cogliere con la percezione mentale e non potremo mai confermare *in toto*²⁵. Le varie spiegazioni non dipendono, insomma, dalla conoscenza sicura di diverse cause, bensì da un'insicurezza di fondo, che si cerca di colmare con il ragionamento, senza tuttavia riuscire mai a imporre una versione esplicativa sulle altre. Noi possiamo sapere con certezza che dio è un vivente indissolubile e beato, di forma antropomorfa e che non si occupa di noi. Il resto è solo opinione e interpretazione, che si rivela plausibile se tutela i caratteri noti per πρόληψις, implausibile nel caso contrario.

I prossimi due capitoli presenteranno una ricognizione dei maggiori contributi teologici della «scuola di Epicuro»²⁶, senza ambire ad esaurirla nella sua interezza. Il suo scopo più modesto è infatti quello di mostrare quanto il

²² *Infra* [cap. 3, § 5, e cap. 4, § 7].

²³ Verde 2013a, p. 129.

²⁴ Ancora Verde 2013a, pp. 132-134.

²⁵ Non si dimentichi che il divino è meno pensabile di altre cose (*supra* [cap. 2, § 3]).

²⁶ Sulla cui nozione, cfr. Verde 2013d, p. 213.

contributo intellettuale dei discepoli potesse essere produttivo e originale, nonché tratteggiare i contorni della variante del dio parzialmente attivo.

§ 1. L'applicazione del principio di ἰσονομία agli dèi in Metrodoro

Si è accennato al fatto che uno dei punti problematici su cui gli avversari della teologia di Epicuro incentrarono le loro critiche è l'affermazione che gli dèi siano aggregati indissolubili, che a loro modo di vedere risultava essere una *contradictio in adiecto*. La prima attestazione diretta di questa polemica è costituita dal passo I 24.67-68 del *De natura deorum* di Cicerone, dove si argomenta che se il dio è fatto di atomi (e vuoto), allora esso si è generato in un preciso momento e può di conseguenza alterarsi-dissolversi come ogni altro corpo composto. Poiché tale testo è stato scritto secoli dopo Epicuro, si sarebbe a prima vista tentati di dire che la critica che esso muove è a sua volta posteriore e fu forse elaborata per la prima volta da Carneade, che sappiamo avesse rivolto in altra sede un attacco simile contro la corporeità del dio stoico²⁷. Tuttavia, non si può nemmeno escludere del tutto che la polemica ha origini più antiche. Cicerone potrebbe riproporre gli argomenti tramandati oralmente nell'Accademia scettica²⁸ e che, forse, risalgono ad Arcesilao, che entrò in polemica con Colote²⁹.

Anche in assenza di una simile polemica, è comunque probabile che il problema di dare una giustificazione razionale della tesi che il dio è un aggregato incorruttibile fosse nato presto nella scuola di Epicuro. Si imponeva, a mio avviso, almeno l'urgenza di distanziarsi da Democrito e da Cleante, che ritenevano che le divinità antropomorfe fossero enti corruttibili, o da Teodoro l'Ateo, che riteneva che la comune πρόληψις del dio indissolubile/beato non avesse alcun valore, giacché era convinto che non potesse in sé esistere nulla di incorruttibile³⁰. Va infine aggiunto che riconoscere che dio

²⁷ Cfr. ancora *De nat. deor.* III 12.29-14.34 e Sesto Empirico, *M IX* 150 e 180-181 (= fr. 93-94 Wiśniewski), con Hirzel 1964, pp. 34-45, e Wiśniewski 1970, pp. 103-105.

²⁸ Gemelli Marciano 2007, p. 227-231, con la bibliografia citata

²⁹ Sull'esistenza di questa polemica, cfr. Kechagia 2011, pp. 65-66, e Corti (2013; 2014, pp. 104-123).

³⁰ Per Democrito, vedi *supra* [cap. 1, § 2]. Per Cleante, cfr. *SVF I* 536 = Plutarco, *De comm. not.* 1075a12-c3. Infine, per Teodoro, cfr. *SSR VIII A* 27 (= Plutarco, *De comm. not.* 1075a7-12) con Winiarczyk 1981, pp. 87-91.

fosse fatto di atomi e vuoto implica attribuirgli anche una natura che rilascia dei simulacri, quindi una lenta ma inevitabile perdita di materia che porta col tempo alla distruzione³¹.

È probabile che la difficoltà fu percepita con forza da Metrodoro. Il fr. 9 (= Filodemo, *De piet.* col. 7.179-189) documenta che nelle sue opere *Sul mutamento* e *Sugli dèi* che ogni aggregato è dissolubile, mentre i frr. 35, 37, 49, 53 sottolineano la caducità degli umani e dei loro beni. L'accentuata sensibilità di Metrodoro sul motivo della dissoluzione poteva così indurlo al bisogno di spiegare la lampante eccezione dell'immortalità degli dèi.

Ciò potrebbe essere provato, mantenendo la debita cautela, dal fr. 12 (= Filodemo, *De piet.*, col. 4.95-104). Data la costituzione incerta del testo, riporto una mia proposta testuale con l'apparato critico³²:

⁹⁵ καὶ | ὁ Μητροδόωρος δὲ | τὴν τοιαύτην ποιεῖ[ται] διαστολὴν [ἐν τῷ] Περὶ
μετα[βο]¹⁰⁰λῆς, καὶ φησι νο[εῖν] | [σύν]κρισιν τῶν [γε κα|[τ' ἀ]ριθμὸν οὐ μόν[ον] |
ἄφ]θαρτον, ἀλλὰ [καὶ | θεῖ]αν.

Metrodoro pone questa distinzione nel *Sul cambiamento* e dice di pensare la composizione atomica delle [cose che sussistono] secondo proporzione numerica non solo [come] indissolubile, ma anche divina (trad. mia).

96-98 Bücheler, sed in v. 98 init. ται] spatio brevius, [...c.] N: ποιεῖ[κατὰ Quaranta 99-100 Gomperz 100 νο[εῖν] Henrichs: σ, ο, ε, θ, φ N: φησιν εἰ[ν]αι dubitante Gomperz, spatio longius: φησιν θεῶν aptum vestigiis sed non sensui Körte 101-102 μὴ κα|[τ' ἀ]ριθμὸν Scott, *JPh* 12 (1883), 236: [σύν]κρισιν τῶν [κα|[τ' ἀ]ριθμὸν Bücheler: γε κα|[τ' ἀ]ριθμὸν Körte³³ 102-103 οὐ μόν[ον] | ἄφ]θαρτον Gomperz 103-104 ἀλλὰ [καὶ | θεῖ]αν Gomperz: ἀλλὰ |[καὶ]δῖ]αν Philippson, sed forma femin. vix invenitur

La versione che propongo differisce da Obbink, che segue il [μὴ κατ' ἀ]ριθμὸν di Scott e traduce l'espressione con «compound made up of things that do not exist as numerically distinct», *i.e.* fatto solo da elementi simili³⁴, nella scelta di apporre alle ll. 101-102 l'integrazione di Körte: [σύν]κρισιν τῶν [γε κατ' ἀ]ριθμὸν. In altre parole, pongo il rafforzativo [γε] tra τῶν e κατ' ἀ]ριθμὸν, al posto della negativa [μὴ]. Le ragioni che mi inducono alla soluzione è il fatto che l'ipotesi di Obbink di considerare gli dèi come unità

³¹ Dörrie 1976, pp. 75-76, crede di risolvere il problema dicendo che gli dèi non rilasciano emanazioni nel senso proprio del termine. La sua tesi non trova conferme nei testi.

³² Che cito da Obbink 1996b, p. 112.

³³ Aggiungo questa terza variante, non citata da Obbink, che trovo in Körte 1890, p. 543.

³⁴ Obbink 1996b, pp. 290-292, 301-302 e 322-327.

fatte da elementi simili, distinta così dalle unità di elementi identici³⁵, trova ostacolo nella col. 10 del libro III del *De dis* di Filodemo. Essa riporta che gli dèi sono composti degli stessi elementi come gli umani (ll. 22-24 e 39-41)³⁶ e attribuisce la costituzione di elementi simili agli astri, che mutano di continuo col loro moto (ll. 17-21)³⁷. Credo dunque che il punto che il testo di Metrodoro sottolinea è che la costituzione divina risulta immortale «secondo proporzione numerica». Il dio risulta così essere diverso, come riporta la col. 2.34-53 del *De pietate* filodemeo, tanto dall'atomo (che è indissolubile senza tale principio), quanto dall'aggregato ordinario, al punto da non sembrare quasi essere una σύγκρισις di atomi e vuoto³⁸.

Ma cosa significa dire che la divinità sussiste eternamente «secondo proporzione numerica»? Lumi al riguardo possono provenire dallo scolio alla *RS I* di Epicuro, che forse diede a Metrodoro i presupposti della sua idea:

ἐν ἄλλοις δὲ φησι τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητοῦς, ὡς μὲν κατ' ἀριθμὸν ὑφεστῶτας, ὡς δὲ κατὰ ὁμοειδείαν, ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιρρύσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτελεσμένων, ἀνθρωποειδῶς.

In altri luoghi egli dice che gli dèi sono concepibili col solo pensiero in quanto sussistenti secondo una legge numerica, da un lato; dall'altro, secondo la loro somiglianza di forma, per il continuo affluire di simulacri simili che contribuiscono a formare la stessa immagine, in forma simile alla umana³⁹.

Gli studiosi hanno abbandonato da tempo l'idea che il testo distingue due specie di dèi⁴⁰. Mi pare che l'alternativa a mio avviso più persuasiva che è stata adottata in sua sostituzione sia quella che propone Isnardi Parente, ossia pensare che lo scolio alluda a due modi diversi con cui l'essere umano co-

³⁵ La distinzione tra le due specie di unità è posta da due frammenti del *Sulla santità* di Epicuro, citati da Filodemo in *De piet.*, coll. 8.205-219 e 13.347-364

³⁶ Pace Wigodsky 2004, pp. 216-217 e 226-227 (nn. 18-20).

³⁷ Cfr. poi Epicuro, *Ad Her.* 77.3-5, ed i commenti di Essler (2012a, p. 268; 2014a, pp. 121-123). Il problema è approfondito *infra* [cap. 4, §§ 2 e 6].

³⁸ Vedi anche Cicerone (*De nat. deor.* I, 25.71) e Lattanzio (*De ira dei* 10.28 = fr. 354 Us.), con Tescari 1911, pp. 494-495, e Santoro 2000, p. 116.

³⁹ Seguo il testo e la traduzione di Isnardi Parente (1974, pp. 175-177; 1983, pp. 195-196, n. 1). Un'altra possibile integrazione è quella di Mansfeld 1993, pp. 205-206.

⁴⁰ Per alcuni argomenti contro questa vecchia supposizione, cfr. almeno Freymuth (1953, pp. 9-24; 1958, p. 152), Arrighetti 1955b, pp. 408-412, Lemke 1973, pp. 77-98, Bollack 1975, pp. 227-230, Rodis-Lewis 1975, p. 165, Giannantoni 1996, pp. 28-31, Purinton 2001, p. 215, Essler 2011c, pp. 19-22.

nosce la divinità con la mente: uno per inferenza in base a conoscenza numerica, che corrisponde al processo che avviene κατ' ἀριθμόν, un altro per visione diretta, provocata dai simulacri divini⁴¹. Il punto più interessante da rilevare qui è che il primo tipo di apprendimento potrebbe corrispondere al principio di ἰσωνομία⁴², che secondo Velleio (Cicerone, *De nat. deor.* I 19.50) fornisce un rendiconto fisico del processo che mantiene gli dèi indissolubili e una sua implicita fondazione gnoseologica. Il passo argomenta che, se tanto numerosi sono i mortali, non meno numerosi sono gli immortali, e se innumerevoli sono le cause di distruzione, anche le cause di conservazione sono infinite. Mi pare che Velleio stia qui costruendo un'analogia, che pone nella protasi un dato empirico evidente e inferisce nell'apodosi una proprietà di dio⁴³. A partire, infatti, dalla percezione che attesta che gli esseri corruttibili sono tanti e dall'esperienza, che riconosce come essi soccombono a innumerevoli forze annientatrici, la ragione comprende sia il gran numero degli dèi, sia l'esistenza di una quantità innumerevole di cause di conservazione, che probabilmente tutelano l'indissolubilità divina.

La dimostrazione di Velleio inferisce l'esistenza di un contrario dal suo contrario, che solleva molte complicazioni che non posso affrontare qui⁴⁴. L'aspetto che mi serve evidenziare è che il principio di ἰσωνομία risale forse alla prima fase della scuola epicurea⁴⁵ e ci è descritto in una versione più raffinata da Lucrezio (2.522-568), che probabilmente riporta quanto scriveva Epicuro nel *Sulla natura*⁴⁶. Il poeta difende in tali versi l'esistenza di un infinito numero di forze di generazione e conservazione, che fanno sì che gli individui che ricadono sotto la medesima specie si distribuiscano uniformemente nell'universo⁴⁷. In sintesi, l'argomento lucreziano asserisce che, poi-

⁴¹ Isnardi Parente 1983, pp. 34-35. Secondo Babut 1974, p. 164, invece, lo scolio distingue «deux catégories de *simulacres* divins» (e così Diano 1974a, pp. 115-119).

⁴² Isnardi Parente 1977, pp. 289-293. Il principio risale già a Democrito (Mugler 1956, pp. 234-243)

⁴³ Vedi qui Bailey 1928, p. 464, Essler 2011c, p. 103, e Verde 2013d, pp. 130-131.

⁴⁴ Lo studio più esaustivo è in Kleve 1979. Cfr. poi Freymuth 1954, pp. 108-110, e Dyck 2003, p. 129, che afferma che il resoconto di Cicerone è «based on a misunderstanding».

⁴⁵ Cfr. Isnardi Parente 1977, p. 296-297.

⁴⁶ Cfr. i riferimenti critici citati *infra* [cap. 4, § 5].

⁴⁷ Per approfondire, cfr. Amerio 1953, pp. 43-44, Schmidt 1962, coll. 738-739, Lemke 1973, pp. 37-38, 55 e 91, Gabaude 1976, pp. 25-26, Kleve 1979, p. 29, Avotins 1983, p. 425, Bailey 1986, vol. 2, p. 888, Giovacchini 2008, pp. 183-184.

ché gli individui possiedono una struttura atomica così quantificata e così ordinata, allora essi si distribuiscono nel cosmo in numero infinito, giacché esiste un infinito numero di particelle capaci di ricombinarsi in altre regioni cosmiche secondo la stessa struttura ordinata e quantificata. Infatti, in un cosmo illimitato è sufficiente sapere che una cosa è in sé possibile per nutrire la certezza che numerose saranno le opportunità della sua realizzazione⁴⁸. Ciò significa che Lucrezio propone un argomento a favore dell'immortalità delle specie viventi, basata sull'infinità degli atomi che generano e conservano gli individui particolari.

Ora, ammesso che il fr. 12 e lo scolio della *RS I* alludano alla stessa dottrina⁴⁹, risulterà legittimo formulare l'ulteriore ipotesi che, nel *Sul cambiamento*, Metrodoro non fece altro che applicare il principio di *ἰσονομία* di Epicuro per spiegare l'indissolubilità di dio⁵⁰ e conoscere che sono in atto infinite forze di conservazione della natura divina. Il punto è compatibile tanto con l'idea che gli dèi sono inattivi, quanto che sono parzialmente attivi⁵¹, perché il divino è esentato, grazie a tale principio, dallo svolgere attività moleste e faticose che lo salvano dalla morte.

Resta adesso da spiegare: 1) in che modo il principio di *ἰσονομία* tuteli l'*ἀφθαρσία*, 2) quale sia la causa di conservazione che permette di dedurre, secondo il ragionamento per analogia intravisto in Velleio, l'infinità delle forze di conservazione a cui sono soggetti gli dèi. La risposta alla questione 2 risiede nel risarcimento dall'infinito ([ἀντ]αναπλήρωσις[ις ἐξ ἀπ]είρου), che è nominato nella col. 66.8-9 del libro II del *Sulla natura* di Epicuro, i cui prodromi sono nel meccanismo di ἀντιπερίστασις di Teofrasto⁵², ossia nella spontanea capacità dei corpi di recuperare, dalle infinite particelle che vagano nell'ambiente, gli atomi adatti a colmare il vuoto lasciato dagli atomi con l'incessante emanazione dei simulacri responsabili della percezione⁵³. Tale

⁴⁸ Sedley 2011a, p. 169. Vedi pure Mugler 1956, p. 247.

⁴⁹ Così Schmidt 1972, col. 737, e Isnardi Parente 1983, p. 522, n. 4.

⁵⁰ L'idea che il principio servisse pure a questo è condivisa da Gabaude 1976, p. 30, e Mansfeld 1993, p. 201, n. 66.

⁵¹ Cfr. *infra* [cap. 4, § 7].

⁵² Cfr. *De vent.* §§ 15-16 con Mansfeld 1993, p. 197, e Drozdek 2007, p. 221

⁵³ Vedi *Ad Her.* 48.2-5, Lucrezio (1.225-237, 3.23, 5.1175-1176), Plutarco, *Adv. Col.* 1116c10-d1, con i commenti di Tescari 1911, p. 487, Gigandet 1998, pp. 177 e 226-227, Koch 2005, p. 109, e Leone 2012, pp. 113-115, 141 e 548-550.

processo si spiega con il credo atomista che il simile attira il simile⁵⁴. Del resto, Lucrezio descrive qualcosa del genere quando spiega l'attrazione magnetica, adducendo che le particelle del ferro corrono subito a riempire il vuoto creatosi nell'aria, a causa degli effluvi del magnete (6.1002-1011), mentre già Democrito ricorre a un meccanismo analogo (68 A 106 DK = Aristotele, *De resp.* 471b30-472a18). Nel caso degli enti ordinari, questo processo non si mantiene in eterno, poiché l'attrazione degli atomi adatti diventa progressivamente più debole e incapace di opporre una forza contraria a quella determinata dai movimenti di dissoluzione interna⁵⁵.

Evidenziato ciò, è possibile rispondere anche alla questione 1 e supporre che Metrodoro vedesse il principio di ἰσονομία come un caso speciale di ἀναναπλήρωσις ἐξ ἀπείρου, ossia come un processo eterno che offre senza allentarsi mai le sostanze utili alla permanenza degli dèi⁵⁶. Su come questo avvenga, è lecito solo speculare. Forse si potrebbe asserire che, se il principio dispiega a livello macrocosmico un processo che conserva l'immortalità di una specie vivente, facendo sì che la scomparsa di alcuni esemplari venga subito riequilibrata dalla nascita di altrettanti nuovi esemplari⁵⁷, allora essa tutela, sul piano microcosmico, l'ἀφθαρσία di un dio perché fa sì che i suoi atomi vengano subito rimpiazzati da altrettanti nuovi atomi.

Ciò implica, in primo luogo, che ogni divinità sia una sorta di "individuo-specie". Come infatti la specie "dodo" perde e recupera nel medesimo istante cinque esemplari nel cosmo, così un dio perde e recupera nel medesimo istante cinque atomi che compongono la sua struttura, non uno di più né uno di meno. In secondo luogo, il principio di ἰσονομία implica forse che la divinità possiede una sorta di eterna giovinezza⁵⁸. Poiché recupera subito gli atomi che sono andati dispersi e non ne acquista mai più del dovuto, essa risulta *de facto* estranea al processo di invecchiamento che, come riporta con chiarezza Lucrezio (2.1128-1143), consiste per l'appunto nella fase discendente in cui la perdita delle particelle supera il loro recupero ed è prece-

⁵⁴ Cfr. *supra* [cap. 1, § 1]. Una spiegazione alternativa è in Merlan 1933, pp. 204-208.

⁵⁵ Lucret. 2.1105-1145, su cui vedi Tescari 1911, p. 502, Solmsen 1953, pp. 37-38, e Bailey 1986, vol. 2, p. 774.

⁵⁶ Una conferma è in Filodemo, *De dis* III, col. 8.11-12. Nota il legame tra il principio di ἰσονομία e il risarcimento infinito anche Mugler 1956, p. 246.

⁵⁷ Giussani 1945, pp. 255-256, e Moreau 1968, pp. 289-290.

⁵⁸ Cfr. Mansfeld 1993, p. 201.

duto da un accumulo eccessivo delle stesse, durante il periodo di crescita e sviluppo. In terzo luogo, infine, data l'istantaneità del recupero, forse il principio di ἰσονομία implica addirittura che, a ben vedere, il dio non perde mai alcuna particella e non subisce la minima alterazione. L'atomo viene ripreso non appena lascia la sua sede, sicché si può dire che la struttura divina resta impassibile e contiene il movimento di dissoluzione, non appena se ne individuano le prime avvisaglie.

Grazie all'ἰσονομία, il sistema teologico epicureo raggiunge, in conclusione, il livello massimo di penetrazione teoretica e di coerenza dottrinale⁵⁹. Il principio rende, difatti, credibile la tesi altrimenti ingiustificata di Metrodoro, secondo cui dio non si imbatte nelle cause di dissoluzione dell'anima (Filodemo, *De dis* III, col. 6.4-6 = fr. 10). Poiché la ψυχή non è impassibile se non pervade un corpo in buono stato (Lucret. 3.168-172), e giacché il possesso di un tale σῶμα è garantito proprio dall'ἰσονομία, sembra ragionevole supporre che il principio serva più in generale a rendere impermeabile il complesso psico-somatico divino a ogni influenza esterna, capace di arrecare qualche fattore di disturbo alla sua serenità interiore.

§ 2. Polieno e il piacere delle emanazioni divine

Il contributo di Polieno alla comune ricerca su dio si rinviene invece nel fr. 29, che è contenuto nella col. 38.1088-1099 Obbink del *De pietate* di Filodemo. Purtroppo, anche in questo caso la ricostruzione appare problematica, poiché le ll. 1092-1096 sono molto lacunose, per cui riporto di seguito la mia proposta testuale con apparato critico⁶⁰:

καὶ τὴν ὠφε¹⁰⁹⁰λίαν τ[ί]θενται [τὸν ἀν]τὸν τ[ρ]όπον, [ὄνπερ] | Πολύ[αι]γος ἐ[ν
τῶι] | πρῶ[τωι] Πρ[ὸς τὸ Πε]ρὶ φιλοσοφί[ας Ἀρισ] ¹⁰⁹⁵τοτ[έλ]ους [τὴν ἡδ]ο[ν]ῶν
[τ]ῶν μ[ε]γίστων | αἰτίαν ἡμε[ῖν ἀπε]φ[ήν]α[τ] εἶνα[ι] τ[ῆν] | θεῖαν φύσιν.

⁵⁹ Secondo Isnardi Parente 1977, p. 294, avviene anche a prezzo di una lieve tensione interna, perché fa dipendere il finito (l'equilibrio cosmico) dal suo opposto (l'infinito). Però vedi Lucret. 1.1008-1111, che afferma che è necessario che il tutto sia infinito e la materia limitata per conservare ogni cosa, tra cui gli dèi (1014-1016), nonché Diano 2007, p. 196.

⁶⁰ Da Obbink 1996b, p. 180.

Inoltre essi [discepoli di Epicuro] concepiscono l'utilità nella stessa maniera [del maestro], tra cui Polieno, che dichiarò, nel libro I del *Contro il «Sulla filosofia» di Aristotele* che la natura divina è per noi causa dei piaceri più grandi (trad. mia)

1088-1089 ante καί interpuncti 1090 fin. Gomperz 1091 fin.*: [καί ὄν Gomperz 1092-1093 ἐ[ν τῶι | πρῶ[τοι Gomperz: ἐ[ν τῆι | πρῶ[τῆι] πρ[αγματεία spatio longius Philippson 1093-1094 Πρ[ὸς τὸ D. Delattre privatim: πρῶ[τῆι] γρ[αφῆι Longo, *Vichiana*, 14 (1985), 238: πρ[N: πρ[αγματεία spatio longius Philippson Πε]ρὶ φιλοσοφ[ίας Bücheler: φι[N²: φ nescioqua re N¹ 1094-1095 Ἀρισ[τοτ[έλ]ους R. Janko privatim: αὐ[τοτ[έλ]οῦσ[αν Philippson 1095-1096 τῆν τοῦ]των *: ἡδο[νῶν Philippson 1096 τ]ῶν Philippson ἀ[γαθῶν*: α[, λ[, δ[vel. pars. sin. M N: μ[εγίστων] Philippson 1097 ἡμε[ῖν vel ἡμε[ῖς Gomperz 1097-1098 ἀπε]φῆν[α]τ' εἶνα[ι] τ[ῆν] suppl. Philippson, sed. fin. 1098 τ[....] 1099 σιν^f ¹ε[N

Nella prima parte del testo (ll. 1089-1095), seguo Janko che propone di integrare il testo con [Ἀρισ]τοτ[έλ]ους invece che con l'[αὐ]τοτ[έλ]οῦσ[αν] di Philippson, il quale lo ritiene aggettivo dell'αἰτία collocata nella l. 1097 e ha ricevuto diverse critiche da Obbink⁶¹. È vero che Filodemo allude a una causa “completa” (αὐτοτελῶς) nel libro I del *De dis* (col. 22.11-14). Tuttavia, oltre a trattarsi di un'eccezione, perché in genere αὐτοτελής e affini sono da lui usati in un'accezione non causale (*De poem.* I col. 46.1; *Rhet.* II, col. 22.23; *De piet.* col. 66b.1910), egli sembra qui presupporre una dottrina posteriore agli Epicurei della prima generazione, vale a dire la distinzione di Crisippo in αἰτίαι preliminari, complete (αὐτοτελεῖ o συνεκτικά), sinergiche e necessarie⁶². Polieno non avrebbe potuto usare il termine αὐτοτελοῦσαν, sicché l'integrazione [Ἀρισ]τοτ[έλ]ους sembra essere più adatta a restituire le parole del filosofo, che Filodemo sta riferendo (cfr. [ἀπε]φῆν[α]το).

A favore di questa lettura, si può poi addurre il fatto che l'idea che Polieno fosse l'autore di un trattato rivolto contro il *Sulla filosofia* di Aristotele si sposa bene con un altro parallelo col *De pietate* filodemeo (col. 1.1-15). Il trattato riferisce che l'Epicureo fu anche l'autore di altre due opere polemiche: il *Contro i dialettici* e il *Contro Aristone*⁶³. Quest'ultimo si rivolge pre-

⁶¹ Obbink 1996b, pp. 180 e 477-480.

⁶² Cfr. almeno Diels 1970, vol. 1, p. 86 con la n. 4, nonché Cicerone (*De fato* §§ 5.9 e 18.41) con Natali 2009, pp.25-34, e Maso 2014, pp. 17-19, 110-112, 165-166, che citano altri testi antichi e bibliografia moderna al riguardo. Vedi però la negazione che ogni qualità sia αὐτοτελής che Plutarco attribuisce a Epicuro (*Adv. Col.* 1110b10-c3) e l'esistenza di cause preliminari in Diog. Laert. X 120b.57 (su cui Repici 2015, p. 16).

⁶³ Il testo corrisponde a Polien., fr. 30. Pare aver individuato il *Contro Aristone* di Polieno nel titolo del *PHerc.* 573 del Mastro 2014b, pp. 152-153. Non si dimentichi poi che una critica al contenuto del *Sulla filosofia* di Aristotele si legge anche in Cicerone (cfr. *De nat. de-or.* I 13.33, e *supra* [cap. 2, § 4]), su cui vedi Botter (2005b, pp. 777-780; 2011, pp. 219-221).

sumibilmente contro l’Aristone stoico⁶⁴ e non l’Aristone peripatetico, biografo di Epicuro⁶⁵, per ragioni sostanzialmente cronologiche e perché il trattato di Polieno pare difendere Metrodoro dall’attacco di un avversario che lo rimprovera di aver mal concepito gli dèi. E una tale accusa si attaglia meglio al filosofo di scuola stoica, che rifiutava le credenze religiose tradizionali da cui gli Epicurei partivano e dichiarava superflue le questioni teologiche, a tutto vantaggio di quelle etiche (*SVF* I 351-353 e 378), che non a quello di indirizzo peripatetico, che sembra essersi occupato poco di teologia. Questo Aristone fece ricorso a racconti mitici nell’opera *Licone* (fr. 15 Stork), mentre la sua opera *Sul modo di liberare dalla superbia* riporta solo generici accenni all’entusiasmo e alla divinità⁶⁶.

Nella seconda parte (ll. 1095-1099), propongo invece di ripristinare alle ll. 1095-1096 due congetture di Philippson: [τὴν ἡδο]γῶν e μ[εγίστων]. La ragione che mi induce a ciò è la vicinanza concettuale con il passo I 19.49 del *De natura deorum* di Cicerone, dove Velleio dichiara che le immagini divine sono recepite da noi con i massimi godimenti (*cum maximis voluptatibus*), forse rinforzata dal fatto che già Democrito riteneva che gli εἶδωλα della divinità procurano agli umani intenso piacere⁶⁷. Ritengo che qui “più grandi” e “massimi” siano espressioni atte a dire che le emanazioni contribuiscono al piacere catastematico, ossia al bene che non può aumentare quando è raggiunto, ma solo variare. Vedremo del resto in seguito che gli εἶδωλα degli dèi procurano a chi li studia sia un piacevole moto, sia serenità, quindi una condizione di ἀταραξία e alcuni gradevoli movimenti innocui dell’anima pacificata⁶⁸. Il punto è attestato anche da Ambrosio, che riferisce che Filodemo (*Filominus* nel testo) aveva affermato che gli dèi sono autori del godimento degli esseri umani⁶⁹. Poiché non si può credere che essi originino attivamente il piacere in questi ultimi, si può presumere che essi lo

⁶⁴ Ioppolo 1980, pp. 251-252 e 314-315; Tepedino Guerra 1991, pp. 52-54 e 178-179; Obbink 1996b, p. 283; Ranocchia 2007, pp. 194-196; Kechagia 2010, pp. 141-143. Altra bibliografia è in Ranocchia 2007, pp. 90-97, e Verde 2013b, pp. 270-271, n. 134.

⁶⁵ Diog. Laert. X 14.3-7 e Gigante (1996, p. 21; 1999, p. 23; 2002, pp. 117-118).

⁶⁶ Cfr. Filodemo, *De vit.* X, coll. 12.3-4, 16.24-28, 21.2-23.

⁶⁷ Cfr. qui Lemke 1973, pp. 25-26, Festugière 1987, pp. 79-80, e *supra* [cap. 1, §§ 2-3].

⁶⁸ Cfr. le *RS* III e XVIII, *supra* [cap. 2, § 5], e *infra* [cap. 5, § 4].

⁶⁹ *Epist.* I 63.13 (= fr. 385a Us.). Su questa testimonianza, cfr. Liebich 1954, Ferguson 1990, p. 2315, Obbink 1996b, pp. 78-80.

causassero o fornendo la πρόληψις di piacere⁷⁰, o appunto rilasciando emanazioni piacevoli.

Ammesso che la lettura sia filologicamente giusta, occorre adesso spiegare perché Polieno avrebbe fatto una dichiarazione del genere in un'opera rivolta contro il *Sulla filosofia* di Aristotele. Partendo dalla premessa che Filodemo cita il parere dell'Epicureo come uno dei tanti argomenti in sostegno dell'utilità di dio (cfr. ὠφελίαν nelle ll. 1089-1090), formulo l'ipotesi che Polieno rispondesse a un avversario che usava il trattato aristotelico per obiettare a Epicuro che una divinità che non si occupa di noi è inutile (come affermerà in seguito Plutarco, *Suav. viv.* 1100f3-1101a3). Penso in particolar modo allo stoico Cleante, che pare attingesse al *Sulla filosofia* di Aristotele⁷¹, recuperando forse da lì l'idea che il dio organizzò i moti planetari in modo utile per il tutto⁷² e sembra attaccasse l'Epicureismo⁷³. A questa offensiva, sembra peraltro che replicassero più i discepoli di Epicuro che Epicuro stesso, almeno allo stato delle fonti, che documentano solo qualche suo fugace cenno agli Stoici⁷⁴. Di conseguenza, essendo probabile che Polieno prendesse parte allo scontro con lo Stoicismo, visto il carattere anti-stoico del *Contro Aristone* e considerato che egli rivolgeva i suoi interessi anche agli adepti di altre scuole filosofiche (*PHerc.* 176, col. 24.4-16 = fr. 15), non escludo che egli potesse aver attaccato Cleante nel *Contro il «Sulla filosofia di Aristotele»*, obiettandogli che gli dèi epicurei non sono affatto inutili. Essi rilasciano, infatti, simulacri che causano il piacere catastematico che rende beati e sono così essenziali per condurre “qui e ora” una vita buona.

Una conferma e un'importante precisazione su quanto detto può derivare dalla testimonianza del platonico Attico (Eusebio, *PE XV* 5.8-9 = fr. 385 Us. e fr. 3.61-65 des Places), che attribuisce a Epicuro la tesi che dagli dèi si

⁷⁰ Così Lieblich 1954, pp. 119-130,.

⁷¹ Cfr. le prove esposte da Cicerone, *De nat. deor.* II 5.13-15 con quelle riportate nei fr. 947-948 Gigon (= Sesto Empirico, *M IX* 20-28). Su queste, vedi Watanabe 1989, p. 144-148, Meijer 2007, pp. 37-52, e Dienstbeck 2015, pp. 275-277 e 297.

⁷² Si paragoni il τῷ παντὶ ὠφελίμως del fr. 15 Unterstener (= Filone Giudeo, *Leg.* III 99.4-5) con la *singulorum utilitatem* di *SVF I* 548 (= Filone, *De prov.* II 74).

⁷³ Vedi Bignone 1973, vol. 2, p. 187, e *SVF I* 553, che a mio avviso costituisce un sottile attacco alla dottrina epicurea dell'inseparabilità di virtù e piacere.

⁷⁴ Cfr. i frammenti di alcune sue lettere citate da Angeli 1993, pp. 17-25, e *pace* Goldschmit 1977, pp. 14-19. Sulla polemica dei primi Epicurei verso gli Stoici, cfr. Schmidt 1990, pp. 54, 91-92 e 98, e Kechagia 2010.

distaccano delle emanazioni migliori (βελτίονας ἀπορροίας), che costituiscono delle concause (παραιτίας) di grandi beni a coloro che vi partecipano e danno giovamento (ὄνησις) agli umani. Le parole del filosofo vanno prese con cautela, visto che almeno il termine παραιτία non ricorre mai nel lessico di Epicuro o degli Epicurei e appare invece in Platone⁷⁵. Ma esse mi sembrano in generale affidabili perché, da un lato, il termine ὄνησις è genuinamente epicureo, indicando ciò che giova al benessere della carne e alla speranza di conservarlo⁷⁶, *i.e.* al piacere catastematico. Dall'altro, παραιτία potrebbe essere la traduzione platonica del concetto epicureo di συνεργία, cioè l'assistenza che i saggi ricevono indirettamente dalla divinità⁷⁷.

Ora, il primo rilievo permette di confermare che i simulacri divini di cui parla Polieno aiutano l'essere umano a raggiungere il piacere più grande che esista, quindi che gli dèi siano utili. Il secondo consente, invece, di precisare che, quando Polieno parla della divinità come «causa», la sta in realtà qualificando come una «concausa»⁷⁸. Ciò è confermato dal fatto che i simulacri divini apportano giovamento solo agli umani che si focalizzano su di loro e sono recepiti esclusivamente da quanti nutrono le rette opinioni sugli dèi⁷⁹. In altri termini, la causa principale del benessere è costituita dalla condotta degli esseri umani, mentre le emanazioni assolvono una funzione ausiliaria, seppure non meno essenziale al raggiungimento della beatitudine.

§ 3. La critica di Colote al mito di Er di Platone

Il fatto che Polieno articolasse una sua idea su dio in un libro contro il *Sulla filosofia* di Aristotele consente di fare una piccola, ma importante delucida-

⁷⁵ Cfr. *Tim.* 46c7-8 e 68e4-69a6, nonché Criscuolo 1994, p. 158, n. 30, Morel 2002, p. 147, e Sedley 2011a, p. 128. Sul senso dell'operazione di Attico, cfr. Donini 1982, pp. 113-116, Moreschini 1987, pp. 482-483, Criscuolo 1994, pp. 154-156, Sharples 2010, p. 154, Dillon 2010, pp. 287-298 (ma in particolare la p. 289), Erler 2016, pp. 6-7.

⁷⁶ Cfr. ὄνησιφόρος nell'opera *Su Epicuro* (*PHerc.* 1232), col. 18 (= fr. 78 Arr²), termine che torna in Filodemo, *Rhet.*, libro incerto, fr. 11.19. Un'altra occorrenza sicura di ὄνησις si rinvia in Polistrato (*De contempt.* col. 31.25).

⁷⁷ Cfr. *supra* [cap. 2, § 4].

⁷⁸ Cfr. *supra* [cap. 2, § 4]. Sul senso della causalità divina, cfr. Gemelli 1979, pp. 87-89, Obbink 1996b, pp. 486-487 e 502-503, Morel 2009, p. 94.

⁷⁹ Cfr. Lucret. 6.68-78, *infra* [cap. 5, § 4], e i commenti di Giancotti 1975, p. 169, Erler 2002, pp. 174-175, Warren 2000, p. 260.

zione. Gli Epicurei potevano giungere a delle conclusioni positive sulla divinità passando per la critica delle rappresentazioni del divino di alcuni avversari. La premessa consente così di presumere che anche Colote avrebbe potuto sviluppare un proprio parere su dio, nella sua critica sistematica e raffinata⁸⁰ contro il mito di Er del libro X della *Repubblica* di Platone, conservataci dal *Sulla «Repubblica» di Platone* di Proclo e dal *Commento al «Sogno di Scipione»* di Macrobio⁸¹. Del resto, l'ipotesi che l'Epicureo avesse articolato una *pars construens* può trarre conferma dai testi che riferiscono che Colote si interessò dei giuramenti e dei ragionamenti religiosi⁸².

Purtroppo, però, né Proclo né Macrobio riportano le opinioni positive dell'Epicureo sulla natura divina. La sua *pars destruens* rimane tuttavia interessante da esaminare per almeno due motivi. Da un lato, Colote ci offre – insieme ai resti papiracei delle sue *Contro il «Liside» di Platone* e *Contro l'«Eutidemo» di Platone*⁸³ – un vitale esempio di “anti-commentario” ai dialoghi platonici⁸⁴, che avevano anche lo scopo di demolire le tesi di avversari contemporanei che prendevano questi testi come autorità e, insieme, di diffondere il messaggio epicureo⁸⁵. Il punto risulta ancora più rilevante, se si tiene a mente che Metrodoro scrisse un trattato contro l'*Eutifrone* e uno contro il *Gorgia*, completamente perduti⁸⁶. Dall'altro, la critica di Colote al libro X della *Repubblica* permette di specificare che gli Epicurei erano soprattutto sospettosi verso il mito per la sua inefficacia nella comunicazione filosofica. Cercherò di evidenziare entrambi gli aspetti studiando i tre argomenti contro il mito di Er⁸⁷, che Proclo ci riferisce in modo assai sintetico.

Il primo di essi (p. 105.23-26) accusa Platone di narrare favole come un poeta, invece di dimostrare come uno scienziato (μυθολογῶν ὡς ποιητής,

⁸⁰ Concorde anche Cerri 2007, p. 47.

⁸¹ I testi di/su Colote sono raccolti da Isnardi Parente 1983, pp. 569-584. Kechagia 2011, pp. 295-303, raccoglie solo i frammenti e le testimonianze nel *Contro Colote* di Plutarco.

⁸² Cfr. Filodemo (*De piet.* col. 29.838-840) e Plutarco (*Adv. Col.* 1117b4-c11 = fr. 65 Arr².) con Corti 2014, pp. 74-75.

⁸³ Sono i *PHerc.* 208 e 1032 editi da Crönert 1965, pp. 163-170.

⁸⁴ Kleve 1983, pp. 229 e 239, Kechagia 2011, pp. 53-68, e Corti 2014, pp. 79-81.

⁸⁵ Cfr. Edwards 1989, p. 106, Isnardi Parente 1983, pp. 71-72, de Luise-Farinetti 2001, pp. 129-131, Kechagia 2011, pp. 79 e 149-153, Corti 2014, pp. 85-87.

⁸⁶ Ne abbiamo notizia tramite Filodemo (*De piet.* 25.701-708 e 34.958-964; *PHerc.* 1055, col. 11). Vedi qui Tepedino Guerra 2010.

⁸⁷ Festugière 1970, pp. 47-49, Kechagia 2011, p. 69. Westman 1955, p. 37, ne trova due.

ἀλλ' οὐκ ἀποδεικνὺς ὡς ἐπιστήμων). Tale rimprovero può sembrare incongruente con l'atteggiamento ostile degli Epicurei verso la dimostrazione e con il loro continuo appello a basare le proprie indagini su criteri che non necessitano di dimostrazione, ovvero sul senso chiaro e ordinario delle parole (*Ad Her.* 37.6-38.4), che corrisponde alla πρόληψις⁸⁸, e sulla sensazione, che per esempio rende inutile l'aggiunta dell'ἀπόδειξις quando si discute del tempo (*Ad Her.* 73.1-5). Un recente intervento di Morel ha tuttavia provato che gli Epicurei criticano solo la dimostrazione che procede per assiomi o definizioni formali, considerando invece cogente quella basata su dati empirici (*Ad Her.* 45.4; *De nat.*, libro II, coll. 110.23-111.13, 119.20-25)⁸⁹. E poiché l'esperienza mostra appunto che esistono delle consuetudini linguistiche e si basa sui dati della sensazione, ciò permette di ipotizzare che, quando Colote dice che Platone parla senza dimostrare, intende dire che egli narra il suo mito usando un linguaggio poco chiaro / rispettoso delle consuetudini e derogando dall'evidenza dei sensi⁹⁰. Un parziale parallelo con quanto detto si rinviene in Diogene di Enoanda (*Theol.* col. 10.4-13), che stando ad alcuni interpreti potrebbe addirittura dipendere da Colote⁹¹. Egli contrappone il μῦθος al discorso fisico (φυσικὸς λόγος) e riporta che il primo non è in grado di cogliere le realtà oscure (τὰ ἄδηλα) come il secondo, il quale invece le inferisce (συνλογιζόμενος⁹²) a partire dalle apparenze sensibili (ἐκ τῶν εἰκότων).

L'idea che Platone non si esprime scientificamente perché, anzitutto, non impiega bene le parole trova rinforzo nel punto in cui Proclo (p. 111.6-9) riferisce che Colote attaccò lo stile (λέξις) del filosofo, che è a suo dire infantile (cfr. ὡς μειρακιώδει). Al di là del caso concreto che viene fatto, ossia del gioco di parole tra Ἀλκίνου e ἀλκίμου (*Resp.* X 614b2-3), che in sé ha scarsa persuasività e valore, il richiamo all'infantilità del linguaggio mitico

⁸⁸ Cfr. *supra* [cap. 2, § 1].

⁸⁹ Morel 2015a. Cfr. anche Demetrio Lacone in Sesto Empirico, *M* VII 348. Sulla dimostrazione epicurea, si veda poi anche de Falco 1923, p. 19, Asmis 1984, pp. 28-36 e 177-178, Striker 1996, p. 40, Morel 2000, pp. 113-116, Giovacchini 2003, p. 88.

⁹⁰ Sull'importanza dei criteri di evidenza in Colote, cfr. Corti 2014, pp. 82-83, 95, 100-101, 130-135. Sulla mancanza di chiarezza linguistica e di evidenza del resoconto mitico, cfr. anche Asmis 1995, p. 21, e ancora Corti 2014, p. 93.

⁹¹ Cfr. Bignone 1973, vol. 1, pp. 16-19, e Isnardi Parente 1983, pp. 581-582 (nn. 1-2). *Contra* invece Westman 1955, p. 106, Asmis 1984, p. 343, e Smith 1992, p. 445.

⁹² Sul significato del verbo, cfr. Barnes 1988, pp. 95-98 e 130; Asmis 1984, pp. 176-177.

costituisce per l'Epicureo un grande limite e segnala la scarsa qualità filosofica delle parole di Platone. Lo confermerebbe una precisazione che troviamo in Macrobio, che nel libro I del *Commento al «Sogno di Scipione»* attesta che Colote intendeva dire che il ricorso al linguaggio mitico del suo avversario comporta un'espressione di idee né semplice né chiara (§ 2.4: *non simplici et absoluta hoc insinuatione curatum est*)⁹³. Ma il punto trova sostegno anche nella constatazione che l'Epicureo taccia Platone delle medesime accuse, quando fa il racconto dell'oracolo di Apollo a Cherefonte nell'*Apologia di Socrate* (20e6-21b9), che è considerato da lui sofisticato e rozzo (σοφιστικὸν καὶ φορτικόν), nonché nel paragone della dottrina della sospensione del giudizio di Arcesilao a un μῦθος per giovani infantili, impudenti e precipitosi (μειρακίων λαμυρῶν καὶ προπετῶν)⁹⁴.

Più forti ancora sono, invece, sempre stando a Proclo, le conferme della ipotesi che Platone non parla da scienziato, in quanto afferma cose che non si sposano con i fenomeni. Una prima si legge nelle pp. 113.9-13 e 116.19-21, in cui Colote dichiara di non riuscire a credere che Er ritornò in vita (ἀνεβίω, 614b7), né che il suo cadavere potesse conservarsi per dodici giorni immune da putrefazione in assenza dell'anima dell'eroe (614b5-6), che intanto stava assistendo alla sorte delle ψυχαί nell'Ade (617d2-621b7). È chiaro che le riserve dell'Epicureo – che già si sforza di immaginare con Platone (614b8) ciò che sa essere impossibile, ossia che l'anima sia separabile dal σῶμα e che gli spiriti aleggino tra i vivi⁹⁵ – dipendono dalle osservazioni empiriche che mostrano che gli umani non resuscitano e che le loro spoglie si dissolvono piuttosto presto, così come che si riempiono di organismi *exos et exsanguis*⁹⁶. Anche concedendo che Er potesse davvero andare per qualche giorno in un presunto oltretomba, risulterebbe comunque assurdo raccontare che la sua anima fece ritorno nel corpo (εἰς τὸ σῶμα ἀφίκοιτο, 621b5), spingendo l'eroe ad aprire di scatto gli occhi e ad alzarsi dalla pira

⁹³ Sull'affidabilità di Macrobio, cfr. Corti 2014, pp. 90-93, e Verde 2015b, pp. 161-164.

⁹⁴ Cfr. Plutarco, *Adv. Col.* 1116e9-f3 e 1124b3-5, con Westman 1955, pp. 61 e 79, Crönert 1965, p. 172, Kleve 1983, p. 243, Asmis 1984, pp. 165-166, Acosta-Angeli 1992, pp. 84-88, Gigante 1998c, p. 60, Gallo 2005, pp. 284-285, e Corti 2014, pp. 127-129.

⁹⁵ *Ad Her.* 65.7-66.4; fr. 336 Us.; Lucret. 3.558-579, 3.624-633 e 4.31-38. Per Platone, vedi Halliwell 1988, pp. 22-23, de Luise 2007, p. 334, Migliori 2013, vol. 2, pp. 841-846.

⁹⁶ Cfr. l'ὀλίγου χρόνου di Filodemo, *De mort.* IV col. 30.2-3, Lucret. 3.717-740, con Warren 2002a, pp. 196-197.

(614b7, 621b6-7), poiché essa sarebbe entrata in un corpo ormai decomposto⁹⁷. Proclo cerca di salvarsi dalle critiche dicendo che Colote non prende in considerazione che Democrito aveva ammesso che persone credute morte fossero resuscitate (ἀναβιούτων) e che la loro vita non si fosse del tutto estinta, perché era rimasta una scintilla nel corpo, reso solo impotente da una ferita⁹⁸. Il mito resterebbe quindi salvo (621b8⁹⁹) perché si ispirerebbe a un fenomeno pienamente descrivibile anche dalla fisica atomista. Ma Colote non avrebbe probabilmente accolto l'obiezione, in primo luogo perché avrebbe fatto notare che Platone non narra la storia di un essere umano che *sembrava* morto, ma che *era* morto (τελευτήσας, 614b4). In seconda istanza, perché avrebbe sottolineato che Democrito spiega i casi di morte apparente con principi che rendono impossibile vivere (cfr. Plutarco, *Adv. Col.* 1108f2-8), dunque che il suo atomismo non è genuino come quello del suo maestro Epicuro, che esclude qualunque forma di resurrezione personale ma permette di apprezzare la mortalità della vita (*Ad Men.* 124.9).

Una seconda conferma della tesi che Platone è anti-scientifico perché dice cose che vanno contro i fenomeni si ritrova nella p. 121.19-25. Proclo annovera Colote tra coloro che argomentano che, se esistesse qualcuno capace di descrivere l'Ade o altre realtà divine inaccessibili agli occhi dei mortali, allora si dovrebbe constatare l'esistenza attuale di un gran numero di persone simili. Poiché però si appura il contrario, ne seguirà che Platone non procede da scienziato, in quanto fa esporre la sorte delle anime a un personaggio poco credibile e a cui si attribuisce una facoltà che nessuno può possedere. La replica di Proclo (pp. 121.24-122.11) consiste nel dire che, in verità, si conoscono altri casi di persone che videro l'Ade da vivi. E allude al caso di Empedotimo narrato da Eraclide Pontico e a quello di Cleonimo riferito da Clearco di Soli¹⁰⁰. Forse Colote avrebbe qui risposto che pochi esempi non bastano a dedurre che esistono umani dotati di un tale potere¹⁰¹,

⁹⁷ Celso muove un attacco simile alla resurrezione cristiana (Origene, *Adv. Cels.* V 14).

⁹⁸ Cfr. la p. 113.6-19, che corrisponde al fr. 68 B 1 DK. e Warren 2002a, p. 205.

⁹⁹ Sul passo, cfr. Segal 1978, Migliori 2013, vol. 2, p. 836, Nussbaum 2011a, p. 423.

¹⁰⁰ Per approfondire il contenuto dei miti di questi due filosofi, cfr. Wehrli 1969, vol. 3, pp. 47-49, Kupreeva 2008, Tauffer 2010, pp. 35-50, Verde 2016b, pp. 10-14.

¹⁰¹ Filodemo *De sign.*, col. 16.24-17.28, mostra che la logica epicurea ritiene valida le inferenze che partono da una proprietà comune rinvenibile in molti esemplari dello stesso genere (cfr. anche Asmis 1984, pp. 204-205).

che Proclo rinvia a storie di cui non si può verificare la correttezza e che i personaggi finora nominati narrano sempre cose diverse sull'Ade, senza dire che esso ha cambiato organizzazione e aspetto rispetto a prima, il che prova che nessuno di loro ha mai visitato questo posto. Si rileva, ad esempio, che Er descrive l'oltretomba come un luogo collocato tra terra e cielo da cui cominciano i percorsi per due luoghi di retribuzione delle anime (614c2-3), che Empedotimo lo identifica con lo Zodiaco, dove si dipartono invece tre vie (fr. 52 e 57 Schütrumpf), e che Cleonimo lo individua in un luogo sacro sotterraneo (fr. 8 Wehrli, ll. 15-23)¹⁰².

I sospetti di Colote si sarebbero accresciuti ricordando l'insegnamento di Epicuro, che prevede che i miti non siano in grado di spiegare le realtà celesti, poiché non rientrano tra le molteplici spiegazioni che rendono conto dei fenomeni. Osservare le stelle comete che sfumano con lentezza all'orizzonte e pensare, con il mito di Er (621b1-4), che esse siano le anime dei nostri amici, parenti, amanti morti prossime a reincarnarsi, è una delle tante «false interpretazioni derivate dai dati dei sensi ma contaminate dall'aggiunta dell'opinione»¹⁰³, giacché la φυσιολογία ammette che esse possano essere fuoco misto a vento causato dall'impatto delle nuvole, o vento infiammato dalla rotazione di alcuni globi nebbiosi, o comunque cose simili a queste¹⁰⁴.

Il mito di Er procede insomma per immagini che creano confusione e che, come dirà Diogeniano, si addicono poco al filosofo, che evita le contraddizioni del poeta (Eusebio, *PE* VI 8.7 = fr. 1). Va notato, comunque, che l'argomento di Colote funziona solo perché mette in secondo piano il convincimento di Platone che non si può divaricare il μῦθος dal λόγος e l'idea che il linguaggio razionale può solo avvicinarsi alla verità¹⁰⁵. Non è un caso che Proclo (*In Plat. Resp.* I 73.16-30, 159.16-159.9, 172.6-12) e l'anonimo dei *Prolegomena* platonici (7.19-20) affermeranno che Platone fu colui che unì scientificità e ispirazione poetica, ossia impiegò dei miti decorosi che dimostrano la verità del loro contenuto¹⁰⁶. Sul piano teorico, la discrasia

¹⁰² Sulla geografia dell'Ade secondo questi tre autori sono Halliwell 1988, pp. 172-183, Gottschalk 1980, pp. 100-106 e 126, e Boyancé 1987, pp. 46-48 e 136-137.

¹⁰³ Konstan 2007, p. 88.

¹⁰⁴ Vedi *Ad Pyth.* 114.8-115.8. Sul metodo delle molteplici spiegazioni, cfr. infine Asmis 1984, pp. 100-103 e 321-330, e Verde 2013a, in particolare la p. 130.

¹⁰⁵ Kingsley 2007, p. 91; Gottschalk 1980, pp. 110; Morgan 2000, pp. 183 e 276-278.

¹⁰⁶ Motta 2014, pp. 72-76.

mostra che Platonici ed Epicurei seguono paradigmi scientifici differenti e intendono il concetto di “dimostrazione” in modi inconciliabili.

Il secondo argomento di Colote consiste nel rinfacciare a Platone di essersi auto-contraddetto (πρὸς ἑαυτὸν μαχομένως, pp. 105.26-106.8). Egli prima ingiuria i poeti tragici, nel proemio della trattazione (ἐν προοιμίῳ τῆς πραγματείας), ossia forse nel passo 596c7-9 del dialogo tra Socrate e Glaucone, per aver detto cose spaventose sull’Ade e per aver generato la paura della morte negli ascoltatori, ma poi si esprime a sua volta da poeta come i suoi avversari col racconto di Er. Il linguaggio usato mostra, di nuovo, che il punto che interessa l’Epicureo è sottolineare come Platone adottò una strategia comunicativa inefficace. Egli aveva cominciato bene, giacché compose una πραγματεία ispirata a una musa filosofa (τὴν φιλόσοφον μοῦσαν), cioè una trattazione che ha sì una forma poetica (*i.e.*, la rappresentazione di un dialogo), ma assolve il compito che si richiede al filosofo: offrire serenità agli umani eliminando, tra le altre cose, la paura della morte (*Ad Men.* 124.6-125.7, Lucret. 3.79-93). Epicuro stesso riteneva, del resto, che la πραγματεία avesse lo scopo di rendere massimamente serena la vita (*Ad Her.* 35.5-9 e 37.4). Dopodiché, Platone avrebbe mandato all’aria tutto e sarebbe ricaduto nella mitologia, descrivendo il Tartaro o altre visioni spaventose (615d4¹⁰⁷), che riprovocano il θανάτου φόβος prima respinto.

La strategia comunicativa di Platone sarebbe allora mal strutturata. Essa cercherebbe di far convivere due registri inconciliabili, vale a dire quello filosofico/poetico, che cura le infermità umane, e quello poetico/tragico, che invece le acuisce elaborando uno dei tanti miti che ingenerano l’errata opinione dell’esistenza di dèi preposti a diagnosticare quali ψυχὰί sconteranno delle pene eterne in un presunto aldilà¹⁰⁸. Ciò significa che le parole di Platone non sono in pieno accordo con le sue intenzioni e azioni¹⁰⁹, che è invece un aspetto importante per un filosofo epicureo (*RS XXIV*). Si può aggiungere che forse Colote avrebbe cercato di spiegare la discrasia sostenendo che il racconto di Er attingeva indebitamente alle dottrine di Zoroastro¹¹⁰,

¹⁰⁷ Halliwell 1988, p. 175 pensa che sia soprattutto a queste cose che Colote allude.

¹⁰⁸ *Ad Her.* 81.5-6, *RS XII-XIII*, *De nat.*, libro XXXIV, coll. 9.1-10 e 14.6-10.

¹⁰⁹ Sul contrasto, cfr. poi Corti 2014, p. 100.

¹¹⁰ Cfr. la p. 109.8-12, Halliwell 1988, pp. 170-171, ed Edwards 1984, p. 105. Afferma che Platone fu discepolo di Zoroastro l’anonimo autore dei *Prolegomena* platonici (§ 4).

dunque costituiva un corpo estraneo che il filosofo non ha saputo armonizzare con la *πραγματεία*.

Infine, il terzo e ultimo argomento di Colote (p. 106.9-14) si rivolge contro un aspetto centrale del pensiero di Platone, cioè la concezione della poesia come qualcosa di potenzialmente giovevole (*ὠφελίμη*, 607e1-2) ed educativo, che in linea di principio non è negata anche a quella tragica¹¹¹. Il mito di Er stesso sembra del resto essere usato per indurre il destinatario a prendersi miglior cura della propria anima, così da acquisire la disposizione insieme morale e cognitiva che gli consentirà di scegliere correttamente la vita futura, di fronte alle tavolette dell’Ade (617d6-e8)¹¹². L’argomento di Colote contro tale possibilità sembra avere l’andamento che segue.

Ammettiamo che i miti possano ricoprire una funzione pedagogica. Sarà necessario che i loro autori decidano in partenza a quali destinatari si rivolgono. Prescindendo dagli individui particolari, soltanto due risultano essere quelli possibili: i molti (*πολλοί*) e i saggi (*σοφοί*), che è una distinzione posta anche da Velleio in Cicerone (*De nat. deor.* I 9.23). Ora, un’analisi del mito di Er e di altri di questo genere (*τοιούσδε*, p. 106.9) rivela come essi siano inutili a entrambi e, conseguentemente, che Platone non abbia tematizzato in partenza il problema del destinatario, bensì abbia dato semplicemente sfogo a una vana predilezione per la mitologia. Dopo tutto, tali *μῦθοι* sono sproporzionati agli stolti (*τοῖς πολλοῖς ἀσύμμετροι*), giacché costoro non riescono a comprendere il significato morale che tali storie nascondono tra le righe. Mentre appaiono superflui ai saggi (*τοῖς σοφοῖς οὐ δεομένοις*), che non sarebbero spronati di più alla cura di sé dalla paura della decisione che dovranno compiere nell’Ade, visto che si stanno già occupando della propria anima e lo farebbero comunque in assenza di favole edificanti.

Si può ulteriormente chiarire il significato profondo di questo attacco con un rapido richiamo al *Contro il «Liside» di Platone* (coll. 2-5), in cui Colote concentra la polemica su un aspetto apparentemente secondario del dialogo,

¹¹¹ Segal 1978, pp. 328-331, Halliwell (1988, pp. 17-18; 2009, pp. 60-64), Murray 1996, p. 229-232, Gastaldi 1998, pp. 344-350, Calabi 1998, p. 455, Cordero 2000, pp. 161-162, e Palumbo 2008, pp. 271-279. Cfr. poi *Resp.* II 376d9-10, III 386b8-c2 e 398a1-b4.

¹¹² Accolgo l’interpretazione di de Luise (2007, pp. 339-352; 2010, pp. 83-85, 99-102, 111 e 119-120) e Harbsmeier 2013, pp. 348-349. Altre ipotesi insieme esplicative e suggestive si trovano in Ferrari 2006, pp. 50-51 e 272-273, Cerri 2007, pp. 68-77, Vegetti 2007, p. 75, n. 95, Trabattoni 2014, p. 19-21.

quale sembra essere l'indiretta descrizione del buon poeta (ἀγαθὸς ποιῆτης: l'espressione torna identica in *Resp.* X 598e3), che Socrate compie nel passo 206b6-8, come colui che non è dannoso a sé (βλαβερὸς ὦν ἑαυτῷ), quindi che è utile (ὠφελίμος) a sé. A detta dell'Epicureo, tale idea non è esatta, non solo perché non risponde a criteri di evidenza¹¹³, ma anche per ragioni morali. Alesse ha sottolineato che la concezione del buon poeta era «la metafora di una concezione, tipica del circolo socratico, della φιλία educativa o παιδεία erotica», che andava attaccata per togliere credito ai loro aderenti¹¹⁴. Al giusto rilievo della studiosa, mi riservo solo di aggiungere che nell'ἀγαθὸς ποιῆτης Colote vedeva forse anche una legittimazione del ruolo educativo della poesia in generale. Infatti, poiché l'Epicureo pensa con il maestro che chi è utile a sé diventa pure utile a molti¹¹⁵, egli sa che il riconoscimento dell'utilità del buon poeta potrebbe indurre un creatore di miti a farsi educatore del genere umano. La qual cosa porta a conseguenze nefaste, giacché la sua scuola è convinta che poesia e musica devono soprattutto offrire il piacere e lo svago dei loro ascoltatori¹¹⁶.

In sostanza, la critica di Colote al mito di Er del libro X della *Repubblica* si avvale di argomenti che sottolineano che gli scrittori di μῦθοι parlano senza definire bene il metodo, il linguaggio, gli intenti e i destinatari che bisogna adottare. Ne derivano scritti dallo stile pseudo-scientifico, che partono da premesse sbagliate e smentite dai fenomeni, pieni di contraddizioni, che pretendono di educare quanti sono o ineducabili, oppure non bisognosi di educazione. Detto ciò, va sottolineato che forse l'allusione positiva alla «musa filosofa», così come la specificazione che vanno rifiutati il mito di Er e «altri di questo genere», ammettono la possibilità della costruzione di μῦθοι efficaci, ossia che definiscono in modo chiaro un destinatario educabile e che si esprimono in un linguaggio piano, elegante, privo di ambiguità.

¹¹³ Crönert 1965, pp. 171-172; Concolino Mancini 1976, pp. 62-63; Indelli 2000, p. 47; Kechagia 2011, p. 57.

¹¹⁴ Alesse 2003, pp. 101-106. Cfr. anche Corti 2014, pp. 83-85.

¹¹⁵ Cfr. *supra* [cap. 2, § 4], *infra* [cap. 5, § 7], e de Sanctis 2012a, pp. 96-98.

¹¹⁶ Cfr. diverse opere di Filodemo (*De mus.* IV coll. 88-91, 116.5-15, 124.11-27 e 147.17-22; *De poem.* I, coll. 151.11-19, 164.1-13, 166 e 175.13-24; *De poem.* V, coll. 26.29-27.2, su cui vedi Delattre-Pigeaud 2010, p. 1287, n. 5; fr. 2 del *PHerc.* 1113a), e Damide in Luciano, *Jupp. trag.* § 39. Vedi poi i commenti di de Lacy 1978, pp. 197-198, Pace 1995, pp. 154-176, Delattre (1994, pp. 165-172; 2009a, p. 152).

Come vedremo in seguito¹¹⁷, non si può escludere che gli Epicurei concepissero la parziale utilità della poesia per le persone che non sono né sagge né stolte, che non sono irrimediabilmente distanti dall'eccellenza morale, ma ne sono ancora lontane.

§ 4. I dubbi di Pitocle e Leonteo sulla conoscibilità di dio

Gli Epicurei finora studiati hanno presentato delle opinioni del tutto ortodosse, perché attribuiscono a dio dei caratteri che non contrastano, ma anzi salvano i dati appresi per prenozione. Filodemo testimonia però un curioso episodio di contrasto di Epicuro verso i discepoli Pitocle e Leonteo:

...eserciterà la libertà di parola con chi ha errato e anche con chi risponde con ira. Per questo anche Epicuro, avendo Leonteo, mosso a ciò da Pitocle, la validità della nostra conoscenza sugli dèi (πύσ[τιν]¹¹⁸ θεῶ[ν] οὐ παρέντο[ς]), ammonì Pitocle con una certa misura, ma a quello [*i.e.*, Leonteo] scrisse la lettera detta splendida prendendo spunto da Pitocle... (Filodemo, *De lib. dic.* fr. 6 Olivieri; trad. Arrighetti 1973, p. 436, modificata e con l'aggiunta del rigo di apertura)

La vicenda raccontata è comprensibile nel suo sviluppo generale. Pitocle fece qualcosa che indusse Leonteo a dubitare della ricerca (πύσ[τιν]) sulla divinità. Epicuro reagì all'accadimento rimbrottando l'uno – che aveva particolarmente a cuore (fr. 118 Arr². = Plutarco, *Adv. Col.* 1124b10-c6) – e spendendo all'altro la lettera “splendida”. Se si cerca però di andare più a fondo, sorgono tre grandi problemi. Il primo è capire che cosa Leonteo mise in discussione della ricerca sugli dèi. Il secondo è determinare se l'episodio costituì un momento di dissidenza verso l'autorità del maestro, oppure se si trattò di un «errore» fatto in assoluta buona fede, come premette Filodemo al suo racconto. Il terzo è appurare se questa divergenza da Epicuro fu provocata da un'interferenza della scuola di Eudosso a Cizico¹¹⁹, sulla cui esistenza ha molto insistito Sedley e che, sembra, operava vicino alla comunità

¹¹⁷ *Infra* [cap. 5, § 3].

¹¹⁸ Accetto l'integrazione di Sedley (1976b, p. 46).

¹¹⁹ Bignone 1973, vol. 1, pp. 442-450. Il nome di Eudosso ricorre in Filodemo (*PHerc.* 1418/310, col. 20). Più dubbia la sua presenza in *De dis* I, col. 22.27-29, che è riconosciuta da Kleve 1996, pp. 673-674, ma non da Dorandi 2015, p. 187.

epicurea di Lampsaco, a cui Pitocle e Leonteo appartenevano¹²⁰. Sappiamo, infatti, che i Lampsaceni rigettarono l'ἀπορία, forse appunto a causa di un confronto con le dottrine degli Eudossiani limitrofi¹²¹.

Le tre questioni non trovano chiarimento da altri testi, per cui si può solo speculare quanto segue. Forse Pitocle volle distruggere la sicumera dei seguaci di Eudosso, che supponevano a partire da Platone l'origine divina dei moti astrali (*Pol.* 269c4-274e4 e *Tim.* 34a1-6; fr. 6-17 Lasserre), usando i libri del *Sulla natura* di Epicuro che egli aveva sempre tra le mani, furono trattenuti meglio nella memoria chiedendo allo stesso maestro il compendio dell'*Epistola a Pitocle* e mostravano come contraddittoria la tesi che vi è una divinità deputata al controllo dei cieli (*Ad Pyth.* 84.4-7, 112.9-113.12). Durante questa polemica, l'Epicureo avrebbe però sospettato che lo sbaglio dei suoi avversari non era dovuto solo alla falsa filosofia che abbracciavano, ma anche alla costitutiva incapacità della mente umana di conoscere il divino, e avrebbe condiviso queste sue riflessioni con Leonteo. Quest'ultimo sarebbe poi andato troppo oltre, concludendo che ciò che si può sapere di dio è che esiste ed è vivente, beato, indissolubile, vale a dire quel che tutti gli esseri umani sanno per πρόληψις. Tutti gli altri ragionamenti sarebbero stati così considerati inverificabili, mentre la ricerca sulla divinità sarebbe stata considerata da lui impossibile. Alla fine, Epicuro sarebbe giunto a rimproverare Pitocle, dicendogli che non è opportuno gettare questi dubbi sui condiscipoli, e a spiegare a Leonteo con la lettera "splendida" che si possono distinguere opinioni vere e false sugli dèi, quindi coltivare la πίστις su di loro attraverso la ricerca in comune di scuola.

Si tratta naturalmente di una storia, che ha scarsi appigli testuali a suo carico. Ma se ha una qualche persuasività, si potrà dire che l'episodio non costituì un momento di dissidenza¹²². Leonteo formulò solo l'opinione errata che la natura di dio è ardua da conoscere e che occorre rinunciare ad indagarla, ricevendo in risposta le argomentazioni del maestro che gli oppone-

¹²⁰ Sedley (1976a, p. 139; 1976b, pp. 28, 45-46 e 52-53), Manolidis 1987, pp. 35 e 42, Verde (2013b, pp. 251-253) e Warren (2002b, pp. 185-186). *Contra* Podolak 2010a, p. 52.

¹²¹ La fonte è Filodemo, *De Epic.*, libro II, *PHerc.* 1289 β, col. 25. Cfr. poi Spina 1971, p. 71, Bignone 1973 (vol. 1, pp. 443-447; vol. 2, pp. 306-321), Sedley 1976b, pp. 27-28, Tepedino Guerra-Torraca 1996, pp. 133-135, e Verde 2013d, pp. 15-17.

¹²² Concordano Angeli 1982, p. 420, Tepedino Guerra-Torraca 1996, pp. 135-136, e Verde 2010, pp. 15-16.

vano che la ricerca è possibile. Il dato non sorprende, visto che è probabilmente lecito parlare di un'aperta dissidenza solo da Polistrato in avanti, quando diventa necessario operare uno studio filologico accurato delle opere di Epicuro per conservare l'esegesi canonica dei suoi testi e difenderla dalle interpretazioni sbagliate provenienti da parti interne o esterne al Giardino¹²³.

§ 5. La lingua degli dèi in Ermarco e la variante del dio in parte attivo

Ermarco costituisce, invece, nella storia della teologia epicurea che si sta proponendo, una vera e propria figura di transizione. Infatti, egli formula la variante che gli dèi dialogano tra loro e ricavano da questa pratica un piacere che giova alla loro beatitudine, introducendo l'alternativa che la divinità possa essere un vivente parzialmente attivo. Il testo che affronta la questione è il fr. 32 (= Filodemo, *De dis* III, coll. 13.20-14.13), che riporto presentandolo secondo una sua possibile struttura argomentativa:

νοητέον δὲ κατὰ τὸν Ἑρμαρχὸν κ(αἰ) ἐπισπω|μ[ένους π]νεῦ[μα κ(αἰ) προιεμένους τοὺς θεοὺς· | [τού]του γὰρ αὐτὸ χωρὶς οὐδ' ἔτι τοιαῦτα ζῶια νοήσο|μ[εν], οἷα προειλήφαμεν, ὡς οὐδ' ἰχθῦς ἀπρ(ος)δεή|τους ὕδατος οὐδ' ὄρνιθας πτερῶν εἰς τὴν δι' ἀέ|ρος φ|οράν· οἷ γ|ὰρ μᾶλλον τὰ τοιαῦτ' ἐννοε|ῖται [...] μήτε δ' εἶναι πεζ[όν] εἴτε φθαρτὸν εἴτ' [ἀθ]ρ[ό]ν¹²⁴ οὐ πρ(ος)δεόμενον ἀναπνοῆς οὐ ῥητέον, ὡς οὐδὲ | [χ]λίονα χ[ωρὶς] λε[υκό]τητος ἢ πῦρ ἂν ἄνευ θερμότητος.

κ(αἰ) φωνῆι δὲ χρῆσθαι καὶ ὁμιλίαι τῆι πρὸς | ἀλλήλους ῥητέον· οὐ γὰρ μᾶλλον εὐδαίμονας | κ(αἰ) ἀδιαλύτους νοήσομεν, φησί, μὴ φωνοῦντας | μηδ' ἀλλήλους διαλεγόμενους, ἀλλὰ τοῖς ἐνεοῖς | ἀνθρώποις ὁμοίους· τῶι γὰρ ὄντι φωνῆ<ι> χρωμέλων ἡμῶν, ὅ[σοι] μὴ τι πεπηρώμεθα, τοὺς θεοὺς | ἢ πεπηρωσθαι λέγειν ἢ μὴ κατὰ τρυθ' ἡμῖν ὁμοιωσθαι, μηδὲν εἰς μηδετέρων¹²⁵ ἐκκοπτόντων | ἀναφθέγματα, [κ(αἰ)] ὑπερεύηθες, ἄ[λλως τε] κ(αἰ) τῆς | πρ(ος) τοὺς ὁμοίου[ς] τοῖς σπουδαίο[ις] κοινωνογίας ἀ|φατον ἠδονὴν καταχεύουσης·

κ(αἰ) νῆ Δία γε τὴν Ἑλλη|νίδα νομιστέον ἔχειν αὐτοὺς διάλεκτον, | ἢ μὴ πόρρω, [...]σαρσ[.]δε[...].τωκ[- - - | - - -] | σοφο[ι] πάντε[ς] λέγονται μὴ πολὺ | διαφερούσαις κατὰ τὰς ἀρθρώσεις χρῆσθαι φωναῖς· κ(αἰ) μόνουσ' οἶδαμεν γεγονότας σοφοὺς Ἑλλη|νίδι γλώττη<ι> χρωμ[έ]νους

Argomento della respirazione (coll. 13.20-36): Secondo Ermarco bisogna pensare gli dèi come esseri che inspirano ed espirano. Senza questa caratteristica certo non potremo più pensare questi esseri viventi tali quali li abbiamo conosciuti attraverso

¹²³ Filodemo, *PHerc.* 1005/862, col. 2.1-17 con Longo Auricchio-Tepedino Guerra 1982, Angeli 1986, p. 61, Tepedino Guerra-Torraca 1996, p. 134, Verde 2010a, pp. 294-295.

¹²⁴ L'integrazione εἴτ' [ἀθ]ρ[ό]ν è di Santoro 2007, pp. 641-642.

¹²⁵ Anche μηδὲν εἰς μηδετέρων è una ricostruzione di Santoro 2007, pp. 642-643.

le nostre anticipazioni, come neppure (potremo pensare) pesci che non abbiano bisogno di acqua né uccelli che non abbiano bisogno di ali per muoversi attraverso l'aria. Non si pensa più del resto questi... [lacuna di sette righe]. Né bisogna dire che vi sia animale terrestre che è sia mortale sia composto di atomi che non abbia bisogno del respiro, come neppure neve senza candore o fuoco senza calore.

Argomento dell'uso della voce e della conversazione (coll. 13.36-14.6): E bisogna dire che essi fanno uso sia della voce sia della conversazione fra loro. Infatti, non li penseremo felici e indistruttibili in grado maggiore – egli afferma – se non avessero voce o non discorressero fra loro, ma fossero simili agli esseri umani muti. Infatti, considerato che noi – [o almeno] quanti di noi non siano mutili di qualche organo – facciamo uso della voce, dire che gli dèi o sono mutili oppure non assomigliano a noi sotto questo rispetto sarebbe davvero sciocco, poiché non coniamo espressioni né per l'una [ipotesi] né per l'altra¹²⁶; e, d'altra parte, anche perché conversare con i propri simili è per i buoni fonte di piacere indicibile.

Argomento del ricorso alla lingua greca (col. 14.6-13): E, per Zeus!¹²⁷, si deve ritenere che la loro lingua sia il greco o (una lingua) non lontana (dal greco)... tutti i sapienti... si dice che usino parole non molto diverse nelle articolazioni. E sappiamo anche che sono sapienti solo coloro che si servono della lingua greca (trad. di Longo Auricchio 1988, pp. 93-94, modificata)

Da un punto di vista strutturale, i ragionamenti di Ermarco presentano la medesima forma argomentativa. Nell'ordine, egli: 1) dichiara la necessità di pensare, dire o ritenere una certa tesi; 2) individua come punto di partenza della dimostrazione una proprietà degli dèi che non può essere messa in discussione, in quanto inerisce con evidenza alla loro natura; 3) rileva la validità della tesi prospettata adducendo uno o più riferimenti al mondo empirico, che la confermano o non la smentiscono. Vedo ora ciascun argomento da vicino, così da appurare come si svolge il ragionamento dell'Epicureo.

Nel primo, Ermarco difende l'opinione che gli dèi respirano sostenendo che ammettere il contrario porterebbe a negare un dato che tutti gli umani conoscono per πρόληψις, ossia che la divinità è un vivente¹²⁸, e quindi a negare la sua stessa esistenza. Infatti, condividendo tacitamente con Epicuro l'idea che ciò che è inconcepibile non può esistere in natura¹²⁹, il filosofo dichiara anzitutto che concepire un dio che vive senza respirare sarebbe co-

¹²⁶ L'interpretazione del periodo che va da «Infatti... né per l'altra» dipende dalla nuova lettura di Santoro 2007, p. 642.

¹²⁷ Per Asmis (1984, p. 217), l'esclamazione segnala che Ermarco non si prende sul serio.

¹²⁸ Essler 2011c, pp. 25 e 199. Sedley 2011b, pp. 51-52, oscilla tra l'ipotesi che Ermarco considerò vivente la divinità per aver frainteso le reali intenzioni di Epicuro e la tesi che tutto il fr. 34 è un'idealizzazione di ciò che l'essere umano vorrebbe essere.

¹²⁹ Cfr. *supra* [cap. 2, § 1].

me pensare un pesce che non nuota nell'acqua o un uccello che non vola nell'aria, cioè animali che non esistono e che, stando ai fenomeni, dimostrano invece rispettivamente di nuotare e di volare. Quindi, dopo una porzione di testo di circa 7 righe purtroppo andata perduta, Ermarco previene forse l'obiezione di chi afferma che si riscontrano animali terrestri che non respirano, come Aristotele, che in *De resp.* 471b18-23 fa l'esempio della scolopendra che continua a vivere anche se tagliata in più parti, cosa che non accadrebbe se avesse l'organo della respirazione localizzato in un punto preciso del corpo¹³⁰. La risposta dell'Epicureo risiede nell'opporre che «dire» ciò (e «dire» è un altro modo per indicare il «pensare»¹³¹) sarebbe come affermare che da qualche parte nell'universo può esserci della neve che non è bianca o un fuoco che non è caldo, il che di nuovo è assurdo perché smentito dai fenomeni¹³². La deduzione di Aristotele che la scolopendra non respira perché continua a vivere quando viene tagliata è allora errata, mentre uno studio più attento del fenomeno della respirazione potrà appurare che questo animale vive anche se mutilato poiché inspira/espira l'aria tramite i pori delle porzioni del corpo (Lucret. 4.937-944) che ha ancora attaccate. È chiaro che il primo argomento di Ermarco consiste, allora, in un ragionamento per analogia. Egli deduce, a partire dalla constatazione che ogni vivente respira e che un animale senza respiro è impensabile, che al dio va attribuita la respirazione per mantenergli vita ed esistenza.

Il secondo argomento di Ermarco intende dimostrare, invece, che gli dèi non sono viventi antropomorfi muti, ma debbono usare la voce in una conversazione, che viene designata dai termini ὁμιλία e κοινολογία. Ancora una volta, Ermarco raggiunge tale scopo appellandosi al concetto di inconcepibilità e articolando un ragionamento per analogia¹³³. L'avvio è costituito stavolta da una qualità dell'essere umano: il suo non essere mutilo della capa-

¹³⁰ Ipotizzo che Ermarco abbia in mente questo filosofo perché scrisse un libro contro di lui (Diog. Laert. X 25.4). Secondo Bignone (1973, vol. 1, pp. 326-327), la dottrina della respirazione di Aristotele sarà attaccata anche da Demetrio Lacone nelle coll. 64-65 del *PHerc.* 1012; vedi però le critiche di Puglia 1988, p. 292.

¹³¹ Cfr. *supra* [cap. 2, § 1].

¹³² Ermarco intende forse dire che non si dà neve che non sia *per sua natura* bianca. La precisazione è necessaria, visto che si riscontra che essa può diventare nera sporcandosi di terra. L'esempio della neve e del fuoco sono canonici (cfr. Longo Auricchio 1988, p. 135).

¹³³ Essler 2011c, p. 209.

cità di vocalizzare. Se si rileva ciò, a detta di Ermarco, si dovrà dire che gli dèi usano voce e conversazione, giacché dire il contrario porterebbe a sostenere in modo ridicolo che essi o sono privi di questa capacità, oppure sono dissimili dagli umani sotto tale rispetto. Ad ulteriore riprova, l'Epicureo oppone un altro argomento per analogia: poiché si constata che la conversazione con i propri simili arreca ai buoni un piacere indicibile (ἄφατον ἡδονήν)¹³⁴, quindi che porta loro felicità, allora gli dèi debbono dedicarsi a tale attività. In caso contrario, essi sarebbero mutili della facoltà di godere di qualcosa che rende beati¹³⁵, dunque non verrebbero più concepiti secondo la πρόληψις di divinità, che li vuole appunto provvisti di beatitudine. In conclusione, tale sembra essere il succo del ragionamento analogico di Ermarco. Se gli umani sani non mutili della voce ricavano piacere dalla conversazione, allora anche gli dèi – giacché condividono con loro la forma e il possesso del respiro – dovranno fare lo stesso, per essere ritenuti ancora beati.

Il terzo argomento inferisce, infine, in analogia con gli individui sapienti che conversano solo in greco¹³⁶ e impiegano sempre le stesse voci articolate (ἀρθρώσεις), ovvero significanti, che bisogna ritenere la divinità come un vivente che conversa in greco, o almeno in una lingua non distante dal greco. Questo ragionamento presuppone l'idea che gli dèi sono sapienti, che pare essere in modo molto denso implicata nell'argomento precedente. Infatti, Ermarco fa qui riferimento alla conversazione tra lo σπουδαῖος e il suo ὁμοῖος, ossia descrive la meditazione delle verità filosofiche tra il σοφός che è diventato tale per una seria occupazione o σπουδή (cfr. ἐσπούδασας nel fr. 133 Arr². = Didimo Cieco, *In Eccl.* p. 24.8 ss.) e un altro che gli assomiglia (*Ad Men.* 135.5-6). Ammesso che ciò sia vero, si può aggiungere che il terzo argomento attribuisce agli dèi la conversazione in greco per mantenere loro la sapienza¹³⁷. E se proprio occorre individuare un preciso dialetto greco con

¹³⁴ L'espressione sembra avere valore tecnico. Infatti, essa ritorna in una sezione perduta del *De dis* di Filodemo (Kleve 1996, Plate B1 e p. 675: σὺν ἀφάτοις ἡδοναῖς).

¹³⁵ Del resto, Filodemo dice altrove (*De poem.* II, col. c.4-8) che chi non prova il piacere dell'ascolto è un vivente mutilo (cfr. πεπηρωμένοι).

¹³⁶ Vedi il fr. 226 Us. (= Clemente di Alessandria, *Strom.* I 15). La superiorità intellettuale dei Greci era un convincimento comune agli antichi (Müller 1981, pp. 124-125), tra cui Platone (*Tim.* 24c4-d3, [*Epin.*] 987d3-5), Aristotele (*Pol.* VII 1327b23-38), Sesto Empirico (*M I* 143). Diogene di Babilonia arriverà a considerare la purezza ellenica (ἐλληνισμός) una delle virtù del discorso (*SVF* III, DB 24; *contra* Sesto Empirico, *M I* 176-240).

¹³⁷ Stando a *supra* [cap. 2, § 4], anche Epicuro attribuiva agli dèi la sapienza.

cui gli dèi si esprimono¹³⁸, si può ipotizzare che quello più confacente per loro sia lo ionico. La prova è che i due soli saggi riconosciuti come tali dalla scuola Epicurea della prima generazione, vale a dire Epicuro e Metrodoro (Cicerone, *De fin.* II 3.7; Seneca, *Ep. ad Luc.* 18.9), si esprimevano in tale maniera. Pensando ciò, Ermarco si oppone, forse senza saperlo, ai Pitagorici, che ritenevano che fosse migliore l'idioma dorico (Giamblico, *Vit. Pyth.* § 241), ricevendo la critica di Porfirio (*Vit. Pyth.* 53), che sottolinea che le loro dottrine caddero nell'oblio, perché gli scritti che le contenevano erano poco chiari, in quanto scritti in tale dialetto. Quanto all'espressione «non distante (μὴ πόρρω)», credo che sia impiegata da Ermarco per indicare l'alternativa, forse da lui preferita, che gli dèi non parlano il greco nel senso proprio del termine, bensì un "quasi greco". È molto probabile, infatti, che la divinità che l'Epicureo concepisce non abbia tutti quei concetti e quelle parole che fanno riferimento a cose di cui gli dèi non hanno cognizione né esperienza, quali la morte, il dolore e la malattia.

Il frammento ermarcheo tace però dei dettagli che sarebbe opportuno cercare di appurare attraverso il confronto con altri testi epicurei. In cosa consiste nel concreto la conversazione tra dèi e in cosa differisce (se differisce) da quella praticata dagli esseri umani? In secondo luogo, che tipo di piacere procura? Infine, che cosa comporta il suo esercizio nella vita degli dèi? Per rispondere alla prima domanda, occorre procedere secondo il consueto metodo epicureo, ossia appurare prima come dialogano gli umani e poi inferire per analogia come conversano gli dèi.

Un ottimo aiuto è costituito in tal senso dalle colonne del *De conversatione* di Filodemo¹³⁹, che delineano la buona ὁμιλία. Nonostante sia stato scritto molto tempo dopo rispetto a Ermarco, credo che i suoi contenuti riportino in forma tecnica una pratica già viva nel primo periodo della scuola. La buona conversazione descritta da Filodemo corrisponderebbe, a mio avviso, alla συζήτης del *GV* 78, che come si è visto¹⁴⁰ permette di apprendere insieme agli altri qualcosa che consente di diventare beati. Non a caso, il termine ὁμιλία e affini ricorrono spesso nel trattato *De libertate dicendi*, per

¹³⁸ Secondo Angeli 1988a, p. 208, ciò non è necessario.

¹³⁹ Uso l'edizione di Amoroso 1975. Le considerazioni che seguiranno debbono molto al suo commentario (pp. 69-74), a Angeli 1988a, p. 311, e a de Sanctis 2012b, pp. 190-191.

¹⁴⁰ Cfr. in particolare *supra* [cap. 3, introduzione].

descrivere la corretta interazione tra maestro e allievo nella discussione (frr. 24.1-5, 43.1-10, 47, 72, 77N; coll. 6a.8-15, 18a.7-15 e 23a.1-6).

Secondo il trattato, la buona conversazione ha due scopi: compiacere (ἀρέσκειν) noi che parliamo / i buoni (col. 5.1-8), e agevolare il graduale (col. 2.9-12) apprendimento (μάθησιν, col. 8-12) di quei diecimila beni che appaiono a chi conversa (col. 7.10-13), entro cui rientra di sicuro la cura delle paure o delle debolezze che angustiano l'essere umano¹⁴¹. Gli obiettivi sono però diversi solo sul piano logico, perché sul piano fisico non si può dare un apprendimento che non sia in sé piacevole (cfr. il *GV* 27). Ogni buona conversazione si organizza, poi, secondo un principio di alternanza tra discorso e silenzio (coll. 6, 7.7-13 e 8.1-9). Pertanto, un bravo conversatore né si sottrae al dialogo, rimanendo sempre muto e finendo così per non imparare nulla, né si abbandona a una parlantina ininterrotta, che estende il ragionamento all'infinito senza dare alcun giovamento (col. 9).

Ma se le cose stanno così, risulta anche chiaro tanto che una buona ὁμιλία non è l'esito di una banale improvvisazione, bensì di una tecnica che procede secondo un metodo rigoroso e offre ciò che è utile alla vita (tale è, infatti, la concezione della τέχνη abbracciata dagli Epicurei)¹⁴², quanto che coloro che non hanno quest'ultima potranno solo abbandonarsi a una conversazione cattiva che ingenera danni¹⁴³. Ciò è il caso degli stolti, dei vicini malevoli, dei tiranni, degli adulatori che Filodemo ricorda nella col. 7.5-6 del *Sull'adulazione*, dei quali i sapienti (coll. 2.1, 10.12) non cercheranno la compagnia, giacché sanno che una qualunque parola scambiata con loro offre loro un pretesto per impietose calunnie (coll. 4 e 5.8-11). Se però si troveranno costretti a parlarci, ci parleranno con franchezza, senza fingere di accaparrarsene la benevolenza (col. 10.10-12). Risulta, infine, anche evidente che, mentre la cattiva conversazione degli stolti è una chiacchiera (λαλία) senza frutto¹⁴⁴, quella buona dei saggi costituisce a tutti gli effetti un'attività filosofica. Ciò è provato dall'allusione alla [σ]αφή[ν]εια della col. 9.11, che

¹⁴¹ Sulla terapia della conversazione, cfr. Tsouna 2007, pp. 122-123. Per la compiacenza positiva, vedi *infra* [cap. 4, § 3].

¹⁴² Cfr. la col. 8.7-12 e *infra* [cap. 3, § 6].

¹⁴³ Cfr. la καχο[μ]ιλίας della col. 1.2 e la [κ]ακία κ[ακ]ῆς ὁ[μ]ιλίας della col. 7.16-17. Ciò implica che un cattivo interlocutore può tormentare l'altro con la sua conversazione.

¹⁴⁴ Col. 6.1-2, che però ha un'accezione positiva in col. 8.8-9. È utile notare che λαλία è definita da Teofrasto una ἀκрасία τοῦ λόγου (*Caratteri*, cap. 7.1).

sappiamo essere l'ideale ispiratore della filosofia del linguaggio degli Epicurei e che corrisponde al frequente invito a parlare κατὰ τὴν ὁμιλίαν¹⁴⁵, ossia a conversare utilizzando i termini secondo l'accezione comune, che forse non è rispettata dal chiacchiericcio ignorante. Trova poi conferma nel termine κοινολογία, che appare nella col. 5.14-15 del trattato e, stando alle sue occorrenze in Filodemo, esprime la lezione che il filosofo sapiente tiene di fronte a un gruppo o un singolo interlocutore¹⁴⁶.

Si può in sostanza dire che la conversazione è un'attività umana che può essere sia buona che cattiva, ma che è più spesso cattiva, perché solo quanti la controllano acquistando la τέχνη o la virtù appropriata¹⁴⁷ riescono a ricavare quel piacevole apprendimento che la rende così attraente. La pratica dell'ὁμιλία risulta essere a tutti gli effetti un πρᾶγμα, che come si è visto in precedenza non è connotato in partenza positivamente o negativamente, ma diviene positivo o negativo a seconda della disposizione morale di chi agisce¹⁴⁸. Piccoli sostegni al riguardo provengono dal *De libertate dicendi* di Filodemo, che mostra come la conversazione sia una forma di παρρησία, dalla quale dipendono i πράγματα del non parlare con troppo favore o del non credere troppo presto a ciò che si ascolta (coll. 13b, 23.3-12), e da Ermarco stesso, che considera un'attività linguistica quale è la preghiera come un πρᾶγμα (fr. 48 = Proclo, *In Tim.* II 66d-e).

Ora, poiché gli dèi sono già beati e sanno tutto quello che serve per essere coscienti di ciò¹⁴⁹, essi si dedicheranno a una buona conversazione solo per ricavare piacere e non, al contrario degli umani, per apprendere qualcosa che rimedia a debolezze. Forse si potrebbe aggiungere pure che non lo fanno tramite una τέχνη / virtù acquisita (in tal caso, si giungerebbe all'assurdo che erano infelici nel periodo in cui ancora non la possedevano)¹⁵⁰, bensì

¹⁴⁵ Cfr. Epicuro (*Ad Her.* 67.1-3; *Sulla pietà*, in Filodemo *De piet.* col. 8.213-214), Plutarco (*Adv. Col.* 1112f5-6) e Filodemo (*De mus.* IV, col. 98.30-37, *Oec.*, col. 20.45-21.12, *Rhet.* II, col. 18.14-21).

¹⁴⁶ Per l'elenco completo, vedi Longo Auricchio 1988, p. 136, tra cui Filodemo, *Rhet.* II col. 14.17-18. Cfr. anche Filodemo, *De vitiis* X, col. 23.9-12, dove κοινολογία designa la conversazione filosofica a cui prende parte Socrate.

¹⁴⁷ Cfr. ὁ[μ]λητικὴν ἀρετὴν in Filodemo, *Rhet.*, fr. 17 *incertum*, p. 176 Sudhaus, vol. II. Anche Aristotele ammetteva una virtù della conversazione (*Eth. Nic.* II 1108a9-30).

¹⁴⁸ *Supra* [cap. 2, § 3.3].

¹⁴⁹ Cfr. *supra* [cap. 2, § 4].

¹⁵⁰ L'eternità delle virtù divine è esplicitamente posta da Filodemo (*infra* [cap. 4, § 7]).

perché portati a compiere ciò dalla loro natura. Sicché, un dio non si sforza di obbedire al principio di alternanza di parola e silenzio che permette di trarre vantaggio dall'ὀμιλία, ma ci riesce spontaneamente.

Venendo adesso alla questione del tipo di piacere che scaturisce dal dialogo tra dèi, un buon punto di avvio è costituito dalla certezza che non si tratta di un godimento legato alla soddisfazione di un bisogno. Ermarco afferma altrove, infatti, che non c'è nulla che risulti utile agli dèi¹⁵¹, il che significa che l'ἡδονή della conversazione non ha un fine diverso dal godere stesso. Egli risulta così d'accordo con la tesi di Epicuro, secondo cui la divinità non è per natura bisognosa dei vicini, pertanto non converserà con gli altri per colmare la solitudine, né per stringere una relazione di mutuo aiuto¹⁵². Ciò che lo distingue dal maestro è, tuttavia, l'opinione che tale forma di autosufficienza non comporta per forza l'immobilismo degli dèi. Dopo tutto, poiché un individuo beato può sempre decidere di arricchire la beatitudine con delle variazioni superflue ma piacevoli¹⁵³, resta comunque aperta l'alternativa che un dio potrebbe desiderare di conversare con un suo simile per provare un *surplus* positivo che non accresce, ma varia la sua beatitudine. Se tutto questo è vero, si potrà dedurre che la conversazione procura un godimento cinetico della variazione, tenuto sempre sotto controllo obbedendo al virtuoso principio di alternanza di parola e silenzio.

La mia interpretazione è confermata dalla constatazione che molti testi epicurei riportano chiaramente che l'ascolto e l'atto di parlare producono piacere in movimento. L'uno è un gradevole solletico (γαργαλίζεσθαι: cfr. il fr. 22.1 Arr². e il fr. 411 Us.) che le orecchie avvertono quando accolgono la voce¹⁵⁴. Mentre l'atto di parlare è descritto come seguito da χαρά dalla *Lettera a Idomeneo* (fr. 52 Arr².) e la lettera a Polieno (fr. 87 Arr².).

Una ripercussione possibile della conversazione nella vita degli dèi è, infine, quella di associarli in una comunità di amici. Lo corrobora il fatto che

¹⁵¹ Filodemo, *De dis* III, fr. 88b, ([ο]ὐκ ἀθανάτοις [κ(αι)] μακα[ρί]οις ἔστιν ζώοις χρήσιμον) edito da Essler 2005, con Longo Auricchio 2013, pp. 10-11, e Parisi 2015, p. 20.

¹⁵² *Ad Her.* 77.3, *supra* [cap. 2, § 3.1].

¹⁵³ Cfr. *supra* [cap. 2, § 5].

¹⁵⁴ Sul legame tra γαργαλισμός e affezione sonora, cfr. le opere estetiche di Filodemo (almeno *De poem.* I, coll. 160.19-20 e 208.16, *De poem.* II, coll. b.8-c.2, e *De mus.* IV, col. 78.29-31 con Delattre 2007, p. 146, n. 3), Sbordone 1955, p. 398, Rispoli 1991, p. 81, Jan-ko 2000, p. 437, n. 3, e Pace 2009, 259-261.

essi sono sapienti, ma la σοφία è un bene immortale o proprio di chi è immortale (ἀθάνατον, *GV* 78) che genera φιλία (*RS XXVII*), che a sua volta determina ultimativamente una κοινωνία (Diog. Laert. X 120b5-7)¹⁵⁵. Una tale ipotesi si accorda con l'autarchia divina, perché Epicuro aveva supposto che il sapiente potrebbe voler stringere amicizia, anche se autosufficiente e in grado di trarre gioia da se stesso¹⁵⁶. Dal punto di vista etico, come si vedrà meglio nel capitolo finale¹⁵⁷, l'esistenza di una comunità divina fungerà per gli Epicurei da stimolo per la creazione di una comunità filosofica o composta da saggi, che entro certi limiti possono essere considerati dagli dèi terreni, simili a immortali (*Ad Men.* 135.7-9). Ma l'ipotesi ha anche un legame con Aristotele, che dichiarava che l'esperienza di un piacere indicibile (ἡδονὴν ἀμύθητον) contribuisce alla φιλία (*Pol.* II 1263a37-b14). Ermarco sottintende forse il medesimo punto, quando afferma che i buoni ricavano insieme un'ἄφατον ἡδονή.

Infine, un'ulteriore conferma dell'ipotesi si può ricavare dal *GV* 18. Poiché Epicuro afferma qui implicitamente che l'amore nasce laddove vi è vista, conversazione e contatto reciproco, affermando che tale passione sparisce in assenza di queste tre cose¹⁵⁸, si inferisce che gli dèi sono tutti innamorati l'uno dell'altro, perché si vedono, conversano e stanno in contatto continuo. Tuttavia, dato che l'affezione erotica è accompagnata da grandi disturbi¹⁵⁹, sarebbe più corretto dire che la divinità prova verso i suoi simili un "quasi amore", perché ha in meno rispetto all'ἔρωσ ἑρῶς umano i fattori di disturbo che potrebbero minare la beatitudine divina. Ma questo – come si vedrà¹⁶⁰ – non è che il carattere dell'amicizia, che sotto l'aspetto passionale consiste in un senso di affetto verso l'altro privo di angoscia e turbamenti.

L'opinione teologica di Ermarco costituisce una variante teologica che è perfettamente compatibile con la πρόληψις del dio, per cui il filosofo risulta un discepolo del tutto ortodosso che adempie l'imperativo di Epicuro a introdurre δόξαι compatibili con essa. Si tratta nondimeno di una variante del-

¹⁵⁵ Cfr. qui Armstrong 2011, p. 128, e Verde 2013d, p. 192.

¹⁵⁶ Seneca, *Ep. ad Luc.* IX 1.8 (= fr. 132 Arr²), su cui Mutschmann 1915, pp. 335-338.

¹⁵⁷ *Infra* [cap. 5, § 6].

¹⁵⁸ *Contra* Bollack 1975, p. 445. Cfr. pure Lucret. 4.1278-1287 con Puccioni 1993, e Landolfi 2013, pp. 191-203.

¹⁵⁹ Cfr. *infra* [cap. 4, §§ 4 e 7].

¹⁶⁰ *Infra* [cap. 4, § 4].

le tesi del maestro, che forse dichiarava che gli dèi non parlano tra loro perché inattivi e hanno una lingua che non è usata per conversare¹⁶¹. Queste sue opinioni erano state sostenute perché Epicuro aveva trascurato l'ipotesi che, in quanto viventi, gli dèi debbono respirare, dunque essere soggetti ai moti di inspirazione ed espirazione. O anche perché egli sembra aver ammesso che parlare non è così necessario alla beatitudine, visto che Cicerone (*Tusc. Disp.* V 40.117 = fr. 599 Us.) gli attribuisce la tesi che si può essere beati anche se muti e parlando con se stessi (*secum loqui*).

Ciò induce allora a pensare che l'attributo della respirazione agli dèi non venne ritenuta necessaria prima di Ermarco¹⁶². Dopo tutto, il fatto che egli si impegni a provare che gli dèi respirano mostra che il punto non era affatto scontato, al contrario del possesso della forma antropomorfa, della beatitudine e dell'indissolubilità. Inoltre, non si può escludere che Ermarco potesse aver formulato le sue opinioni quando Epicuro era ormai morto. Sappiamo infatti che, in alcune parti del *Contro Empedocle*, il discepolo scrisse molte cose intorno al maestro (fr. 30 = Filodemo *De piet.*, col. 35.997-1001). Ora, ciò potrebbe significare che Ermarco ricordava qui il carattere e la vita di Epicuro ormai morto, come farà anche Filodemo nei due libri dell'opera *Su Epicuro*. Se è vero, ne potrà seguire che alcune sezioni del *Contro Empedocle* furono composte dopo la morte del maestro. E poiché tale scritto conteneva forse il ragionamento sulla lingua degli dèi¹⁶³, è possibile che esso fosse riportato in una di queste parti posteriori. Si tratta di un'ipotesi inverificabile, anzi smentibile con la supposizione contraria che Ermarco scrisse, come Metrodoro, molte cose su Epicuro ancora vivo¹⁶⁴. Ma, credo, non la si può nemmeno rifiutare *a priori*, dato che è in effetti attestato che Ermarco descrisse gli ultimi giorni di vita del maestro nelle *Epistole* (fr. 42 = Diog. Laert. X 15.7-9), nonché il suo carattere mite e autosufficiente nel *GV* 36¹⁶⁵.

¹⁶¹ Vedi quanto dice Cotta in *De nat. deor.* I 33.92, Bignone 1932, pp. 97-98, Hirzel 1964, pp. 172-176, e Dyck 2003, p. 174. *Contra* però la tesi di Kleve 1978, pp. 76-78, che discute *infra* [Appendice I].

¹⁶² Ritengo dunque che abbiano ragione Isnardi Parente 1983, p. 558, n. 2, e Longo Auricchio 1988, p. 35, a supporre che Ermarco dedusse idee che Epicuro non aveva pensato.

¹⁶³ Longo Auricchio 1988, pp. 34-35

¹⁶⁴ Cfr. lo scritto *Sulla cattiva salute di Epicuro* in Diog. Laert. X 24.3-4.

¹⁶⁵ Il testo corrisponde al fr. 49, ma è di dubbia paternità. Per la sua attribuzione a Ermarco, cfr. Bollack 1975, p. 474, e Longo Auricchio (1988, pp. 173-174; 2014, p. 43, n. 10).

In ogni caso, gli effetti della piccola aggiunta della respirazione agli dèi saranno enormi nella storia della teologia epicurea. Lungi dall'essere innocua, essa introduce cose che rendono il dio molto più simile a un umano, ovvero il linguaggio, la pratica della conversazione e il sentimento di amicizia, che costituiscono attributi tipici degli umani. Essa risulta, poi, la prima di un insieme di deduzioni che mostrano gli dèi come dediti ad una serie di attività non moleste, più che esclusivamente presi al pensare di continuo alla loro indissolubilità e beatitudine. Tra i diversi esempi che si possono citare, mi limito a segnalare l'opinione che la divinità non può restare ferma, ma deve muoversi nello spazio se vuole ancora essere considerata un vivente. Una simile opinione non entra in contrasto con l'indissolubilità divina, perché già Aristotele asseriva che il movimento non comporta alterazione nella sostanza (*Metaph.* XII 1072b4-10; *De cael.* II 286a8-11). Pur essendo attestata solo nel libro III del *De dis* filodemeo (coll. 10.6-11.7), è probabile che si fosse imposta molto presto nella scuola epicurea. Lo proverebbe, da un lato, il fatto che Filodemo è un filosofo che riporta molto spesso le argomentazioni di altri Epicurei, anche quando non li nomina esplicitamente nel testo¹⁶⁶. Dall'altro, il movimento degli dèi è implicito nella tesi stessa di Ermarco che gli dèi conversano. Infatti, è piuttosto grossolano pensare che essi lo facciano restando immobili, senza accompagnare le parole con dei gesti o scambiandosi di frequente degli sguardi di reciproca intesa.

Se è vero che la proprietà della respirazione venne introdotta per la prima volta da Ermarco, si apre il problema di spiegare cosa lo indusse a farlo. Forse l'Epicureo fu ispirato dai versi di Empedocle, che conosceva bene in virtù della polemica che mosse, nei libri del *Contro Empedocle*, contro di lui e contro l'uso che ne fecero alcuni filosofi contemporanei¹⁶⁷. Mantenendo la debita cautela, perché si tratta pur sempre di un'opera di cui non è rimasto nulla, suppongo che due potrebbero essere stati gli influssi su Ermarco.

Il primo consiste nell'affermazione di Empedocle riportata nel fr. 31 B 100 DK, tramandato da Aristotele (*De resp.* 473a15-b8), che comincia con

Sospende il giudizio Festugière 1987, p. 61. La mitezza di Epicuro è descritta anche nel *PHerc.* 176 (col. 19.6-15) e ha paralleli iconografici (Zanker 1997, pp. 139-140).

¹⁶⁶ Sul moto degli dèi, cfr. Arrighetti 1958, p. 94, Drozdek 2010, p. 49, Essler (2012a, pp. 263-264; 2014a, pp. 119-120). Sul carattere compilativo dei testi filodemei, cfr. *infra* [cap. 4, § 7].

¹⁶⁷ Cfr. Vander Waerdt 1988, p. 90, e Rispoli 2007.

l'affermazione che ὧδε δ' ἀναπνεῖ πάντα καὶ ἐκπνεῖ e a cui segue una spiegazione del meccanismo della respirazione¹⁶⁸. Oltre a non essere chiaro se esso descrive la respirazione nasale o quella cutanea, a causa dell'ambiguità del genitivo ῥινῶν del v. 4¹⁶⁹, non si capisce se i “tutti” (πάντα) che inspirano ed espirano nella maniera descritta siano i viventi in senso lato, oppure solo “tutti” gli individui di una o più specie animali. Né lumi al riguardo ci vengono da Aristotele, che anzi dichiara che Empedocle stesso non aveva spiegato chi respira e chi no¹⁷⁰, né da Teofrasto, che aggiunge oscurità ad oscurità citando un altro verso empedocleo che dichiara che “tutti” percepiscono gli odori con la respirazione (*De sens.* §§ 20-21 = 31 A 86 e B 102 DK). Non potendo affrontare qui il problema, mi limito solo ad ipotizzare che Ermarco potrebbe essere stato comunque indotto, dalla lettura del verso di apertura del fr. B 100, ad affermare che la divinità deve respirare. Infatti, a prescindere che leggesse nel testo la descrizione della respirazione cutanea o di quella nasale, egli avrebbe dedotto che dio respira, partendo dalla constatazione empirica che dio è antropomorfo, ovvero è dotato come gli esseri umani della pelle o delle narici che permettono loro di respirare. Del resto, seppure non sappiamo a quanti viventi Empedocle attribuisse inspirazione ed espirazione, possiamo dare per scontato che riconoscesse a “tutti” gli umani questa capacità¹⁷¹. Ermarco avrebbe allora potuto formulare, traendo spunto dal fr. B 100, l'argomento per analogia che prevede che, se un vivente di forma umana inspira ed espira per via nasale o cutanea, allora la divinità deve inspirare ed espirare, avendo forma umana.

Il secondo influsso che i versi empedoclei potrebbero aver avuto su Ermarco è forse individuabile nel ciclo della caduta sulla terra dei demoni e dal loro ritorno nelle sedi beate¹⁷², che gli Epicurei interpretavano in senso

¹⁶⁸ Si noti però che Demetrio Lacone conosceva un'altra versione (*PHerc.* 1012, col. 65.3-4: ὧδε δ' ἀναπνήουσι καὶ ἐκπνήουσι λίφαιμου).

¹⁶⁹ Esso potrebbe significare sia «delle narici», che «delle pelli». Vedi in particolare Laurenti 1999, pp. 254-255. Un ampio *status quaestionis* e uno studio dettagliato del problema è invece in Rossetti 2004, pp. 162-185. Utile poi Gemelli Marciano 2009, pp. 345-346.

¹⁷⁰ Cfr. 473a15-17 con Gallavotti 1975, pp. 254 e 262, e Laurenti 1999, pp. 255-256.

¹⁷¹ Vedi Bollack 1969, p. 471.

¹⁷² Cfr. Plutarco, *De def. orac.* 420c10-d5 (= fr. 50 Longo Auricchio), Diog. Oin. (fr. 42), Inwood 2009, Puglia 1984, p. 446, Casanova 1986, pp. 127-128. Una convincente esegesi letterale del ciclo dei demoni è in Sedley (1989b, pp. 275-276; 2011a, pp. 66-67, 81 e 281, n. 62).

letterale e non come un'allegoria della teoria fisica¹⁷³. Uno dei punti su cui Empedocle insiste molto è di essere uno di questi δαίμονες (B 115.13-14), che rivela mediante una parola ispirata (B 3.1-8, B 23.11, B 131) la vera natura del cosmo e il giusto modo di vivere (B 17.14 e 25-26; B 38; B 62.1-3; B 110-111; B 114), che comprende l'astensione dalla carne e il rispetto di tutte le specie viventi (B 135-139), che forse consentirà un giorno ad altri demoni imprigionati nei corpi umani di tornare beati (B 146). Benché sia chiaro che Ermarco non avrebbe accettato questa prospettiva nella sua interezza, sia perché non credeva nell'efficacia di molte delle prescrizioni etiche empedoclee (forse avrebbe accolto favorevolmente il vegetarianesimo¹⁷⁴), dichiarando che è conforme a ragione uccidere le bestie pericolose¹⁷⁵, sia perché la caduta nell'infelicità e la credenza nella reincarnazione negano rispettivamente la beatitudine e l'indissolubilità conosciute per prenozione, non si può escludere che essa potesse aver influenzato comunque la tesi che gli dèi debbono necessariamente impiegare la voce per vivere beati. Infatti, ciò che per l'Epicureo poteva risultare "vivo" del messaggio morale per il resto "morto" di Empedocle è la lucida constatazione della presenza di un legame forte tra l'uso del linguaggio e il raggiungimento della beatitudine, che permette di dedurre che un vivente muto non può essere felice.

Alla luce dell'analisi del fr. 32, si può trarre la conclusione che Ermarco risulta finora il rappresentante più vivace e creativo degli Epicurei della prima generazione, nonostante la sua natura fosse riconosciuta meno intelligente di altre. Seneca riferisce, infatti, che Epicuro considerò il suo discepolo come un appartenente alla terza classe degli esseri umani che giungono alla verità perché hanno qualcuno che li costringe a seguire la retta via¹⁷⁶.

¹⁷³ Il maggiore sostenitore di tale interpretazione è Primavesi 2007, pp. 71-81. Cito di seguito i versi di Empedocle dal cap. 31, senza la sigla DK.

¹⁷⁴ Tale era la dieta epicurea (Repici 2015, pp. 14-15). Ma cfr. la critica all'alimentazione orfico-pitagorica dell'epicureo Alessandro (citato da Plutarco, *Quaest. conv.* II 635e1-f6).

¹⁷⁵ Porfirio, *Abst.* I 10.1-4, 11.2-5, 12.4-6 (= fr. 34 Longo Auricchio). Ciò significa che non vi è modo per Ermarco di estendere la giustizia al rapporto con gli animali (Goldschmidt 1970, pp. 51-53, Sorabji 1993, pp. 162-163; *contra* Campbell 2008, p. 15), al contrario di quanto riporta Lucrezio (*infra* [cap. 4, § 1]). Per approfondire, cfr. Isnardi Parente 1983, p. 551, Gallo 1985, pp. 42-44, Obbink 1988, pp. 431-432, Vander Waerdt 1988, pp. 89-90, Tepedino Guerra 2000, p. 39, Essler 2005, p. 58, Rispoli 2007.

¹⁷⁶ *Ep. ad Luc.* V 52 = fr. 18. Quest'immagine sopravvive nell'iconografia (Zanker 1997, pp. 136-138).

Ermarco risulta perciò più ammirabile degli Epicurei che hanno avuto sin dalla nascita un intelletto più vigoroso, tra cui Metrodoro, e il suo esempio dimostra che un costante lavoro su di sé porta a risultati altrettanto apprezzabili, rispetto a quelli che ottengono in poco tempo i favoriti della natura.

§ 6. Il trilemma di Polistrato e i presunti “errori degli dèi”

Il contributo teologico di Polistrato si rinviene nelle coll. 12.21-16.11 del *De contemptu*. Il suo scopo principale è partire dai fenomeni per capire se esiste una qualche relazione tra gli dèi e il mondo naturale:

(Rendere l'animo libero dal turbamento) è proprio della verità: solo questa, infatti, dappertutto coerente con se stessa e in nessun luogo in contraddizione, come il falso, rende salda la convinzione intorno a ciascuna cosa. Per tale motivo, tutto ciò che si potrebbe dire intorno a questi argomenti senza dimostrare la possibilità o l'impossibilità che esistano nella natura forze (δυνάμεις) di questo genere quali si tramandano, o anche che il dio compia queste cose di propria volontà (τὸν θεὸν συντελεῖν ταῦτα κατὰ βούλησιν), distrugge tale convinzione. Infatti, è di certo necessario o che gli errori di quelli sussistano per natura nelle cose (ἐν αὐτοῖς τοῖς πράγμασιν τὰς τούτων ἀ[μ]αρτίας ὑπάρχειν φύσ[ει])... [oppure] che [le cose] si compiano contro la responsabilità e la volontà di quelli (παρὰ τὴν ἐξ ἐκεῖ[ν]ων [αἰτ]ίαν καὶ βούλησιν συντελεῖσθαι), o che alcune cose avvengano così, altre così. Riguardo a questo problema bisogna dunque indagare non procedendo con sillogismi o induzioni né facendo il mercante di frasi né ragionando in qualche altro modo..., ma studiando la natura e investigando le cause di tutto ed esaminando se è possibile che ci siano tutte queste cose oppure non è possibile... È certo che gli altri niente comprendono per non aver indagato né la natura né la volontà di questo, né la nostra [natura e volontà] (συν[ιδεῖ]ν μηδὲν μήτε περὶ τῆς τούτου φύσεως [κ]αὶ βουλήσεως ἐξετά[σα]ντας μήτε περὶ τῆς ἡμετέρας). Ma soltanto dopo aver indagato rettamente la natura di tutte queste cose è possibile comprendere la verità. E, infatti, ciò che è possibile e impossibile, sia in sostanza sia in potenza o atto qualsiasi, solo così è dato conoscere, ed anche le cose che entro certi limiti possono o non possono esistere oppure fare o non fare alcunché, e quello che è falso di quanto è tradizionalmente tramandato secondo i miti e le molte opinioni dei poeti o anche di quanto è tramandato vanamente da parte di un individuo qualsiasi... (La scienza della natura, che ci fa) comprendere tutti i fenomeni naturali, toglie ogni paura o vano sospetto e allo stesso modo anche tutte le altre affezioni dell'anima che derivano da vane e false opinioni; essa sola procura la vita libera, avendo lo spirito attinto sicurezza da tutte le cause che apportano vanamente turbamento ed essendosi liberato da ogni ignoranza e inganno e falsa opinione: questo è il fine supremo dell'ottima vita. Tutte le altre dottrine, invece, né intorno a... né intorno a... (trad. di Indelli 1978, p. 135, modificata)

Le linee più travagliate del passo sono comprese alla col. 13.8-12. Lì occorre decidere come integrare lo ἀ[...]ρτίας della l. 11 e capire a chi si riferisce il τούτων della l. 10. La soluzione classica consiste nel leggere ἀ[μα]ρτίας e intendere il pronome plurale come un'allusione alle cose (πράγματα) che si danno nella φύσις. Ciò ha portato a pensare che il passo di Polistrato fosse un preciso parallelo dei versi in cui Lucrezio individua le «colpe della natura» (cfr. 2.181 e 5.199)¹⁷⁷. La soluzione è stata in seguito messa in discussione da Perelli, che propose di tornare alla correzione α[ι]τίας di Philippon e di attribuire il τούτων agli avversari di Polistrato della col. 12.25-26, anche con lo scopo di negare il parallelo con i versi lucreziani. Lo studioso vuole infatti sostenere che la concezione delle imperfezioni fisiche nella natura non ricorre mai in Epicuro, che denuncia solo l'esistenza del male morale, come la cattiva sorte dell'individuo giusto¹⁷⁸. L'idea della *culpa naturae* è, perciò, una personale aggiunta di Lucrezio¹⁷⁹. Una terza soluzione è quella accolta da Isnardi Parente e Indelli¹⁸⁰: tenere ἀ[μα]ρτίας, perché α[ι]τίας «sembra togliere al passo la sua gravidanza»¹⁸¹, e seguire Wilke nel riferire il τούτων agli dèi. La potenziale obiezione che ciò non è possibile perché Polistrato allude, nella col. 13.6, a *una* divinità (θεόν) viene meno nel momento in cui si sottolinea che gli Epicurei hanno l'*usus scribendi* di passare indifferentemente dal dio al singolare agli dèi al plurale e di parlare di dio al singolare sottintendendo il plurale. Si veda nel primo caso il passo *Ad Men.* 123.1-124.5, dove Epicuro parla del θεός per poi passare ai θεοί. Nel secondo, è istruttivo lo stile di Demetrio Lacone, che nel *PHerc.* 1055 parla sempre di divinità al singolare, benché sapesse che ve ne è più di una.

Ritengo che la terza soluzione sia quella più plausibile sul piano testuale e la più efficace a livello filosofico. Essa giustifica meglio delle altre, in particolare, l'allusione alla divinità della col. 13.6, che se avesse ragione Perelli risulterebbe, a mio avviso, un po' fuori luogo. Del resto, contro le ragioni

¹⁷⁷ Bignone 1973, vol. 2, pp. 94-95, seguito da Giancotti 1975, p. 150, e Isnardi Parente 1966, p. 399. Già Aristotele ammetteva errori nella natura (*Phys.* II 199a31-b4).

¹⁷⁸ Cfr. *infra* [cap. 5, § 4]. *Contra* in apparenza Lattanzio (*Div. instit.* III 17.16 = fr. 370 Us.; *De op. dei* 2.10 = fr. 372 Us.), che però sembra appunto dipendere da Lucrezio.

¹⁷⁹ Perelli 1961, pp. 252-257. Cfr. anche Perelli 1967-1968, pp. 190-191. Una posizione simile è anche in Gottschalk 1996, pp. 236-237.

¹⁸⁰ Indelli 1978, pp. 163-164; Isnardi Parente 1969, p. 74, e 1983, pp. 577-578, n. 4.

¹⁸¹ Isnardi Parente 1969, p. 73, n. 4.

addotte dallo studioso, si potrebbe semplicemente obiettare che dei testi di Epicuro ci è arrivato davvero poco, per cui non si può escludere che vi fosse un'opera perduta che riconosceva esplicitamente l'esistenza del male fisico in natura. Proverò ora a interpretare quale sia la funzione del richiamo a dio, analizzando il contesto generale del passo in cui esso figura.

Polistrato esordisce da un elogio della verità, che ha la caratteristica di essere coerente con se stessa, di non entrare mai in contraddizione e di rendere salde alcune convinzioni. Queste ultime sono però distrutte da tutti coloro che non si preoccupano di studiare cosa è possibile o impossibile in natura, quindi se i fenomeni siano causati da forze (*δυνάμεις*) che soggiacciono alle cose (col. 19.3-9), per esempio gli opposti pesante e leggero (col. 24.17-23), o dal volere della divinità. Dopodiché, Polistrato apre un trilemma. Chi intende parlare secondo verità dovrà ipotizzare cosa rende possibile o impossibile ogni fenomeno. Allo stato del testo, le alternative prospettate sono le seguenti: 1) o è possibile che i fenomeni dipendano *in toto* dagli dèi, ma allora bisognerà concludere che i loro «errori» sono nelle cose, 2) o è possibile che i fenomeni avvengano senza la responsabilità e la volontà di quelli (*ἑκεί[v]ων*, *scil.* degli dèi), ma allora bisognerà concludere forse – la lacuna della col. 13.12-22 obbliga alla cautela – che dipendono *in toto* dalla natura, 3) o è possibile che i fenomeni avvengano ora in un modo, ora in un altro, dunque che provengano ora dalla natura, ora dagli dèi, ora dagli esseri umani, ora da un concorso di due o più di queste cose insieme, il che implica che è impossibile che vi sia un'unica causa per ogni evento¹⁸². La correttezza del mio richiamo all'essere umano è confermato dalla col. 14.19-23, dove si dice che gli avversari non comprendono nulla perché non studiano né la natura né i voleri di questo (*τοῦτο: i.e.*, del *θεός* della col. 13.6)¹⁸³, né ancora la «nostra» natura e il nostro volere.

L'allusione agli dèi viene compiuto, dunque, per sensibilizzare chiunque voglia esprimersi secondo verità e a giovare al benessere degli umani (col. 19.10-13) a non parlare a caso o senza studio dei fenomeni¹⁸⁴. Un buon filo-

¹⁸² Isnardi Parente 1983, p. 578, n. 4, pensa invece che vi sia solo il dilemma tra l'ipotesi che tutto avvenga per volere degli dèi o tutto per azione della natura.

¹⁸³ Concordo con Indelli 1978, p. 166.

¹⁸⁴ Ciò è invece quello che fanno coloro che sono attaccati da Polistrato nella col. 2 del *De philosophia* pubblicato da Crönert (1965, p. 36), che secondo la riedizione di Capasso

sofo cerca, del resto, prima di parlare e di agire, di rintracciare l'origine dei fenomeni con un'analisi coerente tanto della φύσις in generale, quanto della specifica natura-volontà divina e della specifica natura-volontà umana.

Polistrato non fornisce, tuttavia, un'esplicita risposta al trilemma. Nelle coll. 13.25-14.8, egli si limita a dire che la verità su tale problema si appura indagando rettamente la natura. Infatti, solo la φυσιολογία e la saggezza permettono di capire, senza incorrere in vane superstizioni¹⁸⁵, cosa è possibile o impossibile. Per appurare la sua preferenza, conviene allora confrontare il suo argomento con il noto tetralemma di Epicuro citato da Lattanzio¹⁸⁶. L'indagine permetterà di scoprire cosa sono gli «errori degli dèi».

Comincio dal tetralemma di Epicuro, che ha l'intento di ridurre ad assurdo la premessa implicita che un dio interessato alle vicende umane ha una natura forte e non invidiosa¹⁸⁷. Chi postula questo incorre nella negazione di uno dei due caratteri e nell'impossibilità di capire perché esiste il male. Infatti: 1) se dio vuole ma non può eliminare il male, non è più dio perché debole (*inbecillis*), 2) se non vuole ma può, non è più dio perché invidioso (*invidus*), 3) se non vuole né può, non è più dio perché sia debole che invidioso (*invidus et inbecillis*), 4) se vuole e può, allora i mali non dovrebbero proprio esistere. Ora, poiché si riscontra che il male alligna ovunque, va escluso che una divinità interessata alle sorti umani con simili caratteri esista.

L'avvio del tetralemma non è allora la concezione che Epicuro ha della divinità. Lo proverebbe il fatto che la protasi dell'ipotesi 3 è proprio l'idea abbracciata dal filosofo. Non solo il dio è dio perché né può né vuole interessarsi degli esseri umani ed eliminare i mali che li affliggono, ma anzi questa sua natura è la manifestazione della sua forza¹⁸⁸. Cicerone riporta del resto che gli dèi *neque possunt nos iuvare nec volunt* (*De nat. deor.* I 2.3), mentre Filodemo afferma con chiarezza, nel libro III del *De dis*, che un dio capace di rendere tutti gli umani beati-indissolubili e cancellare il male è debole, perché avrebbe volontà o desiderio di cose che comportano lotta

(1976, pp. 82-83) riporta come essi non sappiano né ragionare, né distinguere le sensazioni, finendo così per parlare e agire a casaccio.

¹⁸⁵ Cfr. Indelli 2000, p. 49, nonché le coll. 11.24-12.12 e 29.2-14 del trattato.

¹⁸⁶ *De ira dei* 13.20-21 (= 374 Us.), con Lanzi 2000, p. 153.

¹⁸⁷ Lo sottolinea bene Glei 1988, pp. 48-49.

¹⁸⁸ Cfr. *supra* [cap. 2, § 3.2]. I termini concettuali del tetralemma sono invece evocati con funzione diversa da Alessandro di Afrodizia (*De prov.* §§ 6-7, 23, 59).

(coll. 7.1-8.5)¹⁸⁹. La discrasia ha portato de Lacy a credere che il tetralemma risale a uno scettico dell'Accademia, poiché esso ritorna quasi identica in Sesto Empirico (*PH* III 10-11). Se venne in seguito attribuito al fondatore del Giardino, fu perché alcuni Epicurei posteriori – come Diogene di Enoanda (fr. 21 e *Theol.*, col. 9.9-16.4) – attinsero ad argomenti scettici per confutare il provvidenzialismo stoico¹⁹⁰.

È tuttavia più economico pensare, a mio avviso, proprio al contrario, ossia che furono gli Scettici ad attingere ad argomenti di Epicuro¹⁹¹. E questi non intendeva confutare la concezione stoica, bensì quella di Platone. Una conferma è di nuovo il libro III del *De dis* di Filodemo, che nega alla divinità il potere e il volere di rendere gli umani beati/indissolubili respingendo, *en passant*, un ragionamento che inferisce la cura di dio per il mondo, a partire dall'attività degli umani zelanti (col. 7.3-8), che è un'allusione al libro X delle *Leggi* platoniche. Qui, l'Ateniense deduce che la divinità si prende cura di tutto nel minimo dettaglio, in analogia con gli artigiani mortali che nelle loro prestazioni non trascurano il più piccolo particolare¹⁹². Un'altra possibile conferma è che il dio forte, privo di invidia e che ha cura del mondo presupposto nel tetralemma è il Demiurgo del *Timeo* di Platone, che è buono e interessato a strutturare il cosmo perché forte / senza φθόνος (29d7-30a7)¹⁹³. La polemica verso il dialogo è attestata, in fondo, da alcuni brani del *Sulla natura*¹⁹⁴, da Cicerone (*De nat. deor.* I 8.19-9.23), da Diogene di Enoanda (NF 155)¹⁹⁵, da Proclo (*In Plat. Tim.* 80-81 = fr. 382 Us.). È pur vero che, nel passo di Sesto Empirico, *invidus* non è reso con φθονερόν, bensì con βᾶσκανον (mentre *inbecillis* con ἄσθενής), ma nulla cambia. Infatti, la βᾶσκανία proviene da o si accompagna a invidia (Democrito, 68 A

¹⁸⁹ Perelli 1961, pp. 263-264, ed Essler 2011a, p. 133. Cfr. pure *De dis* I, col. 4.3-5. Per Filodemo, però, dio può ma non vuole commettere adulterio (*infra* [cap. 4, § 7]). Di contro, Alessandro di Afrodisia argomenta che è indegno per gli dèi occuparsi degli individui singoli (*De prov.* 27; una posizione simile in Celso citato da Origene, *Adv. Cels.* IV 99).

¹⁹⁰ Cfr. de Lacy 1948, pp. 19-20. *Contra* Essler 2014b, p. 119, e il § 4 di Spinelli 2015.

¹⁹¹ Schmid, 1984, pp. 156-157, e Gasparri 2011, p. 256.

¹⁹² Cfr. 899d4-901c6 con Lanzi 2000, pp. 134-135 e 271.

¹⁹³ Cfr. poi *Crat.* 403c1-7, *Phaed.* 95c5 e 99c1-6, *Phaedr.* 247a4-7, *Tim.* 29e1-2, [*Epinom.*] 988b5-7. Utili anche Stevens 1948, pp. 175-176, de Luise 1977, p. 199, Smith 2000, p. 72, Herrmann 2003, p. 73, Dodds 2003, pp. 35-37, Lavecchia 2006, pp. 249-252.

¹⁹⁴ Precisamente nei libri XIV (cfr. lo scolio alla col. 38 e Verde 2013b, pp. 333-345) e XV (cfr. il fr. 34 e Arrighetti, 1973, p. 613).

¹⁹⁵ Su cui vedi Erler 2016, pp. 3-9, e Verde 2016a, pp. 13-18.

77 DK = Plutarco, *Quaest. conv.* VIII 682f4-683a7; cfr. poi Plutarco, *De rect. aud.* 39d8: φθόνος μετὰ βασκανίας).

Diventa così possibile aggiungere che il tetralemma ha lo specifico obiettivo di mostrare che il pensiero di Platone è insostenibile, perché incorre in un groviglio di contraddizioni ed è incoerente con l'evidenza fenomenica dell'esistenza del male¹⁹⁶, nonché, nel caso delle ipotesi 2-3, con l'idea che la divinità sia priva di invidia. Queste mostrano, anzi, che gli dèi provano malsana gioia o ἐπιχαρρεκακία nel vedere le disgrazie umane, che è una passione che pare negata agli dèi epicurei da Filodemo¹⁹⁷. Quanto alla ipotesi 4, Platone avrebbe potuto certo rispondere che è impossibile cancellare i mali (οὐτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, *Theat.* 176a5), perché a un dio è concesso ordinare al meglio ogni singola parte del tutto per quanto è possibile (κατὰ δύναμιν, *Tim.* 30a2-3; εἰς δύναμιν, *Leg.* X 903b4-7)¹⁹⁸. Ma ciò sarebbe stato considerato da Epicuro una scappatoia, perché *de facto* ammette che la divinità non ha *potuto* fare di meglio, quindi a tornare all'insostenibile ipotesi 1.

Se ora si confronta il tetralemma di Epicuro con il trilemma di Polistrato, si riscontra che il secondo presuppone il primo. Come il maestro, il discepolo intende mostrare implicitamente che il discorso di chi ipotizza gli dèi come la causa di ogni cosa cozza con l'evidenza dei mali, che potrebbero essere le ἁμαρτίαι che si osservano nelle cose. Il punto di Polistrato sarebbe che, accettando questo discorso, si dovrà anche dichiarare che la divinità ha commesso degli errori durante la generazione del cosmo. Per il resto, il trilemma di Polistrato presenta delle notevoli differenze di tono e contenuto, rispetto al tetralemma di Epicuro. Mi limito a richiamare quelle più importanti. Per un verso, Polistrato sembra aver mutato *focus*: egli non fa dell'esistenza del male *il problema* da risolvere, bensì uno dei tanti fenomeni di cui si deve rendere conto. Il suo scrupolo è dunque di carattere gnoseologico, non ontologico-morale.

Per un altro verso, Polistrato dice qualcosa di molto forte, quando parla degli «errori», come emerge dalla concezione dell'ἁμαρτία accennata nel libro XXVIII del *Sulla natura* di Epicuro. Stando al testo, essa consiste in

¹⁹⁶ Sugli sviluppi di questo argomento, cfr. Lecaldano 2015, pp. 93-98.

¹⁹⁷ Cfr. *De dis.* I, col. 11.4-11, secondo l'edizione di Tepedino Guerra 1985, p. 116.

¹⁹⁸ Sul tema, cfr. Sedley 2011a, pp. 128-135, che nega che il demiurgo sia ostacolato dalla materia, come in Boyancé 1969, p. 32, Lanzi 2000, pp. 134-136, e Repici 2013, p. 315.

un'azione dagli esiti negativi che nasce da una falsa opinione intorno a realtà che riguardano sia l'ambito teoretico che l'ambito pratico (fr. 13, coll. 8.5-9.11, coll. 11.8-11.6 inf.), quindi dall'ignoranza del vero stato di cose, che a sua volta dipende da un assenso al moto della mente che si aggiunge al movimento della sensazione (cfr. qui *Ad Her.* 50.8-52.3). Un errore sarebbe, dunque, un atto involontario (ἀκούσιος) e non dettato da malvagità, come conferma Ermarco, quando chiama ἀμαρτία l'omicidio non premeditato (fr. 34 = Porfirio, *De abst.* I 9.2), che nondimeno dipende da noi. Infatti, esso proviene dall'accettazione del contenuto che si manifesta con il moto della mente che è in nostro potere prevenire o correggere, con uno studio delle circostanze e il retto uso dei criteri della verità (frr. 12, col. 3.2-12, e 13, col. 13.2-17)¹⁹⁹. Se allora la concezione epicurea dell'errore è stata correttamente ricostruita, si potrà dedurre che Polistrato attribuisce le ἀμαρτίαι agli dèi – che vengono supposti essere causa di ogni cosa – per dire che essi hanno involontariamente, senza premeditazione e cattiveria generato dei mali, per aver seguito un falso moto della mente. La loro volontà era forse buona, ma le loro procedure sono state del tutto sciocche e fallimentari, il che induce a porsi dei seri dubbi sulla superiorità del loro potere.

Inoltre, forse il consapevole uso della parola «errore» potrebbe indicare anche un mutamento del bersaglio polemico: non più (o almeno, non solo) Platone, bensì (o anche) Crisippo²⁰⁰. Infatti, Polistrato potrebbe colpire il convincimento del filosofo stoico che dio ha la virtù che rende saggi (*SVF* II 1005.1, III 661), quindi la disposizione a non commettere alcuna ἀμαρτία (*SVF* II 131.3, 943; III 110, 256, 363, 548, 550, 556, 640). Questo pensiero sta alla base delle credenze di Crisippo che i mali e le imperfezioni del mondo o non dipendono dalla divinità (*SVF* II 1125), oppure sono volutamente causati secondo un piano razionale (*SVF* II 1113, 1144, 1149, 1162-1163, 1171, 1176, 1185)²⁰¹. A tutto ciò, Polistrato avrebbe obiettato che la dottrina crisippea è incoerente e contraddittoria, quindi non può costituire

¹⁹⁹ La concezione ha tuttavia i suoi prodromi in Socrate, Platone e Aristotele. Per i testi e l'analisi, cfr. Eliasson 2008, pp. 45-61. Vedi poi Furley 1967, pp. 187-195, O'Keefe 2005, pp. 48-64, e Diano 1974b, pp. 213-227.

²⁰⁰ L'idea che Polistrato attaccasse lo Stoicismo è anche il parere di Indelli 1978, pp. 72-80 e 150-151.

²⁰¹ Su tutto questo, cfr. almeno Long-Sedley 1987, pp. 279 e 332-333, Drozdek 2007, p. 244, Sedley 2011a, pp. 218-240, Dienstbeck 2015, pp. 356-370.

quella verità che, come si è accennato, deve avere le caratteristiche contrarie. Messo alle strette, ossia chiedendogli perché dio non avrebbe semplicemente potuto creare un mondo in cui il male è estirpato del tutto, Crisippo sarebbe stato costretto a replicare che ciò non è né possibile né bello (οὔτε δυνατόν ἐστὶν οὔτ' ἔχει καλῶς, *SVF* II 1182), oppure che, se gli dèi lo negano, è perché non è in loro potere darlo (*SVF* II 1121: *quicquid nobis negatum est, dari non potuit*). Ma una tale affermazione porta di nuovo ad accettare che dio vuole ma non può togliere il male e a una contraddizione in termini, giacché ammette che la divinità che può tutto e dirige la realtà intera (*SVF* II 337, 1209, 1213) non può tutto. La conferma di questa ipotesi si trova in una testimonianza di Filodemo (*De dis* III, col. 7.33-8.5 = *SVF* II 1183), che attesta come Crisippo fu forzato a dire da confutazioni precedenti che, se è vero che la divinità non può mandare segni ingannevoli, allora essa non può tutto (οὐ πάντα δύναται). Quel che è più grave, tale concessione ha la conseguenza di eliminare i pensieri sul divino, vale a dire la πρόληψις stoica che comprende l'azione provvidente che si estende su ogni cosa²⁰².

Quanto delineato finora permette di concludere che Polistrato non avrebbe senz'altro risolto il suo trilemma dicendo che dio è causa di ogni cosa, e non solo perché sapeva che l'idea provoca grande disagio all'essere umano (cfr. Filodemo, *De elect.*, coll. 7.1-10.18). La avrebbe anche rigettata perché, da un lato, probabilmente pensava che gli esseri divini non possono essere soggetti a errore (ἀμαρτητικούς), dato che questo li porterebbe a commettere qualcosa che li priverà della felicità e della vita²⁰³. Dall'altro, poiché sapeva che l'ἀμαρτία arreca grande disagio e turbamento nella mente di chi lo commette (vedi il συνταράττη in *Ad Her.* 52.1-3, la *RS* XXIV, lo stesso Polistrato, coll. 18.23-20.4), o che è una malattia che toglie quiete e sicurezza (Filodemo, *De lib. dic.*, fr. 41, 63-64, 84N e coll. 15a-b, 17a, 24b).

La conclusione porta a ristabilire la vicinanza tra il *De contemptu* e i versi lucreziani sulle *culpae naturae*. Lucrezio inferisce per analogia, o tramite l'evidenza che il mondo presenta aree inabitabili per l'essere umano²⁰⁴ e de-

²⁰² *SVF* II 383, 475, 1017, 1126. Per un'altra interpretazione, cfr. Essler 2014b, p. 124.

²⁰³ Vedi il fr. 50. Cfr. poi Filodemo, *De mort.* IV, col. 37.36, che afferma che la πονηρία contribuisce a una morte prematura

²⁰⁴ Salem 1994, p. 183. Il concetto tornerà in Cicerone, *De nat. deor.* I 10.24, e Diog. Oin., fr. 21-22 e *Theol.* coll. 9.13-14, con Perelli 1961, Montaresi 2012, pp. 12-13.

gli ostacoli a una facile coltivazione dei frutti della terra, che esso non è stato divinamente organizzato in funzione nostra (*nobis divinitus*, 2.167-181, 5.195-234). La divinità non è così responsabile di simili imperfezioni, che invece dovranno essere attribuite alla natura, che è da Lucrezio ritenuta la governante (*natura gubernans*, 5.77) o la vera origine di ogni cosa (*ipsa sua per se sponte omnia dis agere expers*, 2.1092²⁰⁵). Come Polistrato, anche il poeta latino rifiuta l'idea che la divinità può tutto (*omnia posse*) e sottolinea che l'applicazione della φυσιολογία permette di capire cosa è possibile o impossibile, secondo la *finita potestas* che inerisce alla realtà naturale (5.87-90, 6.58-67). Mentre la presenza di imperfezioni denota che la natura o il fuoco di dio le produce per incapacità tecnica (ἀτεχνία)²⁰⁶. L'essenza della vera arte è, infatti, per gli Epicurei, come attesta lo scolio a Dioniso Trace, la capacità di produrre ciò che è utile alla vita (p. 649.26 = fr. 277b Us.). Il pensiero risale a Epicuro, che lega artisticità/utilità nella lettera a Idomeneo (*PHerc.* 176, col. 15.9-12) e considera tecniche cattive, *i.e.* false, la retorica e l'astronomia che producono danni (*Ad Pyth.* 93.11-12; *Sulla retorica*, fr. 20.3 Arr²). Ora, poiché la natura produce cose dannose per gli umani, essa manca di capacità tecnica, altrimenti darebbe loro cose utili.

Detto questo, occorre spendere qualche parola per sottolineare che il riconoscimento di tali *culpa*e non dovrebbe indurre a sposare la nota tesi del "pessimismo" lucreziano, e ancor meno a proiettare indietro la presunta atmosfera pessimistica a Epicuro²⁰⁷. Infatti, la natura è, in realtà, un cosmo ordinato e compiuto²⁰⁸, sicché la presenza di imperfezioni e inettitudini tecniche si manifestano solo guardando la φύσις dal punto di vista antropocentrico e attribuendole caratteri antropomorfi. Lo confermerebbe il fatto che il termine *culpa* è usato in altri due luoghi del *De rerum natura* per indicare

²⁰⁵ Sull'argomento, vedi almeno Bailey 1986, vol. 3, p. 1551, Catto 1988-1989, p. 100, Gigante 1998c, pp. 82-83, Morel 2003, pp. 179-181.

²⁰⁶ Cfr. il fr. 381 Us., Isnardi Parente 1966, pp. 397-399, Sasso 1979, p. 146, e Dienstbeck 2015, pp. 150-157, 172-173, 278. Più in generale, riguardo alla critica di Lucrezio al "creazionismo" divino del mondo, cfr. Sedley 2011a, pp. 151-161, e Gigandet (1998, pp. 72-87; 2003a, p. 229).

²⁰⁷ Capone Braga 1951, pp. 53-56. Altri interpreti tendono invece a opporre un presunto pessimismo di Lucrezio all'ottimismo di Epicuro. Vedi almeno Paratore (1946, p. 26; 1960, pp. 53-54), Perelli 1961, pp. 242-243, e Morgante 1965, p. 19, 26-28 e 31. *Contra* Barigazzi (1974, pp. XV-XVII; 1982, p. 110), e Boyancé 1985, pp. 310-311.

²⁰⁸ Sedley 2011a, pp. 167-175.

due conseguenze di agenti umani: la potenziale scelta di Memmio di rifiutare la verità che Lucrezio gli sta rivelando (4.912-915) e l'ignoranza sul limite del possedere (5.1423-1435)²⁰⁹. Quando invece si osserva che la natura dà a chi lo vuole la possibilità di raggiungere il bene senza sforzi (*RS XV, Ad Men.* 133.2-4), si capisce che l'essere umano non è stato per nulla trascurato, ma anzi è stato addirittura privilegiato. L'uso del linguaggio e la capacità di acquisire la nozione di dio che lo contraddistinguono lo rendono, infatti, molto più capace di raggiungere la felicità e di rimediare alle debolezze che colpiscono anche gli animali irrazionali²¹⁰. Ciò significa che, se altrove Lucrezio suggerisce che si trovano spesso nella natura motivi di pianto o terrore²¹¹, oppure mostra che un contadino ha motivo di lamentarsi dell'aridità della terra (2.1159-1174), è perché intende ridurre ad assurdo le dichiarazioni di coloro che partono dalla premessa dell'esercizio di un'arte divina e perfetta sopra/dentro la natura a favore degli umani²¹².

Fermandosi ai versi lucreziani, si dovrebbe ammettere che il trilemma sarebbe stato risolto da Polistrato abbracciando l'ipotesi che la natura è origine di tutto, compresa la perfezione degli dèi. Filodemo dirà in tal senso che la φύσις è ciò che fa sì che questi ultimi esistano per l'eternità e siano in possesso di quegli attributi che noi apprendiamo con il pensiero (*De dis* III, col. 15.1-7). A mio avviso, però, una conclusione del genere risulta affrettata, in quanto conduce alla concezione di un universo deterministicamente orientato, che mal si concilia con l'atomismo di Epicuro e il suo sforzo di dimostrare che ci sono cose che dipendono da noi, soprattutto nel libro XXV del *Sulla natura*. Epicuro argomenta che l'essere umano ha modo di autodeterminarsi e di modificare la sua struttura atomica, attraverso l'insegnamento e il rimprovero²¹³. Ciò porta Epicuro alla tesi anti-deterministica che accusare la natura e accusare noi stessi sono, nei fatti, la medesima azione²¹⁴. E dato che

²⁰⁹ Cfr. Perelli 1969, pp. 219-220, Cohen 1978, pp. 26-27, Brown 2013, pp. 89-91.

²¹⁰ Cfr. *infra* [cap. 4, § 1], e Bignone 1973, vol. 2, p. 98.

²¹¹ Cfr. nel libro V *ingemere* (v. 209), *horriferum* (v. 218), *vagitu lugubri* (v. 226). Perelli 1961, pp. 273-274 e 281, pensa che qui Lucrezio attinga a fonte accademica.

²¹² Gigandet (1998, p. 72; 2003b, pp. 60-62). Alcune proposte di identificazione degli avversari sono in de Lacy 1948, p. 15, Barigazzi 1982, p. 109, Furley 1989, pp. 200-203, Schmidt 1990, pp. 152-160, Smith 2003, p. 83, Sedley 2011a, p. 151.

²¹³ Cfr. i testi pubblicati in Laursen 1997, pp. 19, 22, 25, 28-31, 35, 43-44 e 48-50.

²¹⁴ Laursen 1997, p. 26. Per approfondire, cfr. Furley 1967, pp. 161-237, Gemelli 1979, pp. 91-97, Sedley (1983, pp. 40-49; 1988, pp. 316-324), Englert 1987, O'Keefe 2005, Pen-

anche Lucrezio pone grande importanza alla libertà del volere e alla capacità di correggersi (2.288-293, 3.319-322), è debito concludere che l'epiteto *natura gubernans* e il verso *ipsa sua per se sponte omnia dis agere expers* non vanno intesi nel senso forte che la φύσις è causa di tutto nel minimo dettaglio²¹⁵, ma nel senso debole che non accade mai nulla di sovranaturale, perché anche il dio e la volontà umana rientrano nell'ambito del naturale.

Se dunque né il dio può essere causa di tutto, né può esserlo la natura, resta solo l'ipotesi che il trilemma di Polistrato si risolvesse con la dichiarazione che ogni evento deriva da diverse cause, a volte isolate tra loro, a volte sovrapponibili, ma che annoverano in ogni caso anche il nostro volere. Tale proposta trova sostegno non solo nelle colonne del *De contemptu* già considerate, ma anche dall'importanza che Polistrato accorda alla libertà nella col. 27.17-26. Inoltre, la proposta è rinforzata dal fatto che molti tra gli accadimenti più importanti nella vita non possono dipendere da una causa unica e isolata. Si pensi al raggiungimento della beatitudine, che per un Epicureo è causata dalla sinergia degli dèi, che danno i massimi piaceri esistenti e forniscono il perfetto modello di felicità²¹⁶, della natura, che rende il piacere facilmente procacciabile, e del volere dell'individuo, che coltiva la filosofia e la saggezza per eliminare gli ostacoli che si frappongono al bene.

Riassumendo, il trilemma di Polistrato invita a rinunciare alla credenza nell'onnipotenza divina e a indagare con attenzione gli eventi. In tale contesto, l'esistenza del male diviene, da un'obiezione contro la teodicea, uno dei fenomeni che i filosofi debbono spiegare, se vogliono ispirare la loro dottrina a verità. Il male di cui soffrono gli umani nascerebbe, in ottica epicurea, dall'azione congiunta della natura, che genera cose inutili per l'umanità, e della volontà umana, che non fa nulla per renderle giovevoli. Lucrezio fa in fondo sapere che la terra non coltivabile può essere resa fertile dalla forza di volontà umana²¹⁷. Il punto permette così dedurre che forse il trilemma di Polistrato ha l'ulteriore scopo di indurre a rendersi conto che nel mondo non

tzopoulou-Valalas 2005, Masi (2005; 2006a, pp. 210-254; 2006b, p. 33), Castagnoli 2010, pp. 145-159, Schmidt 2007, pp. 125-159, l'influenza di Lucrezio su Machiavelli (Brown 2013, pp. 79-83 e 113-126), Mitsis 2014, pp. 179-227, e Spinelli-Verde 2014, pp. 61-71.

²¹⁵ Pace Perelli 1967-1968, p. 150.

²¹⁶ Cfr. *supra* [cap. 2, § 4], e *infra* [cap. 5, §§ 4 e 7].

²¹⁷ Vedi 5.206-212 con de Lacy 1957, p. 124, Bignone 1973, vol. 2, p. 93, Barigazzi 1974, p. 157, Giancotti 1975, p. 151, Schmid 1984, p. 123, e Nicastri 1987, p. 23.

tutto torna a loro immediato vantaggio e, posti di fronte a tale consapevolezza, a riflettere insieme sul modo per renderlo un luogo più sicuro e sereno.

§ 7. La teoria dei μετακόσμια in Apollodoro di Atene

Passiamo ora ad esaminare un'altra importante dottrina teologica epicurea: quella che gli dèi abitano nei μετακόσμια (fr. 359 Us. = [Ippolito], *Elenchos* I 22.3), tradotti con *intermundia* da Cicerone²¹⁸. In genere, gli interpreti che vogliono approfondirla passano subito ai vv. 146-154 del libro V del *De rerum natura* di Lucrezio. Mi pare però che sia a livello metodologico preferibile partire dall'attestazione più antica della dottrina, cioè la testimonianza filodemea (*De dis* III, coll. 9.27-10.6) su un certo Apollodoro:

Infatti, non è possibile che essi abbiano paura ([ο]ὐ γὰρ αὖ φοβεῖσάι γ' ἔστιν), come sostenne Apollodoro dicendo che essi [*scil.* gli dèi] devono essere tenuti grandemente lontani dalle forze prodotte dalle cose generatrici e corruttrici presso di noi, affinché non vengano contaminati con cose che precluderebbero l'indissolubilità. Infatti, bisogna porli grandemente lontani dalle forze dannose che le si oppongono. Ma nemmeno si deve porre questi nello spazio comune alle cose generabili e corruttrici, perché abbiamo detto che nulla di spaventoso deve essere presente (οὐδὲν ὀρρωδεῖν προσῆκεν), bensì lontano anche dagli elementi che producono quelle [cose che precludono l'indissolubilità]. Risulta perciò appropriato onorare e venerare quei luoghi ancora di più delle statue e dei templi costruiti presso di noi, giacché i primi sono sempre congiunti agli esseri del tutto meritevoli di venerazione (τὰ μὲν αἰεὶ συνάπτεται τοῦ σεβασμοῦ τοῦ παντὸς ἀξίους), i secondi non lo sono allo stesso modo (cito Essler 2011c, pp. 262-263, da cui ricalco la traduzione italiana)

L'Apollodoro che figura nel passo è forse lo scolarca Apollodoro Chepotiranno, che secondo Diogene Laerzio avrebbe sostenuto la superiore originalità di Epicuro rispetto a Crisippo (VII 181.1-7) e scritto oltre quattrocento libri (X 25.9-11)²¹⁹. Essi potrebbero aver compreso un trattato teologico, così come un'opera di epistemologia dove il filosofo avrebbe distinto la vista e il tatto in base al numero di atomi coinvolti²²⁰.

La testimonianza nel suo complesso è perspicua. Apollodoro conferisce alle sedi divine la funzione di tutela dell'ἀφθαρσία divina dalle forze che

²¹⁸ *De nat. deor.* I 8.18 (con Dyck 2003, pp. 76-77), *De fin.* II 23.75, *De div.* II 17.40.

²¹⁹ Pensa ciò anche Essler 2011, p. 319. Vedi poi Woodward 1989, pp. 44-45.

²²⁰ Cfr. Filodemo, [*De sens.*], col. 23A, con Monet 1996, p. 58. Ad Apollodoro, Filodemo attribuisce due libri su Zenone stoico (*PHerc.* 355 e 159, col. 1.10-12).

potrebbero distruggerla²²¹. E riferisce che i μετακόσμια sono i veri luoghi sacri a cui bisogna tributare culto, essendo templi «sempre congiunti agli esseri del tutto meritevoli di venerazione». Essi si distinguono, dunque, dagli spazi sacri umani, in cui il divino potrebbe albergare, quale è il caso dei santuari in cui penetrano i simulacri emanati dalla divinità (cfr. i *delubra* di Lucret. 6.75-78), così come non albergare, il cui esempio più celebre è l'altare che permise l'empio sacrificio di Ifigenia (Lucret. 1.80-101 e 3.18-23; cfr. poi Luciano, *Jupp. trag.* § 44). Il punto è riconosciuto pure da Diogene di Enoanda, che affermando che dovremmo erigere delle statue sorridenti degli dèi a cui noi possiamo sorridere in risposta²²², implicitamente denuncia l'empietà dei santuari in cui essi sono rappresentati in pose spaventose.

Solo un particolare risulta leggermente controverso, vale a dire chi sia il soggetto della frase di apertura «non è possibile che essi abbiano paura». Due sono le alternative possibili: o gli umani, o gli dèi. Nell'un caso, Apollodoro attribuirebbe ai μετακόσμια il compito di rendere la divinità non temibile (Filodemo, *PHerc.* 1055, col. 5.9: ἄφοβον ὁ θεός), rendendola incapace di intervenire nelle vicende umane. Nell'altro caso, l'Epicureo li userebbe per confermare la tesi di Epicuro che gli dèi devono essere privi di φόβος (*Ad Her.* 76.8-77.3), con buona pace di Cicerone, che in *De div.* II 17.40 millanta l'idea che gli dèi si rifugino negli *intermundia* per paura che il mondo crolli loro addosso. Mi pare che il contesto del passo – che non nomina mai gli umani – renda più plausibile la seconda ipotesi²²³, tant'è vero che Apollodoro afferma pure che niente di spaventoso (cfr. ὀρρωδεῖν) deve risiedere nelle sedi divine. In sostanza, si può dire che la più antica testimonianza sulla dottrina dei μετακόσμια basa la sua fondatezza su un argomento fisico-psicologico. Gli dèi vivono in luoghi separati dallo spazio che accoglie le cose generabili e corruttibili, poiché altrimenti sarebbero esposti a terrori e danni che minerebbero l'ἀφθαρσία appresa per πρόληψις.

La difficoltà posta dal passo del *De dis* non è allora tanto il contenuto filosofico, quanto il bisogno di capire se Filodemo cita Apollodoro perché la

²²¹ Cfr. poi Tescari 1911, p. 498, Manzoni 1920-1921, Bignone 1973, vol. 2, p. 86, Babut 2005, p. 92, ed Essler 2011c, pp. 243-245. *Contra* Amerio 1953, p. 71.

²²² Vedi il fr. 19, col. 2.6-11, con Clay 2000, p. 82, e Frischer 2014, pp. 178-179. In generale, sull'iconografia, cfr. Frischer (1982 e 2014), e Longo Auricchio 2014, pp. 57-60.

²²³ Anche Essler 2011c, pp. 319-321, la predilige.

dottrina non fu articolata prima di lui. A mio avviso, ci sono diversi segni a favore del fatto che la tesi dei μετακόσμια quale sede degli dèi risale già a Epicuro²²⁴. In fondo, il filosofo aveva già nominato tali luoghi nell'*Epistola a Pitocle* (89.1-11); inoltre, stando almeno a una testimonianza di Filodemo, aveva già affrontato la questione della sede naturale degli dèi nel libro V del *Sulla natura*, mentre era intento allo studio del movimento diretto verso il basso²²⁵. Non si può poi tacere il fatto che la collocazione del divino in una sede lontana dagli umani risale all'Olimpo di Omero (*Od.* 6.42-46), che Lucrezio riecheggia in 1.18-27 e 3.18-23²²⁶, ed è ripresa da Aristotele (*De cael.* I 278b14-15; II 284a13-15), per cui Epicuro avrebbero potuto incamerarla nel proprio sistema, dopo aver apportato tutte le opportune modifiche del caso²²⁷. E infine, è utile sottolineare come il libro V del *De rerum natura* introduce gli *intermundia* (vv. 146-154) subito dopo l'esposizione della teoria dei luoghi naturali (vv. 128-145²²⁸), delineata già in Democrito (68 B 5 DK = Diodoro I 7.1-2) e sviluppata nella filosofia platonica-aristotelica²²⁹, che ancora una volta Epicuro probabilmente conosceva. C'erano così tutte le premesse affinché la dottrina emergesse molto presto nella scuola epicurea, anzi si imponesse come inevitabile. Se in fondo gli dèi sono esseri viventi reali, essi devono occupare uno luogo, che deve così essere individuato.

È dunque probabile che i vv. 5.146-154 del *De rerum natura* siano da ricondurre al libro V del *Sulla natura*²³⁰. Ammesso che ciò sia vero, un loro studio consente di capire quale intento avesse la dottrina originaria dei μετακόσμια e perché Filodemo prediligia questa a quella di Apollodoro:

²²⁴ Schmidt 1990, p. 182.

²²⁵ Cfr. *De dis* III, col 8.11-15 con i commenti di Essler 2011c, pp. 277-280. Anche Sesto Empirico sostiene l'esistenza di spazi tra i cosmi, che separano le figure dello Zodiaco (cfr. *M V* 78).

²²⁶ Cfr. Babut 2005, p. 89 con la n. 32.

²²⁷ Rispetto ad Aristotele, ad esempio, gli Epicurei ammettono la molteplicità dei mondi, senza la quale non si darebbero spazi tra i cosmi (Essler 2011c, p. 280).

²²⁸ Utili paralleli sono in Filodemo, *De dis* III, col. 8.20-28, e Cicerone, *De nat. deor.* I 37.103-104. La teoria del luogo naturale è usata anche in Lucrezio per provare che l'anima deve avere sede nel corpo (cfr. Lucret. 3.615-621 e Gigandet 2003b, pp. 59-60).

²²⁹ Cfr. Platone, *Tim.* 39e3-40a2 e *Leg.* X 904b6-8, Aristotele (*De cael.* I 276a22-26; *Phys.* IV 208a29 e 211a3-5, VIII 255b13-29) e gli studi di Essler (2011a, pp. 149-150; 2011c, pp. 235-236; 2014a, pp. 110-113).

²³⁰ Ciò conferma la tesi di Sedley che la fonte primaria di Lucrezio erano i libri del maestro (*infra* [cap. 4, § 5]).

Quello così non è tale che tu possa crederlo, che le sedi / degli dèi sante siano in una qualche parte del mondo. / Sottile infatti è la natura degli dèi, e di gran lunga lontana / dai nostri sensi, a stento con la comprensione dell'animo si coglie (*tenuis enim natura deum longeque remota / sensibus ab nostris animi vix mente videtur*); / poiché essa delle mani il contatto rifugge e i loro colpi, / non deve toccare ciò che palpabile per noi sia. Toccare infatti non può, ciò che proprio venga toccato non è permesso (*tactile nil nobis quod sit contingere debet*). / Per cui anche le sedi dalle nostre sedi esser / dissimili devono, sottili come il corpo loro (*tenues de corpore eorum*) (trad. di Flores 2002-2009, vol. 3, p. 43, lievemente modificata)

Lucrezio ritiene necessario credere che gli dèi non abitano uno dei luoghi del nostro cosmo, adducendo come prova il fatto evidente che la natura divina è sottile e rientra tra le cose più difficilmente percepibili dalla mente (cfr. *vix* nel testo)²³¹. Il che comporta pure, da un lato, che essa è intoccabile, dunque inviolabile ed eterna, dall'altro che anche le loro sedi debbono avere i caratteri della sottigliezza e dell'eternità. La prima proprietà ha un riscontro in Lucret. 3.26-27, dove è detto che la terra che sta sotto i piedi degli dèi è talmente sottile da consentire alla vista di attraversarla. Di contro, l'eternità degli *intermundia* si coglie alla fine del passo citato. Lucrezio rileva la validità della tesi prospettata con un riferimento ai nostri luoghi, che essendo appunto dissolubili (ogni mondo alla fine perisce) e spessi, o almeno non sottili al punto da risultare immortali e invisibili ai sensi²³², confermano di non poter costituire il luogo naturale della divinità²³³.

In ogni caso, l'argomento di Lucrezio/Epicuro è di carattere ontologico, poiché inferisce che gli dèi abitano sedi sottili in quanto sono a loro volta sottili, e non riporta apertamente che queste sedi mantengono immortale la divinità. Ora, dato che Apollodoro aveva invece reso esplicito tale punto, Filodemo preferisce citare lui e non il maestro, appunto perché il suo intento è quello di provare l'indissolubilità di dio e non la sottigliezza del suo luogo.

La teoria dei μετακόσμια incontra, tuttavia, delle difficoltà, problematizzando il passo 89.2-4 dell'*Epistola a Pitocle*, che riferisce che un mondo può generarsi in un μετακόσμων. Il dato risulta davvero insidioso, perché i

²³¹ Ciò corrisponde a quanto Epicuro diceva degli dèi (cfr. *supra* [cap. 2, § 3]).

²³² Cfr. *Ad Pyth.* 88.6, dove si legge che i κόσμοι si distinguono in ἀραῖοι e πικνοί. Cfr. anche *De nat.*, libro XI, fr. 26.41-42 Arr². Poiché il nostro mondo è percepibile e rado (vedi Us. 303 = Aezio, II 7.3), e giacché gli dèi sfuggono alla sensazione per la loro sottigliezza (*infra* [cap. 4, § 2]), se ne deduce che la divinità è più rada dei cosmi.

²³³ Un argomento dello stesso tenore è in Diogene di Enoanda (cfr. *infra* [cap. 4, § 9]).

μετακόσμια risulterebbero degli spazi che, col tempo, formerebbero un mondo che spazzerebbe via la divinità e la sua abitazione. Per riportare questa eventualità alla norma, si possono fornire diverse soluzioni:

1. Il passo è un *interpretamentum*²³⁴, dunque un'aggiunta posteriore;
2. All'epoca della composizione dell'*Epistola a Pitocle*, Epicuro non identificava ancora i μετακόσμια con le sedi degli dèi. Dopo averle riconosciute come tali, avrebbe ritrattato la sua tesi passata;
3. Epicuro sottintende tacitamente la condizione che un mondo può generarsi in un μετακόσμιον, *se e solo se questo va prima distrutto*, lasciando il grande spazio vuoto per la sua formazione, che è citato poco dopo (89.4-5). Ma i μετακόσμια non vanno mai distrutti, perché sono sottili e indissolubili come gli dèi. *Ergo*, un mondo non si genererà mai in un μετακόσμιον;
4. Gli dèi abbandonano le sedi prima che cadano sulla loro testa²³⁵;
5. Il μετακόσμιον non è la «literal location» della divinità, ma «a sort of abode»²³⁶;
6. La presenza degli dèi nei μετακόσμια respinge in un qualche modo gli atomi adatti alla formazione del mondo e lascia all'interno degli spazi solo la materia adatta alla conservazione della natura divina.

La soluzione 1 è la più economica e risolve il problema alla radice, ma solo ammettendo che *Ad Pyth.* 89.2-4 non riporti le parole di Epicuro, che non è possibile escludere *a priori* fino in fondo. La 2 comporta una difficoltà: Epicuro riconosce che dai μετακόσμια si allontanano le particelle adatte a generare i mondi (89.6-7), il che implica che da loro si diparte della materia che potrebbe produrre un cosmo. In altre parole, Epicuro potrebbe ritrattare la sua tesi solo negando un fenomeno evidente, che però non farebbe mai, essendo l'evidenza il criterio da tenere sempre presente in ogni indagine scientifica e che rimprovera ai fisici antichi di non rispettare (90.1-5). La 3 si scontra invece con un dato concettuale. I μετακόσμια sono spazi *tra* due o più mondi, che sono però corruttibili, sicché potrebbe anche accadere che i cosmi distrutti si riformino in modi diversi nella successiva generazione e, perciò, che le sedi divine si alterino o addirittura scompaiano. La 4 è ottima,

²³⁴ Cfr. von der Mühl 1982, p. 29. Lo segnala anche Dorandi 2013, p. 784.

²³⁵ È la soluzione di Drozdek 2010, pp. 45-46.

²³⁶ O'Keefe 2010, pp. 160-161.

ma limitatamente per la variante del dio parzialmente attivo. Il dio inattivo e immobile di Epicuro resterebbe invece esposto al pericolo di distruzione. La 5 mi sembra smentita dai testi di Apollodoro e di Lucrezio, che descrivono delle sedi reali (e, in ogni caso, che senso avrebbe individuare «a sort of a-bode» per una creazione mentale, che di per sé non occupa nessun luogo?)²³⁷. Infine, la 6 rischia di esporre dio a un'attività faticosa e ansiogena, perché starebbe sempre attento ad allontanare le particelle, dunque di eliminare la sua beatitudine.

Nessuna soluzione risulta del tutto soddisfacente. Mi pare tuttavia che le soluzioni 3 e 6 siano più difendibili. A favore dell'una, si può supporre che i mondi si riformino subito dopo essere andati dissolti e ritornino identici, o con differenze così trascurabili da non intaccare i μετακόσμια. L'argomento è speculativo, sebbene trovi un lieve sostegno dal principio di ἰσονομία, che come si è visto²³⁸ prevede che l'individuo distrutto si riformi subito da un'altra parte dell'universo. Non si può escludere che le particelle di un mondo identico a quello che si dissolve in prossimità delle sedi divine arrivino nello spazio vacante e riformino il cosmo andato perduto.

La soluzione 6 può invece essere sostenuta ipotizzando che gli dèi non respingano attivamente le particelle dannose, bensì lo facciano passivamente. Potremmo supporre un meccanismo che si appella al principio atomista che il simile attira il simile e respinge il contrario²³⁹. Forse le particelle sottili e giovevoli per gli dèi entrano perché sono attratte dalle altre particelle sottili, che sono le sole si trovano nei μετακόσμια²⁴⁰, mentre quelle spesse e dannose per la natura divina sono respinte perché non esiste nulla di spesso in queste sedi, venendo attratte dai mondi limitrofi²⁴¹. Come che stiano le cose, gli dèi vivrebbero in ogni caso in una sede sicura, dove non arriva nulla che possa compromettere la loro natura indissolubile, beata e solenne.

²³⁷ Un'obiezione simile in Morel 2009, p. 97.

²³⁸ *Supra* [cap. 3, § 1].

²³⁹ Cfr. *supra* [cap. 1, § 1].

²⁴⁰ Cfr. Filodemo (*De dis* III, col. 8.38), che riporta che le sedi divine hanno solo materia «reine und unvermischte» (Essler 2009, p. 183). *Contra* Bailey 1928, pp. 451-452 e Achille (*Isag.* 9 = fr. 301b dell'appendice di Usener 2007, p. 750), che riporta che i μετακόσμια sono pieni d'aria che reggono i mondi. Ma Epicuro respinge questa spiegazione (*De nat.*, libro XI, fr. 26.42-44 Arr²), sicché forse il testimone si confonde con Democrito (vedi il fr. 5 Luria con Arrighetti 1973, pp. 599-600, Morel 2000, pp. 37-45, Bakker 2010, p. 217).

²⁴¹ Vedi qui anche Bollack-Laks 1978, pp. 136-137.

§ 8. Gli Antifanei e il “quasi sonno” degli dèi

Concludo il capitolo con lo studio di un altro presunto episodio di dissidenza teologica: quella dell’epicureo Antifane, che forse formulò l’opinione che gli dèi sono soggetti a un’affezione che assomiglia al sonno. A tramandarcela è ancora una volta Filodemo, nelle coll. 12-13 del libro III del *De dis*. Cito per intero la col. 13:

...a meno che non supponga una certa qual specie di sonno (μὴ ποτὸν ὕπνον ἐλάμβανεν), o una affezione del genere (παραπλήσιον τι πάθος) di quella che subiamo noi quando talvolta riposiamo ma ancora non siamo veramente addormentati. Soluzione questa che egli invero non ha assolutamente ammesso. Ma a questo problema potremo dedicare una maggiore attenzione (ἀκριβέστερον ἐπιστήσαι). Perché infatti, dicono gli Antifanei, il sonno (τὸν ὕπνον) è intimamente legato alla digestione del nutrimento non potremmo non ammetterlo in essi vedendo che nessuno... ha bisogno del sonno (δ[ε]όμενον ὕπνου) per la digestione, bensì quando, e in ogni caso, prendiamo del nutrimento. Quando però noi pensiamo che per gli dèi tutto ciò di cui essi si appropriano è di natura sottile e leggera e salubre, e può essere assunto senza difficoltà (τοῖς δὲ θεοῖς τὸ πρ(ο)σλαμβανόμενον κ(αὶ) λεπτομερὲς ἐπινοοῦντας κ(αὶ) νόστιμον πᾶν κ(αὶ) πρ(ο)στιθέμεν[ον ἀπολύτ]ως)... [lacuna di tre righe e mezzo] cosa che consegue a causa della diversità della natura, che necessità c’è, essendo possibile salvaguardare la qualità [del sonno come fenomeno] e lasciare a loro soltanto, tutt’al più, una specie di quiete simile alla nostra (ἡσυχίαν ἀναλογοῦσαν)? (ed. e trad. di Arrighetti 1961, pp. 113-114)

La citazione degli Antifanei ha una funzione dialettica, perché si colloca in un punto di svolta preciso intorno al ragionamento che nega agli dèi il possesso del sonno (col. 12) e pare descrivere la posizione ufficiale della scuola epicurea ai tempi di Filodemo²⁴². Le ll. 1-14 forniscono due argomenti a sostegno. Il primo prevede che il sonno si generi per un cambiamento violento²⁴³ nella struttura dei viventi e che si avvicina a quello che porta alla morte, quindi comporti un’affezione incompatibile con l’ἀφθαρσία. Esso è, del resto, una diminuzione di spirito vitale (fr. 325 Us. = Tertulliano, *De anim.* 43) che, come affermava Epicuro, si determina quando le particelle si concentrano in un punto dell’aggregato, o si disperdono nelle sue parti, o sono espulse da alcuni urti esterni (*Ad Her.* 66.9-12), quindi inerisce ad un’anima

²⁴² Arrighetti 1961, p. 116 con la n. 1.

²⁴³ Cfr. διὰ τὸ μετακόσμησιν νεανικὴν γίνεσθαι. Filodemo ribadisce il concetto in *De mort.* IV, col. 9.5-8.

corruttibile e mortale (Lucret. 3.161-167, 4.916-928). Il secondo argomento consiste, invece, nel mostrare che un dio addormentato rischia di sognare nella mente cose che potrebbero turbarla e che, *de facto*, turbano persino il saggio. Seppure sia vero, infatti, che Epicuro argomentò che il σοφός non sarà spaventato né mutato dalle visioni oniriche (Diog. Laert. X 121b.11-12, *Ad Men.* 135.7), Filodemo sembra precisare che esse si producono comunque in lui. Ciò significa che i turbamenti provenienti dai sogni dipendono dalla debolezza dell'essere umano²⁴⁴, e che conferire il sonno agli dèi implica attribuire loro la medesima ἀσθένεια.

La conseguenza positiva dei due argomenti si trova nelle ll. 20-24. La divinità deve essere sempre sveglia e non provare dolori alle membra, né essere esposta a danni, presumibilmente perché ciò le creerebbe una tensione che si può allentare solo col sonno, incorrendo nelle conseguenze nefaste appena delineate, o perché la veglia sarebbe altrimenti una condizione penosa. Trovo più persuasiva la seconda possibilità, visto che ha un parallelo in una critica alla prospettiva teologica di Platone conservata da Aezio (I 7.8), che, pur se non attribuita esplicitamente agli Epicurei, è senz'altro da ascrivere loro, in virtù delle sue forti assonanze con il discorso di Velleio in Cicerone²⁴⁵. Dopo aver sostenuto che un dio beato, indissolubile e che non si occupa degli umani non patisce il sonno, perché sarebbe come morto, il testo gli attribuisce indirettamente una veglia continua priva di fastidi, diversa da quella causata dalla ricerca di qualcosa che manca e quella trascorsa dedicandosi senza sosta a governare le vicende umane.

Dopo una breve allusione critica all'antica credenza che non ritiene disdicevole l'attribuzione del sonno agli dèi (ll. 24-25) e risale verosimilmente a Omero (*Il.* 14.325-355), seguono le oscure ll. 28-40, che aprono una nuova sezione argomentativa. Filodemo pare ora rispondere a un avversario che gli chiede se sia indispensabile negare il sonno agli dèi e se anzi questa proposta sia davvero sostenibile, dato che un essere antropomorfo non può non dormire²⁴⁶. Il filosofo gli risponde che la negazione è necessaria e che non si può ammettere il contrario, a meno – e qui comincia il passo che ho citato – di non sostenere la terza ipotesi che «egli» (*i.e.* l'avversario) non ha ammes-

²⁴⁴ Sulla nozione, cfr. *supra* [cap. 2, § 3.1].

²⁴⁵ Cfr. *De nat. deor.*, I 8.20-9.22, Philippson 1939, p. 26, ed Essler 2011a, p. 138.

²⁴⁶ Su queste difficili linee, è indispensabile Arrighetti 1961, pp. 118-120.

so, ossia che la divinità prova solo qualcosa di vicino al sonno, che potrebbe essere identificato con la quiete che anticipa il sonno e in cui non interviene ancora il moto violento che fa addormentare. In altre parole, e facendo eco a Cicerone (*De nat. deor.* I 19.49), l'alternativa sarebbe quella di immaginare che, come il dio ha solo un *quasi corpus*, così esso gode solo di un *quasi somnus*, che ha in "meno" i disturbi che accompagnano il sonno e che sono sintomo della mortalità dell'organismo da cui provengono²⁴⁷.

È qui che viene introdotto il parere degli Antifanei, che fa dipendere la necessità del sonno dall'attività nutritiva, come attesta anche il *De rerum natura* di Lucrezio (4.954-958). Gli dèi mangiano, dunque digeriscono. Ma se è così, allora dovranno dormire, dato che si osserva che nessun vivente completa la digestione senza dormire. La conclusione presenta senza dubbio l'idea che gli dèi sono soggetti al sonno in senso proprio. Il testo riporta chiaramente, infatti, la parola ὕπνον (τὸν ὕπνον / δ[ε]όμενον ὕπνον).

Non è però ben chiaro se la conclusione è abbracciata dagli Antifanei, oppure se sia solo la premessa di un ragionamento che viene poi rovesciato. Tutto dipende dall'attribuzione dell'argomento che segue all'avversativa δέ, secondo cui gli alimenti degli dèi sono sottili, leggeri, salubri. Kleve presume di identificarli con le immagini che vanno a reintegrare le perdite atomiche dei θεοί, citando a sostegno una colonna del *De dis* di Filodemo, in cui si allude a particelle che la natura fornisce alla divinità per mantenerla in vita e darle piacere²⁴⁸. Pur inverificabile, l'ipotesi è suggestiva, e si potrebbe tentare di rinforzarla supponendo che il testo parli degli atomi che il principio di ἰσονομία fornisce agli dèi per preservarli dalla morte²⁴⁹. Come che stiano le cose, non si può escludere che il richiamo a questo speciale tipo di cibo servisse a dire che l'organismo degli dèi esperisce qualcosa di simile al sonno, ossia un momento di riposo che non si produce per un moto violento e serve a digerire l'alimento²⁵⁰.

Ora, se l'argomento introdotto dal δέ è attribuito agli Antifanei, allora essi non accetterebbero la conclusione che la divinità è soggetta al sonno. La

²⁴⁷ Arrighetti 1961, p. 121. Per la dottrina del *quasi corpus*, cfr. *infra* [cap. 4, § 6]. Infine, sul riconoscimento di un qualcosa di simile al sonno, cfr. la col. 2 del *PHerc.* 1041 (edito in Capasso 1988), che descrive un attacco letargico che ha l'apparenza del sonno.

²⁴⁸ Kleve 2003, pp. 262-265. Lo stesso pensa Lemke 1973, p. 87..

²⁴⁹ *Supra* [cap. 3, § 1].

²⁵⁰ Concorda in ciò Santoro 2007, p. 640.

userebbero come premessa dialettica per evidenziare che gli dèi devono esperire un'affezione analoga, notando che essi si nutrono di qualcosa che li reintegra. Se si considera Filodemo l'autore dell'argomento, invece, gli Antifanei risulterebbero aver abbracciato la conclusione che gli dèi dormono e sarebbero stati attaccati da lui. Escludendo l'Arrighetti del 1961, che pensa che la tesi del *quasi somnus* risalga ad Antifane²⁵¹, gli studiosi che si sono occupati del problema ritengono che essa sia di Filodemo, perché suppongono che il primo fu un Epicureo dissidente combattuto dal secondo²⁵². A me però sembra che ciò non emerga così chiaramente dai testi. È vero che Filodemo attesta nel libro III del *De dis* che Antifane fu in disaccordo con la tradizione di scuola che privilegiava la comunicazione scritta (fr. 24) e che riprese qualcosa dallo Stoicismo (fr. 75)²⁵³, ma ciò non basta a fare di lui un dissidente. Il filosofo potrebbe aver solo accentuato l'importanza della parola orale nell'educazione ed essersi limitato a esprimere tesi epicuree con prestiti stoici. Filodemo stesso fece quest'ultima cosa²⁵⁴, ma nessuno si sognerebbe di considerarlo eterodosso. La scelta tra l'attribuzione della tesi del *quasi somnus* a quest'ultimo o agli Antifanei resta allora aperta.

Un parallelo con un altro luogo del libro III del *De dis* consente però di ritenere più plausibile che l'argomento del *quasi somnus* risalga ad Antifane e seguaci. Nella col. 14.34-37, Filodemo mostra di accettare la tesi che gli dèi traggono piacere dal mangiare, dunque digeriscano cibi. E tuttavia, dichiara anche di non essere interessato a precisare cosa assumano, limitandosi a dire che la natura ha provveduto loro di tutto²⁵⁵. La sua unica specificazione è che il cibo degli dèi va chiamato "quasi cibo" e viene assunto secondo opportunità²⁵⁶. Ora, il disinteresse di fondo verso l'identità degli alimenti divini costituisce, a mio avviso, un segnale del fatto che non può essere stato lui a specificare che essi sono sottili, leggeri e salutari, dunque che furono gli Antifanei a farlo. L'argomento del *quasi somnus* appartiene allora a loro e Filodemo lo cita come una plausibile alternativa teologica²⁵⁷. Infatti,

²⁵¹ Arrighetti 1961, p. 121. Lo studioso cambia idea in Arrighetti 1983, p. 31.

²⁵² Longo Auricchio-Tepedino Guerra 1981, pp. 38-39.

²⁵³ Forse la loro dottrina della diffidenza verso i πράγματα (Arrighetti 1983, p. 30).

²⁵⁴ Cfr. *infra* [cap. 4, § 7].

²⁵⁵ Vedi la col. 25.1-6 con il commento di Santoro 2007, p. 644

²⁵⁶ Cfr. *De dis* III, fr. 77, esaminato *infra* [cap. 4, § 7].

²⁵⁷ Anche Essler 2011a, p. 138, pensa che Filodemo non è del tutto contrario all'ipotesi.

le righe conclusive del passo riportano che, data la natura beata e indissolubile del dio, si può concedere solo una delle seguenti opzioni. O gli dèi non dormono, che è la prospettiva preferita da Filodemo, oppure «tutt'al più» esperiscono una quiete innocua e che completa il processo di integrazione/digestione dei cibi, che è l'alternativa di Antifane.

Di certo questa idea rende gli dèi molto più simili agli umani e si distanzia molto dalla concezione originaria del maestro, senza però compromette uno dei suoi punti fondamentali: il fatto che la divinità sia sempre piacevolmente cosciente di possedere sia un corpo che un'anima liberi da sofferenze²⁵⁸. Il “quasi sonno” ipotizzato da Antifane e seguaci non elimina, del resto, tale consapevolezza, giacché forse il suo unico effetto è quello di variare il piacere catastematico dell'organismo divino. Infatti, esso non determina il movimento violento che, come si è visto, precede il sonno e la relativa perdita di coscienza, bensì solo un moto gradevole e leggero che non disturba in alcun modo dio, già disteso e in quiete, né lo rende meno vigile e attento. Se si volesse fare un esempio esplicativo, si potrebbe pensare alla condizione che gli umani raggiungono, quando si appisolano sotto un albero, in un tranquillo pomeriggio di estate. In questo frangente, un uomo o una donna non dorme, né perde coscienza di sé, in quanto continua a pensare e persino a conversare con le persone che le sono eventualmente vicine. Egli o ella vive la condizione della veglia più prossima al sonno, mantenendo uno stato di completo e piacevole rilassamento.

In sostanza, la colonna 13 del libro del *De dis* introduce una variante teologica di un Epicureo ortodosso, che viene ricordata da Filodemo appunto in funzione dialettica. Essa è usata allo scopo di confutare definitivamente la replica di un avversario che non è convinto che alla divinità ripugni la suscettibilità al sonno, mostrando che l'ipotesi di Antifane è la soluzione che più si avvicina al limite. Andando oltre di essa, infatti, si eliminano i contenuti della prenozione del divino, in quanto un dio che dorme è necessariamente sottoposto a moti distruttivi. La variante di Antifane costituisce, infine, un analogo dell'attribuzione della conversazione agli dèi di Ermarco, perché cerca di rendere la divinità di Epicuro parzialmente attiva, conferendole un'occupazione umana spogliata da tutte le sue ripercussioni negative.

²⁵⁸ *Supra* [cap. 2, § 4].

4. L'indagine epicurea su dio dal II sec. a.C. all'età imperiale

Prima di continuare ad analizzare le potenziali varianti teologiche degli Epicurei posteriori ad Antifane, è necessario risolvere una questione preliminare di carattere storico. Tali filosofi furono condizionati dal confronto con la società e la cultura degli antichi Romani, oppure no? La questione va posta, perché sappiamo che, proprio dopo Antifane, molti Epicurei ebbero rapporti più o meno stretti con Roma e la sua *élite* culturale, il che provocò un inesorabile e irreversibile processo di decentramento della filosofia dalla Grecia all'Italia¹. Cicerone fa sapere che da giovane ascoltò ad Atene le lezioni di Zenone di Sidone², attraverso le quali egli ebbe forse modo di conoscere i rudimenti della teologia epicurea, per poi approfondirla in seguito leggendo le opere di scuola, tra cui il trattato teologico di Fedro epicureo, nominato nella famosa lettera *Ad Att.* 13.39³. È probabile che il suo non fosse un caso isolato, ma che tutti i rampolli della buona aristocrazia romana andassero in Grecia a educarsi presso le scuole filosofiche e apprendessero, così, anche le teorie di Epicuro e seguaci intorno agli dèi. Sappiamo, inoltre, grazie alla col. 24.8-12 del *PHerc.* 1055 attribuito a Demetrio Lacone, che si rivolge in tono amichevole a un tal Quinto, come gli Epicurei condividessero volentieri con i Romani persino dottrine teologiche assai tecniche⁴. Almeno, questo fu il caso di Lucrezio e Filodemo, protetti dei patrizi Memmio e Pisone.

Malgrado tali contatti, le fonti che abbiamo a disposizione fanno pensare che il confronto tra Romani ed Epicurei non fu né produttivo, né addirittura pacifico. Solo pochissimi tra i primi si sforzarono di comprendere la teologia dei secondi, poiché i più la considerarono una mera espressione di ateismo e la ritennero pericolosa per lo Stato o la morale pubblica. Cicerone e-

¹ Su questo argomento è fondamentale Sedley 2003. Utile anche Sedley 2009, p. 30. Le indagini dello studioso si ispirano a quelle di Rawson 1985, pp. 3-18.

² *De nat. deor.* I 21.59 e *Acad. Post.* I 12.46 = fr. 5-6. Molti altri giovani Romani studiarono allora in Grecia e Atene (Rawson 1985, pp. 9-12).

³ Seguo Maso 2008, pp. 54-62. Sull'opera di Fedro, cfr. Böhm 1984, che difende il titolo *Sugli dèi*, e Summers 1997, che propone quello di *Sulla santità*. Cfr. poi Rawson 1985, pp. 80 e 101, Raubitschek 1991, Dorandi 2012, per il profilo dell'attività di Fedro.

⁴ Santoro 2000a, pp. 30-31. Demetrio dedica poi a Tiberio Claudio Nerone, amico di Varone, il *PHerc.* 1014 del *Sulla poesia* (col. 66.11-15, su cui Romeo 1988, pp. 30-32, nonché Gigante 2002, pp. 94-95). Per altre attestazioni cfr. Dahmann 1950, pp. 206-208. Vedi poi Rawson 1985, p. 60, e Castner 1988, p. 62.

sprime bene questa tensione, quando afferma che, se gli Epicurei avessero ragione, allora sparirebbero dalla terra la pietà e la giustizia⁵. Lucrezio stesso sembra poi esserne pienamente consapevole, scrivendo nei vv. 1.80-83, ossia poco dopo l'invito rivolto a Memmio di ritenere gli dèi come viventi disinteressati alle sorti umane (1.44-49), di temere che il suo interlocutore avrebbe considerato empì (*inpiā*) i principi razionali che conducono *de facto* a questa ipotesi teologica. La diffidenza sembra comunque attenuarsi in età imperiale, periodo in cui si rileva una grande apertura verso l'Epicureismo da parte dello Stato, come mostrano ad esempio gli aiuti offerti alla scuola da parte di Plotina / Adriano e l'apertura di cattedre di filosofia epicurea a Roma col consenso di Marco Aurelio⁶.

Il conflitto tra Epicurei e Romani fu molto probabilmente dovuto anche alla scelta dei primi di scagliarsi contro le loro credenze religiose, perfettamente integrate nella struttura politica della società⁷. Il caso più noto è quello di Lucrezio, che le considerò espressione di sanguinaria *religio* e di un falso culto (1.84-101, 5.1198-1203). Non possiamo appurare se un tale atteggiamento indusse dapprincipio il suo patrono Memmio, che probabilmente abbracciava la religione romana⁸, a distruggere la casa di Epicuro, che alla fine decise di preservare su richiesta di Cicerone⁹, o addirittura a non convertirsi ai principi teologici epicurei, esposti nel *De rerum natura*¹⁰. Ciò che è certo è che la prospettiva di Lucrezio non è dialettica, perché intende soppiantare col messaggio di Epicuro le concezioni religiose coeve.

E ancora, a incidere sulla diffidenza dei Romani, intervenne pure il consapevole rifiuto degli Epicurei di conformarsi completamente al gusto dei loro interlocutori, quando si trattava di parlare di teologia. Ciò vale persino per Filodemo, che per il resto diede maggiore spazio allo studio delle disci-

⁵ Cfr. *De nat. deor.* I I 2.3-4, 41.115-42.117, 44.123-124, con Caviglia 1970, pp. 476-478, Canfora 1993, pp. 263-273, Gemelli 1983, pp. 288-290, Timpe 2000, pp. 58-61, Lehoux 2012, pp. 33-41 e 60-61.

⁶ Cfr. Todd 1976, pp. 6-7 n. 29, Donini 1982, pp. 50-66, Follet 1994, Dorandi 2000, van Breen 2005, pp. 514-522, e Verde 2013d, pp. 223-224. Vedi pure Luciano, *Eunuch* § 3.

⁷ Camassa 1992, p. 175; Rawson 1985, pp. 298-300; Brunt 1989, p. 181; Harrison 2016.

⁸ Punto messo bene in luce da Minyard 1985, p. 37, e Summers 1995, pp. 55-57.

⁹ Vedi Cicerone, *Ad Fam.* XIII 1, Castner 1988, pp. 57-61 e 103-104, Pagano 2005, pp. 7-8, Verde (2013d, pp. 18 e 217; 2015d, p. 4, con la n. 12), e Pesando 2014. Vedi poi gli argomenti di Vesperini 2012, pp. 369-376, che non persuadono Dorandi 2014a, p. 177.

¹⁰ Sedley 2009, pp. 44-45. Su Memmio, vedi poi Lentano 2014, pp. 23-24.

pline della παιδεία tradizionale, *in primis* la retorica e la poetica, che interessavano molto il pubblico romano, ma che l'Epicureismo delle origini invitava a coltivare solo entro i limiti di ciò che serve alla vita beata¹¹. Infatti, i libri teologici del filosofo affrontano spesso dettagliatamente dei problemi di fisica e di metafisica, che erano ritenuti poco interessanti o superflui dai Romani¹², tra i quali si possono annoverare: la divisione tra i tipi di cause (*De dis* I, col. 22), la teoria dei luoghi naturali (*De dis* III, col. 8.20-28), il processo di ricomposizione dei simulacri divini¹³, la relazione tra il movimento del vivente e la sua identità sostanziale (*De dis* III, coll. 10.18-25 e 33-39), la distinzione tra enti composti di elementi identici ed enti composti di elementi simili, nonché tra aggregato e quasi-aggregato (*De dis* III, col. 10.17 e 39-41; *De piet.*, coll. 2, 4, 8.205-219 e 12-13).

Rilevata l'opposizione alle credenze religiose e ai gusti dei Romani del tempo, si può rispondere alla domanda di apertura del capitolo, dicendo che la teologia epicurea non fu profondamente influenzata dal confronto con Roma, poiché anzi si pose in assoluta antitesi alla stessa. Si può così escludere che le varianti degli Epicurei che esaminerò nei prossimi paragrafi furono elaborate con l'obiettivo di adattare il loro pensiero al contesto culturale in cui si trovarono ad operare, durante il processo di decentralizzazione.

§ 1. Zenone di Sidone e i turbamenti degli animali

Zenone scrisse un trattato *Sulla pietà* (fr. 12 = *PHerc.* 1005/862, col. 10), di cui è noto solo il frammento citato nel *De pietate* filodemeo, che testimonia come egli fornì qui (come in altri scritti) delle prove sulla partecipazione di Epicuro ai culti della città e una difesa della santità dei costumi epicurei¹⁴.

¹¹ Rawson 1985, pp. 58-60, Angeli 1988a, pp. 68 e 311-313, Asmis 1990, pp. 2401-2402, Erler 1992, pp. 177-198, Jufresa 1996, p. 298, n. 62, Gigante 1999, p. 126, Arrighetti 2000, Erler 2001, p. 177, Capasso 2003, Koch 2005, p. 43, Roskam 2007b, pp. 103-107 e 128-129, de Sanctis 2008, p. 166, Erbi 2011, p. 204, Verde 2015d, p. 11. Per l'atteggiamento degli Epicurei della prima generazione verso la παιδεία, cfr. *supra* [cap. 2, § 4].

¹² Sedley 2009, p. 35, pp. 64-7.

¹³ Cfr. *infra* [cap. 4, § 2], *De piet.* col. 12.326-327 e *De dis* III, col. 8.29-9.27. Tuttavia, la parte del secondo testo teologico – dedicata alla negazione della divinità degli astri – avrebbe potuto interessare i Romani (cfr. Erler 1992, pp. 192-194).

¹⁴ *De piet.* col. 51.1451-1468 (= Zen. Sid., fr. 22), su cui vedi Angeli-Colaizzo 1979, pp. 110-112, Obbink 1996b, pp. 523-524, e del Mastro 2014, pp. 106-107.

Forse in quest'opera era contenuta anche l'indagine dedicata al confronto tra la psicologia animale e quella umana, che Filodemo richiama nella col. 11.4-38 Diels del libro I del suo *De dis* (= fr. 24 *partim*):

καὶ | πα[ραπλη]σίως ἡμῖν οἱ[...]. τοῦτο φαίνε[ται...]. προσνε[...τὸ]ν αὐτὸ[ν |... τὴν] ἐπιχαιρεκα[κίαν ἀ]νύ[παρ]κτον ἐκ λογ[ισμοῦ] περὶ [ἀ]νθρ[ωπέων] | ευν[...]. ν παθῶν· κ[...]. α[...]. ου μηδὲν η[...]. ζ[ῶ]ια παρασημ[ῆ]ναι δυνα[τη]τ[...]. τούτοις εκπαι[...]. ε[- - -].¹⁵ . | ἐφ' οἷς | ἀνθυ[ποβαλῶ]ν ἐλέγχει ο[ὐ]χ ὁ ἡμέ[τερο]ς Ζήνων, ὅτι ὑπὸ δ[εινῶ]ν ὁμ[οί]ων | ἄλλ[ως] γε κακο[υ]ργοῦνται, [δ] δὲ φησι | καθη[γησάμενος] ἡμῶν εἰς δ[ι]άφ[ορ]ον | ἄγειν [μὲν...]. νητούμε[...]. ἀσύγκριτον εἶναι ἄνθρ[ωπον] ὄν[τ'] ἄνθρ[ωπ]ον | ἀλό[γοι] ζῴωι, ἐν δὲ τούτοις εἰς ἰσότητά [φησιν ἄ]γειν αὐτὸν ἀνάλογ[ον] | [ἔ]χειν ταραχὴν καὶ [ποθ'] ὁμοί[η]ν, κἂν | [- - -]τα [...]. η[τα] | [- - -]ντες εν[...]. . α | [- - -]τούτοις [- - -]γακ[- - -] γένη [σ]υνέ[β]η μὲν [...]. ἔ]κ δὲ ταυτοῦ γένους | ὑπάρχει τὸ δέος καὶ τὸ βαιὸν ἔχον | προσε[χῶ]ς νοῦν... | δ' ἐκ ταυτοῦ γένους [- - -]τῆ ἀναλόγοι | θεωρ[ί]αι καὶ κατ' αἴσθησ[ι]ν ἀνάλο[γ]ον [- - -]γμένα τιθέναι¹⁶ . | τότε δὲ [...]. οὐκ ἀνάλογα τινά τισιν προσάγο[μεν] πάθη, ἐν π[ᾶ]σ[ι]ν δὲ τοῖς | τῶν ὄντων [γένεσι] κα[ὶ] τοῖς ἀλόγοις ζῴωις τὴν ἀνάλογον] εἶν[αι] τα[ραχ]ὴν ἀποφαινόμε[θα ...]. η[κα[ὶ] ἀν]ανκαῖ[α] πόνων [...]. η[ν, ἐπεὶ [...]. | λέγομεν π[α]ρ[α]β[ο]ηθεῖν [...]. τοῖς] κορυζῶ[σιν,] ὥστ[ε]...¹⁷ .

...e similmente a noi questo sembra... il godere dell'altrui male inesistente dal punto di vista razionale intorno agli umani... delle passioni;... non... gli animali significare... a questi... Nella risposta a queste argomentazioni, il nostro Zenone confuta non il fatto che [gli animali] sono danneggiati da simili turbamenti in modo certo differente, e ciò, dice il nostro maestro, conduce da un lato alla differenza... che l'essere umano in quanto tale è incomparabile all'animale irrazionale, dall'altro proprio in questo, dice, ciò porta alla uguaglianza che [l'animale irrazionale] possiede un turbamento analogo e talvolta simile, anche se... con queste cose... i generi si adattarono... da questo stesso genere ha origine la paura e l'inezia che si impossessa tenacemente dell'anima; da questo stesso genere... con la teoria analogica e secondo la percezione. Ora,... non consideriamo alcune passioni analoghe ad alcune [altre], però viene da noi dichiarato che vi sia l'analogo turbamento in tutte le specie dei viventi, anche negli animali irrazionali, in tutte quelle specie [di passioni] che sono... e dolori necessari..., quando... diciamo venire in aiuto... a quanti sono sciocchi, cosicché... (trad. di Angeli-Colaizzo 1979, p. 80, modificata e ampliata).

Tale confronto tra animali e umani potrebbe apparire sorprendente in un trattato teologico. E in effetti, lo stato molto frammentario della colonna e la testimonianza non del tutto trasparente di Filodemo non aiutano a capire il senso del richiamo a Zenone. Alcuni punti fermi possono essere tuttavia posti contestualizzando debitamente il frammento.

¹⁵ Seguo il testo rivisto da Tepedino Guerra 1985, p. 116.

¹⁶ Qui accetto la versione di Angeli-Colaizzo 1979, p. 79.

¹⁷ La parte finale è, infine, edita da Diels 1970, vol. 1, p. 19.

Un primo modo per raggiungere tale scopo è capire cosa prevedono le «argomentazioni» a cui Zenone risponde. Angeli e Colaizzo suppongono, sviluppando un'ipotesi posta già da Diels e usando alcune colonne del libro I del *De dis*¹⁸, che l'Epicureo polemizzi con lo stoico Dionisio di Cirene, esplicitamente menzionato in 9a21-9b9. Il filosofo avrebbe tacciato gli Epicurei di sudditanza dottrinale ai principi di Epicuro (10.1-7) e, sulla scia di Antipatro, che attaccò la loro teologia (*SVF* III, AT 33-34), avrebbe cercato di proseguire la sua opera demolitrice, usando un argomento che si appella alla dissomiglianza tra le passioni umane e quelle animali (10.33-35). Dionisio avrebbe richiamato le enormi differenze tra umani e animali per confutare «il procedimento inferenziale della scuola avversaria ed il suo modo di conoscere la divinità che su di esso si basa», ossia il metodo per analogia che lo Stoico attaccò in altra sede (cfr. Filodemo, *De sign.* col. 7.5-26)¹⁹. Se dopo tutto non funziona il ragionamento analogico che deduce delle proprietà che l'essere umano ha in comune con l'animale, a partire dalla condotta delle bestie, a maggior ragione non potrà valere quello che coglie delle somiglianze tra dèi e umani. Una possibile prova che si può addurre è che Zenone richiama più oltre la teoria analogica ([τ]ῆ ἀναλόγωι θεωρ[ίαι], che distingue le passioni in generi e individua le loro cause scatenanti, ma coglie anche i loro tratti in comune.

A favore della ricostruzione di Angeli e Colaizzo, si può richiamare una ricca documentazione che conferma la negazione stoica della somiglianza tra passioni umane e animali: ad esempio la dottrina dell'appropriazione, che riposa sull'idea che gli umani cercano il bene secondo ragione e le bestie lo facciano per dei πάθη irrazionali, oppure la ripetuta affermazione che l'emozione bestiale è solo analoga a quella umana²⁰. Inoltre, si può mostrare che gli Epicurei sviluppassero alcune inferenze analogiche sull'essere umano a partire dalla condotta degli ἄλογα ζῶια. Si pensi all'«argomento della culla», che identifica il bene con il piacere per gli umani in analogia con la

¹⁸ Diels 1970, vol. 1, pp. 58-65.

¹⁹ Angeli-Colaizzo 1979, pp. 114-118. Dello stesso parere de Lacy 1978, p. 192. Filodemo ricorda poi altrove che Epicuro fu accusato di aver usato in modo ridicolo il procedimento analogico (*Rhet.* II, col. 12.7-10).

²⁰ *SVF* II 476, 730, 732, 979; III 38, 178, 214, 216-217, 345, 368, 477.1-2, 494, 724-725; Seneca, *De ira* I 3.5-8. Vedi poi Long-Sedley 1987, vol. 1, p. 322.

tensione spontanea delle bestie a godere²¹, così come ai versi di Lucrezio che inferiscono la prevalenza in alcune nature umane delle particelle di calore, vento o aria che li rendono proclivi ad alcuni vizi, a partire dal comportamento del leone, del cervo e della mucca (3.282-318).

A sfavore dell'ipotesi, è invece possibile sostenere che non è necessario pensare che Filodemo richiami un parere Zenone di Sidone contro Dionisio di Cirene. La polemica con lo Stoico potrebbe essersi già esaurita nella col. 10.7-32, pertanto il tema delle passioni animali potrebbe costituire un passaggio a un nuovo argomento. Del resto, le argomentazioni a cui Zenone risponde potrebbero essere quelle esposte nella col. 11.4-11, in cui forse alcuni seguaci di Crisippo evocano l'ἐπιχειρηκακία quale esempio di passione propria solo agli umani e che non ha un analogo negli animali²². Mi pare che resti comunque intaccata l'obiezione generale contro la teologia epicurea. Anche i Crisippeï dichiarano che è indebito fare inferenze a partire dagli animali (cfr. il μηδὲν ἢ[...ζ]ῶια παρασημ[ῆ]ναι δυνατη[...]), *i.e.* mettono in dubbio il metodo analogico che ha tanta importanza nello studio su dio.

Altre preziose informazioni che aiutano a contestualizzare il frammento di Zenone si ricavano da uno sguardo al ragionamento sugli ἄλογα ζῶια, che Filodemo compie sempre nel libro I del *De dis*. Gli animali sono richiamati per mostrare che essi sono immuni dalle cause delle opinioni terribili intorno alla divinità (12.15-17, 14.17-22, 14.28-30), dunque per evidenziare che solo la mente degli umani adulti è esposta a questa forma di terrore (12.14-15, 13.27-28, 14.8-11, 14.19-22). Tale loro peculiarità dipende dalla incapacità naturale di acquisire l'idea di dio, propria anche dei neonati umani (14.4-6), che era riconosciuta da molti filosofi antichi²³. Ora, potrebbe darsi che le suddette dichiarazioni sollevino il problema centrale di capire se le bestie sono allora più felici degli umani, come è esplicitamente affermato da alcuni ignoti avversari degli Epicurei (15.16-21), forse identificabili con i

²¹ Diog. Laert. X 137.6-9. Per la bibliografia sull'argomento, cfr. *supra* [cap. 2, § 3.1], nonché ora Spinelli 2013, pp. 154-165. Dalla dottrina segue l'adesione degli Epicurei alla vita conforme alla natura animale (Perelli 1966-1967, p. 160, e Tutrone 2012, pp. 35-39).

²² Per la prova che si parli dei Crisippeï, cfr. Tepedino Guerra 1985, p. 116, nn. 40-41.

²³ Vedi almeno Democrito (68 A 79 DK), Protagora (cfr. Platone, *Prot.* 322a3-5), Senofonte (*Mem.* I 4.13), Aristotele (*Probl.* 30.6), Cleante (*Inno a Zeus*, vv. 4-5) e Crisippo (*SVF* II 726.2). Di diverso avviso era forse Senocrate (F140 I.P.²) e certamente il platonico Celso (cfr. Origene, *Adv. Cels.* IV 88 e 98).

Cinici. Tra questi potremmo annoverare Echeclè, che Filodemo nomina altrove nel *De dis*²⁴. La cautela è in ogni caso d'obbligo, dato che nessuna fonte antica riporta mai che i Cinici affermavano che le bestie sono felici perché non hanno nozione di dio²⁵, eccezion fatta per il finale del *Grillo* di Plutarco (992e47), che attesta che le bestie non hanno intelligenza sufficiente per acquisire questo concetto ed è influenzato dalla diatriba cinica²⁶.

In altri termini, Filodemo potrebbe qui sottoporre al suo uditorio la questione, forse già affrontata da Zenone, di capire se il possesso della nozione di dio sia in sé un bene o un male e se le bestie siano moralmente migliori degli umani, in quanto non provano delle passioni dannose che precludono a questi ultimi la beatitudine. Se poi ci si ricorda che il concetto di dio si acquisisce mentalmente, o per essere più precisi con una ragione sviluppata²⁷, il problema diventa ancora più incisivo: è un bene o un male possedere una ragione talmente sviluppata da acquisire l'idea di qualcosa che danneggia?

Amesso che il ragionamento di Zenone risponda a degli avversari che marcano le differenze tra umani e animali tanto per svalutare la dignità del metodo analogico, quanto per affermare provocatoriamente la superiore felicità degli ἄλογα ζῷα, restano allora da precisare le obiezioni che egli muove contro di loro. Il frammento riporta che, a livello molto generale, il filosofo replicasse che le emozioni bestiali e le emozioni umane sono più simili di quanto si creda. In fondo, posta l'innegabile premessa che l'essere umano in quanto tale è incomparabile (ἀσύγκριτον) alle belve, quindi ha πάθη a lui peculiari e una ragione superiore²⁸, Zenone afferma che le passioni umane e le passioni bestiali sono in un rapporto di uguaglianza (εἰς ἰσότητα), perché i turbamenti che scaturiscono da entrambe le specie sono analoghi o persino simili tra loro. Il concetto è ribadito più oltre da Filodemo, che pur concedendo che non tutte le passioni sono equiparabili, nondimeno dichiara che sono equiparabili le ταραχαί che le accompagnano.

Resta così salvo un elemento di forte somiglianza tra gli animali e gli umani che legittimano le inferenze dagli uni agli altri, e conseguentemente

²⁴ Kleve 1996, p. 675, fr. B2.2 e C2.18.

²⁵ Goulet-Cazé 1993, pp. 138-139, sospende il giudizio. Più deciso è Perelli 1961, p. 271.

²⁶ Così Chiossone 2011, p. 50, n. 23

²⁷ Cfr. *supra* [cap. 2, § 1].

²⁸ Vedi poi Filodemo, *Rhet.* VIII, col. 22.1-2, p. 33 Sudhaus II. Per il senso tecnico di ἀσύγκριτον, cfr. Filodemo, *De sign.*, col. 29.4-10, e Angeli-Colaizzo 1979, p. 11.

la validità dell'applicazione del metodo analogico in teologia. Ma viene in modo implicito negata anche la superiorità morale delle bestie, poiché Zenone sottolinea come esse siano comunque soggette a turbamenti che sono altrettanto dannosi rispetto a quelli che discendono dalle passioni peculiari dell'essere umano, tra cui la paura degli dèi che avverte solo un vivente dalla ragione molto sviluppata. Purtroppo, nulla di più specifico o chiaro si può ottenere dal frammento, che allora lascia oscuro sia in che senso l'umano è «incomparabile» all'animale, sia che cosa significhi che le bestie hanno dei turbamenti analoghi a quelli umani, pur se discendono da diverse specie di passioni, sia a cosa potrebbe corrispondere nella bestia la *ταραχή* che prende l'umano terrorizzato dagli dèi. Un po' di luce in più sull'argomento potrà però essere fatta ricostruendo il dibattito tra gli Epicurei sulla natura animale, che funge da tacita premessa dei ragionamenti zenoniani.

Mi pare che l'origine del dibattito sulla natura delle bestie possa essere fatto risalire al contenuto del libro XXV del *Sulla natura* di Epicuro. Il testo riporta che ogni vivente ha originariamente una natura che apporta turbamento e soffre di movimenti perturbanti (cfr. le ll. 20-21 del fr. 34.21 Arr²). Il punto mostra così che umani e animali sono sotto tale rispetto identici, nonché che entrambi sono provvisti di una forma di ragione. Ogni turbamento deriva, infatti, da un cattivo opinare (*Ad Her.* 81.1-3, *RS XXII*), per cui anche le bestie devono essere provviste di capacità cognitive, seppure non sviluppate al punto da conoscere il divino e articolare δόξαι su di esso. La conferma del primo punto ce la dà Lucrezio, che attribuisce agli animali una *mens* da cui derivano le passioni, con relativi turbamenti (3.295-299)²⁹, e ad alcuni di loro la capacità di stringere patti secondo giustizia con gli umani (5.855-877)³⁰. La prova del secondo punto la offre invece Plutarco, che tramanda la deduzione di Epicuro, che ha quale sua tacita premessa la *RS XI*, che le bestie non hanno bisogno di φυσιολογία perché non credono in un dio che regge i fenomeni, né temono l'aldilà (*Suav. viv.* 1092b2-8; in parte pure *Adv. Col.* 1125a8). La ragione dell'essere umano può però accogliere lodi, biasimi e ragionamenti capaci di correggere la natura originaria

²⁹ A favore della parziale capacità cognitiva degli animali sono Diels 1970, vol. 1, p. 62-63, Angeli-Colaizzo 1979, pp. 116-117, Asmis 1996, p. 766, Schrijvers 1997, p. 160, e Tutrone 2012, p. 71 e 97. *Contra* Konstan (2007b, pp. 43-44, 2012, p. 7).

³⁰ Cfr. Huby 1969, p. 19, Sedley 2011a, pp. 85-87, Tutrone 2012, pp. 61-62.

o di farle assumere una nuova disposizione (fr. 34.27 Arr²), mentre quella delle belve selvagge non può farlo, come è provato dal fatto che i loro attacchi vengono scusati e dalla constatazione che nemmeno si tenta di persuaderle a mutare atteggiamento, poiché il principio causale della loro azione risiede esclusivamente nella φύσις disturbata di partenza (fr. 34.25 Arr²).³¹ In sostanza, vi è materia sufficiente per dire che l'essere umano è «incomparabile» all'animale perché ha una ragione superiore e una costituzione atomica capace di essere mutata in meglio, ma che è anche simile all'animale, in quanto soffre come lui di turbamenti innati di origine mentale-psichica.

Uno sviluppo ulteriore della dottrina sugli animali si avrà con Polistrato. Nelle colonne del *De contemptu*, egli confuta ben prima di Filodemo le tesi di alcuni avversari che vogliono mostrare come gli animali siano resi beati dall'assenza dei concetti di santo ed empio (5.27-29), quindi del divino, così come da altre antinomie etiche – utile/dannoso (1.5-6), piacevole/spiacevole (22.20-23.12), bello/turpe (27.27-28.12) – e che sono ritenute dall'Epicureo indispensabili per rinvenire le azioni utili a condurre una vita libera da turbamenti (17.25-18.15, 25.28-26.8, 28.16-29.1)³².

La risposta di Polistrato è di natura dialettica³³. I casi sono due: o gli animali non hanno concetto del divino, oppure ce l'hanno, ma non lo comprendono, poiché non partecipano della ragione o perlomeno non di una come la nostra (1.1-6, 6.29-7.7). Se non lo hanno, quindi se le bestie non percepiscono i medesimi accidenti intrinseci (συμπτώματα) degli umani³⁴, ciò non basta a concludere che esse sono più beate di noi. Come riportano le coll. 5.24-6.24, pur ammettendo che le bestie non credano (μήτε νομίζοντα) nel santo e nell'empio, né abbiano esperienza (μήτε π[ει]ρώμενα) di presunti sogni premonitori o altri “prodigi” del genere, né siano capaci di cogliere tutto ciò mediante ragionamento (οὔτε <ό>ρῶ[σι] τῶι λογισμῶι), pertanto siano immuni dalle paure e dai turbamenti che i più cercano di scacciare con riti sacri, si può obiettare che noi umani non ce la passiamo affatto peggio. Noi possiamo eliminare φόβος e ταραχή con la φρόνησις, così da raggiunge-

³¹ I frammenti di Arrighetti vanno aggiornati secondo il testo ricostruito da Laursen (1997, pp. 19-35). Per approfondire, cfr. Sedley 1983 e Masi 2006, pp. 89-91 e 175-176.

³² Cfr. Indelli 1978, p. 145, Adorno 1980, p. 156, Isnardi Parente 1983, pp. 69 e 73-74, e Gigante 1992, pp. 87-88.

³³ E, a detta di Gigante (1992, pp. 81-89), avversa ai Cinici.

³⁴ Vedi 6.25-28. Sul significato tecnico della parola, cfr. *supra* [cap. 2, § 2].

re la medesima serenità (9.23-10.7). E proprio perché umani e bestie godono per vie diverse dell'ἀταραξία, si capisce che almeno nelle affezioni piacevoli entrambe le specie sono simili³⁵. Se invece gli animali hanno percezione di dio, ma non la comprendono e non possiedono la razionalità sufficiente per ricordarla nella memoria, per articolare dei giudizi paurosi sul suo conto o per formulare delle cattive anticipazioni sulle sofferenze che gli dèi riserveranno nell'Ade per gli errori commessi in vita, nemmeno in tal caso sarà lecito conferire loro beatitudine. I vantaggi sarebbero largamente scompensati dagli svantaggi. La stessa incapacità cognitiva di intendere i prodigi come un'allusione a un'azione di dio nel mondo porta la bestia a non capire i segni offerti dall'ambiente circostante (σημείων³⁶, 3.1-4), che consentirebbero di sfuggire a un pericolo imminente, quale l'assalto di un leone nascosto tra le felci, che il cervo potrebbe anticipare interpretando il correttamente il loro fruscio. O ancora, l'incapacità di ricordare il divino e di anticipare le pene dell'Ade comporta pure l'impossibilità per l'animale sia di scampare a una situazione pericolosa presente, ricordando di essere sfuggito in passato a una analoga (4.1-3), sia di prepararsi alle sofferenze o alla morte che sta per patire (εὐλαβεῖσθαι πρὸ τοῦ παθεῖν), nel caso il pericolo non fosse evitabile (3.4-4.1), in altre parole implica la totale dipendenza dell'animale dalle circostanze esterne (τοῖς τυχοῦσιν, 4.28).

Polistrato non dichiara la sua preferenza tra l'alternativa della totale assenza della ragione e dei concetti morali, o del loro parziale possesso da parte degli animali. Mi pare però che il testo permetta di dedurre che egli predilige una via di mezzo. Egli forse ritiene che le bestie mancano del concetto del divino e, nondimeno, abbiano qualcosa di simile alla ragione, che dà loro una parziale conoscenza di altre nozioni etiche e la capacità di compiere alcune operazioni cognitive³⁷. Ciò permette di osservare, da un lato, che gli umani sono simili agli animali, perché possono raggiungere con la saggezza l'identica imperturbabilità nei confronti del divino. Dall'altro, che essi sono incomparabili alle bestie, in quanto hanno una ragione che li mette al sicuro

³⁵ Pensano che la serenità sia per Polistrato qualcosa che accomuna animali e umani anche Angeli-Colaizzo 1979, p. 118, Annas 1994, pp. 135-136, e Warren 2002b, p. 137.

³⁶ Accetto il significato del termine attribuito da Indelli 1978, pp. 146-147.

³⁷ Pensa questo anche Annas 1993, pp. 68-70.

da una serie di turbamenti / di pericoli che quelle non riescono a vincere con l'interpretazione dei segni, il ricordo e l'anticipazione.

La fragilità della felicità animale è poi corroborata dai versi di Lucrezio. Seppure attribuisce la *mens* alle bestie, egli risulta pure convinto che esse non hanno la *ratio* che gli umani usano per vincere in larga parte i limiti della loro natura (3.310-322) e le situazioni difficili che si trovano ad affrontare, quindi che sono almeno potenzialmente infelici³⁸. È in tal senso icastica la bellissima descrizione dei tormenti della pecora (2.352-366), a cui i pastori hanno tolto il figlio per sacrificarlo agli dèi. Essa accenna al fatto che tale animale avrebbe potuto farsi ragione della sua perdita e sollevare l'*animus* dalle ansie godendo delle letizie della natura, invece che continuare disperatamente a tornare presso la stalla e a girovagare senza meta nel bosco.

Più complessa, ma anche più contorta, infine, è la posizione di Filodemo espressa in *De dis* I, che in parte ribadisce con insistenza e minori dubbi le tesi di Polistrato³⁹. L'animale è per lui un "idiota" dotato di qualcosa di simile alla ragione umana e che manca del senso del sacro, non sapendo articolare supposizioni che stanno a fondamento tanto delle concezioni errate sugli dèi, quanto di quelle corrette⁴⁰. Inoltre, è un vivente che tende sì al bene, ma incoscientemente, al contrario dell'essere umano che lo pone come un «τέλος conscient»⁴¹, e che lo raggiunge a stento, visto che la sua condotta scaturisce da impulsi torbidi (ναρκώδεις), dunque è lenta a realizzarsi e in completa balia delle interferenze esterne, ossia di ciò che di volta in volta la bestia vede o con cui entra in contatto, cosa che le permette di interessarsi solo a quanto è presente⁴². L'animale non può così risultare che costituzionalmente infelice, come conferma anche il fatto che non possiede la conoscenza e la saggezza capaci di estinguere i turbamenti che derivano dalla sua simil-ragione (il concetto torna in parte in *De signis*, col. 24.36-38). In tal

³⁸ Morgante 1965, pp. 34-36.

³⁹ Le considerazioni che seguono debbono molto a Dierauer 1977, pp. 196-198.

⁴⁰ Cfr. Diels 1970, vol. 1, p. 65, *supra* [cap. 3, introduzione], e le coll. 11.25-27, 12.2-11, 13.39. Angeli 1988a, p. 213, identifica gli "idioti" con le persone comuni, mentre Scott 1885, p. 242, pensa che i viventi capaci di articolare supposizioni siano gli esseri umani.

⁴¹ Spinelli 2013, p. 162. Cfr. poi Preuss 1999, pp. 88-90, e Jonas 2010, pp. 79-80.

⁴² Cfr. 13.1-7 e 13.32-34. Il passo 13.16-21 attesta, però, in positivo, che l'animale ha una capacità analoga all'anticipazione (Sorabji 1993, p. 55). Per una possibile ascendenza stoica, cfr. Seneca (*Ad Marc.* 7.2 e *De ira* I 3.8: *ad impetus evocetur, sed turbidas et confusas*).

senso, le *ταραχαί* bestiali non sono “identiche” alle umane, essendo per natura incurabili (*ἀθεράπευτος*)⁴³, più intense (12.19-23, 13.34-37) e non provenienti sempre dalle cause a cui sono esposti anche gli umani (14.27-28), quali la paura della morte (13.16-24) o l’ignoranza dei limiti dei dolori (12.2-9, 15.28-34). Vi sono infatti tormenti che hanno origine specificamente umana, per esempio l’estensione all’infinito delle pene dovuta a uno scorretto uso della ragione (13.10-14), l’interesse alla vita politica (14.27-28) o appunto il cattivo giudizio sugli dèi (14.17-21 e 14.28-38), che le bestie non devono né superare né sopportare. Nondimeno, le bestie hanno *ταραχαί* analoghe a quelle provate dagli umani⁴⁴, perché molto somiglianti negli effetti.

Questo è il punto più importante da rilevare, perché è proprio qui che gli Epicurei possono negare che l’immunità delle bestie da certe passioni le distingua dagli esseri umani (15.24-25). Benché non soffrano di *ἐπιχαιρεκακία* o della paura verso gli dèi come gli umani, esse provano di fatto lo stesso tormento che sentono questi ultimi, quando temono la morte, patiscono un dolore e si trovano in pericolo di vita. Le due passioni umane e le tre passioni bestiali sono certo diverse sia quanto al contenuto, sia quanto alla causa scatenante, ma l’intensità del disagio che esse rilasciano è la medesima, se non addirittura superiore (*μείζοσιν*, 15.25) nel caso dei *πάθη* degli animali. Si può così dire che Filodemo sostiene, da un lato, che l’essere umano sia “incomparabile” all’animale perché dotato della ragione che elimina tutti gli ostacoli che si frappongono alla vita beata, o come disse Metrodoro, sia un animale più ingegnoso (*εὐρετικώ[τερον τὸ] ζῷον*)⁴⁵. Dall’altro, egli ammette che tra bestie e umani vi siano comunque molte somiglianze, visto che i turbamenti che prendono entrambi sono analoghi e perché una belva che teme la morte o il dolore non prova qualcosa di troppo diverso da un umano invidioso o superstizioso⁴⁶. Tale secondo argomento confuta, infine, le tesi degli avversari Cinici, che basano la beatitudine animale sull’assenza della paura degli dèi. È un magro vantaggio essere per natura immuni da questa passione, se poi si risulta molto più potentemente in balia del terrore della morte, del dolore e delle circostanze esterne.

⁴³ Cfr. 15.26-28 con Gigante 1969, pp. 69-72, n. 88, e Warren 2002b, p. 140.

⁴⁴ Cfr. 13.30-34, e Filodemo *De piet.*, col. 9.234-238 Obbink, con Obbink 1996b, p. 311.

⁴⁵ Cfr. il fr. 16.2-5 del *PHerc.* 418 edito da Spinelli 1986, p. 40.

⁴⁶ Cfr. Scott 1885, pp. 243-244, e Diels 1970, vol. 1, p. 61.

Ora, alla luce della ricostruzione dell'indagine epicurea sulla natura degli animali, si può presumere che Zenone fece tesoro degli argomenti elaborati nella sua scuola, per rispondere alle obiezioni degli avversari. Egli avrebbe potuto mostrare che non si può comparare l'umano all'animale riprendendo o sviluppando gli argomenti già elaborati da Epicuro e Polistrato, che prevedono che le bestie non siano in grado di correggere la propria natura e non abbiano sviluppate capacità cognitive, che potrebbero salvarle dai pericoli e placare le loro paure. Nello stesso tempo, Zenone avrebbe potuto indicare un rapporto di somiglianza tra i due viventi nella comune provenienza dei turbamenti dalla natura originaria e nel fatto che la naturale immunità delle bestie dalle paure degli dèi non differisce poi moltissimo dall'*ἀταραξία* che gli umani conquistano attraverso la *φρόνησις*. In ultimo, poiché non si può escludere che il resoconto di Filodemo non dipenda ancora dalla lettura di un'opera teologica del suo maestro, è possibile aggiungere che Zenone potrebbe aver rinforzato le tesi che l'essere umano è incomparabile all'animale e, nondimeno, simile ad esso dal punto di vista emozionale, sottolineando la diversità delle cause dei turbamenti degli umani e delle belve, insieme alla loro forte somiglianza negli effetti.

Le considerazioni addotte permettono, infine, di risolvere il problema filosofico centrale, che chiede se sia meglio avere o non avere una ragione sviluppata che consente di acquisire il concetto di dio. Zenone – insieme agli altri Epicurei – avrebbe affermato che il possesso di tale ragione non sia affatto uno svantaggio, anzi che costituisca la via per ottenere una vita beata. L'umano più stolto è sempre in tempo per esercitare il *λογισμός* che coglie la natura non temibile degli dèi e per vincere la paura della morte o del dolore, mentre la migliore delle bestie è esposta a molti tormenti proprio per l'assenza di una razionalità sviluppata, quindi per un *deficit* essenziale. Va poi aggiunto che il concetto di dio è utile alla beatitudine: qualora venga depurato dalle false opinioni che ne oscurano il contenuto, esso fornisce un ulteriore mezzo per assumere nella vita la condotta che fa diventare felici⁴⁷.

Resta ora solo da presentare due corollari. Il primo è che non si deve arrivare a pensare che gli Epicurei giungono all'estremo opposto dei Cinici, ossia dichiarano che solo l'essere umano può essere felice. Il commento di

⁴⁷ Lo mostrerò *infra* [cap. 5, § 7].

Michele di Efeso al passo 1178b24-25 del libro X dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele fa sapere che essi estendevano la felicità anche ai viventi irrazionali, facendola dipendere dal loro ben patire (τὸ εὐπαθεῖν), cioè dal provare piacere, e dalla loro adesione a una condotta secondo natura⁴⁸. La testimonianza è compatibile con la già citata credenza epicurea nella tensione spontanea al piacere, nonché con i versi lucreziani che oppongono i difetti del bambino umano, che nasce nudo e indifeso, ai grandi doni che la natura ha fatto agli animali⁴⁹. Di conseguenza, il commento di Michele induce a pensare che il parere degli Epicurei fosse più sottile e che i loro trattati denunciavano i tormenti della vita bestiale per distruggere un'immagine troppo idealizzata degli animali. Umani e bestie avrebbero in comune anche un'altra cosa, ossia il bisogno di mettersi nelle condizioni che permettono di vivere felicemente. Pertanto, non si deve né ritenere che i bambini umani sono condannati a conservare i difetti che ricevono con la nascita, né che gli animali sono necessariamente beati, solo perché la φύσις è stata in alcune cose assai generosa. La prerogativa di godere della beatitudine per natura e senza impedimenti si addice del resto solo ai viventi eccezionali che sono gli dèi⁵⁰.

Il secondo corollario consiste nel precisare perché il concetto di dio non nasce negli animali e quando l'essere umano diventa capace di acquisirlo. Kleve sostiene che la causa principale del suo sorgere dipenda dalla somiglianza tra la struttura atomica dell'umano e quella degli dèi, che consente al primo di attirare su di sé le emanazioni del secondo. Ora, poiché tale somiglianza manca invece alle bestie, si dovrà concludere che esse non possono attrarre i simulacri divini che depositano l'idea di dio nella memoria⁵¹. Così dicendo, egli si è attirato la giusta critica di Perelli, che citando proprio la col. 14.4-6 del *De dis* di Filodemo, dove si nega che i neonati percepiscano la divinità, sostiene che solo gli umani adulti sanno cogliere le emanazioni divine con un atto di ἐπιβολὴ τῆς διανοίας, poiché altrimenti «anche i bam-

⁴⁸ Vedi le pp. 598.19-34 Heylb. La testimonianza non figura nella raccolta di Usener. Cfr. poi Wollf 1979, p. 175. Aristotele pensa qualcosa di analogo anche altrove (*Pol.* III 1280a32-34, e VII 1332a39-b5; *Eth. Nic.* I 1099b32-33; *Eth. Eud.* I 1217a24-29).

⁴⁹ Cfr. 5.222-234, su cui vedi Bignone 1973, p. 385, Gigandet 1998, p. 85, e Campbell 2003, p. 114. Vedi poi Diog. Oin., NF 158, che riporta che ogni bambino nasce δυσγενές e diventa εὐγενές da adulto.

⁵⁰ Pace Morgante 1965, pp. 271-273.

⁵¹ Kleve 1963a, pp. 28-32, Angeli-Colaizzo 1979, p. 116, Cicerone, *De nat. deor.* I 32.91.

bini dovrebbero percepirle»⁵². Persino la spiegazione di quest'ultimo studioso è però solo in parte vera, giacché le coll. 11-12 del *PHerc.* 1055 accennano a ricordi che il παῖς acquista nella mente durante l'infanzia e non perde con la crescita del corpo. Dato il contenuto teologico del trattato, non si può escludere che tra questi ricordi vi sia proprio la πρόληψις di dio⁵³. Ciò induce a supporre che l'essere umano la acquisisce non da neonato, bensì quando da bimbo dimostra di cominciare a pensare e di articolare rette opinioni, che hanno uno stretto legame con le prenozioni (Diog. Laert. X 33.1).

§ 2. Demetrio Lacone, o della “doppia natura” divina

Il *PHerc.* 1055 appena ricordato appartiene a Demetrio Lacone, ha forse il titolo *Sulla forma del dio*⁵⁴ e presenta perlopiù colonne molto ben conservate. Tra le più integre e interessanti, spicca la col. 22, che qualifica la divinità con il termine διφυές, che costituisce un *hapax* nella letteratura epicurea:

[οὐκ ἔξεστι τὰ]|| διὰ τῶν φαινομένων | εἰργόμενα καταλείπεσθαι. διὰ τοῦτο γὰρ
οὐδὲν αἰσθητὸν ἀθάνατον· ἢ πυκνότης γὰρ | ἀντεικόπτει πρὸς τοῦτο, δεχομένη
πληγὰς | ἰσχύρας, πάλιν τε οὐδὲν | διφυὲς αἰσθητόν. τὰ | γὰρ σὺν βάρει μεγάλῳι |
μεγάλῃς ἀντιρ' ὅπας ποιῶντα περὶ τὰ αἰσθητὰ | [– – –

...non è possibile che siano ammesse le cose escluse attraverso i fenomeni. Per questo, infatti, niente di ciò che è sensibile è immortale; infatti la densità si oppone a ciò, ricevendo urti violenti. E, al contrario, niente di ciò che è di duplice natura è sensibile. Giacché gli atomi con grande peso, producendo grandi contraccolpi intorno alle cose sensibili... (trad. Santoro 2000a, p. 107)

La prima cosa da specificare è che la colonna non definisce esplicitamente dio come un ente διφυές. Demetrio si limita a dire che ciò che merita tale qualifica non è sensibile e, dunque, è immortale. Infatti, se è vero che «niente di ciò che è sensibile è immortale», allora risulta altrettanto vero che ciò che non è sensibile è immortale. D'altro canto, il termine ἀθάνατον che in

⁵² Perelli 1966-1967, pp. 224-225, in parte Giancotti 1989, pp. 164-166,. Per la connessione tra l' ἐπιβολὴ τῆς διανοίας e il sorgere del concetto di dio, cfr. *supra* [cap. 2, § 1].

⁵³ Cfr. de Falco 1923, p. 71, e Santoro (2000a, pp. 135-137; 2001, p. 1174). Sulla crescita armonica di anima e corpo, cfr. Lucret. 3.447-453, che attribuisce pure al bambino un debole moto dell'animo (*animi sententia tenuis*, v. 448).

⁵⁴ Santoro 2000a, pp. 27-28; del Mastro 2014b, p. 63, riesce a leggere due lettere del nome dell'autore (ΔΗ[ΜΗΤΡΙΟΥ]).

tal modo si trova ad essere applicato all'ente διφυές non può che riferirsi a un vivente. La conferma proviene da Epicuro, che usa ἀθανασία e affini in riferimento all'umano che gode di alcuni beni o aspira stoltamente alla vita eterna (*Ad Men.* 124.8-11 e 135.8-9, *GV* 78), nonché da una prima ricognizione delle occorrenze di διφυές. Quando non viene impiegato come semplice sinonimo di «doppio», esso si trova sempre ad essere applicato a un vivente, reale o inventato che sia⁵⁵. Questo permette di escludere che Demetrio possa chiamare διφυές l'atomo⁵⁶ o anche il vuoto, che non appaiono ai sensi e sono indistruttibili, l'uno per la sua compattezza, l'altro perché intattile (cfr. Epicuro, *Ad Her.* 86.4, e Filodemo, *De sign.* col. 17.37-18.3), ma non hanno vita (cfr. ἴοῦτε ζωὴν ἔχειν di 288 Us. = Simplicio, *In Arist. categ.* 8), né godono di beni. E poiché nel sistema epicureo solo dio è riconosciuto essere un vivente che ha ἀθανασία (Filodemo, *De piet.* col. 40.1139), possiede ἄγαθόν e sfugge ai sensi, si deve concludere che il διφυές della col. 22 di Demetrio si riferisce alla divinità. Si noti, peraltro, che gli dèi sono detti διφυές anche da Platone (*Crat.* 408b8-d5), dagli Orfici (*Inni* 6.1, 30.2, 39.5, 42.4, 58.4; *Argonautiche* v. 14) e da Crantore (Diog. Laert. IV 26.8-27.3), così come che alcuni autori Cristiani attaccarono gli eretici che diedero alla divinità tale qualifica (Gregorio di Nissa, *Contra Eun.* II 1.606 e III 7.10; Atanasio, *Orat.* IV 3.19 e *Contra Gentes* 22).

Amnesso che ciò sia vero, si può fare l'ulteriore ipotesi che Demetrio difenda qui l'immortalità del dio, cercando di dimostrare che esso non è sensibile, perché se si pensasse il contrario si affermerebbe qualcosa che è in contrasto coi fenomeni. Questi attestano che tutte le cose che cadono sotto i sensi si dissolvono, essendo dotate di densità (πυκνότης), che è un accidente della struttura atomica che emana particelle che stimolano la sensazione. Il punto trova sostegno nella col. 21, dove Demetrio distingue ciò che è più

⁵⁵ Le maggiori occorrenze del termine διφυές col significato di «doppio» si trovano, invece, nei testi di anatomia, medicina, astronomia e botanica, che ad esempio descrivono i muscoli «bifidi» (vedi qui soprattutto il *corpus* di Galeno e i trattati dell'*Historia animalium* e del *De partibus animalium* di Aristotele, facendo una ricerca col TLG), le piante di duplice terminazione (cfr. Teofrasto, *Hist. plant.* II 6.9) e la costellazione del Capricorno (ex. Efestione, *Apot.* p. 24.16). Altrove, διφυές indica la duplicità del fine (Alessandro di Afrodisia, *De an. Mant.* p. 152.22-24), dell'empietà (Gregorio di Nazianzo, *Orat.* 18, vol 35, p. 992.8), dell'ipocrisia (Filone, *Deus* § 129; *Leg.* I 49).

⁵⁶ Pace Kleve citato in Santoro 2000a, p. 174.

spesso (τὸ παχυμερέστερον) da ciò che è più sottile (τὸ λεπτομερέστερον). L'uno è composto da più atomi (ἐκ πλεόνων) e per questo può muovere la sensazione (κεινεῖν αἴσθησιν δυνάμενον)⁵⁷, come mostra anche il parallelo in Epicuro dell'alone lunare, che si scorge da lontano perché παχυμερές, ovvero perché inspessito dalla pressione dell'aria esterna sull'aria che sta attorno all'astro (*Ad Pyth.* 110.11-12). L'altro è fatto da meno atomi (ἐξ ἐλαττόνων) e di conseguenza non può muovere questa (*scil.*, la sensazione: [κει]νεῖν τ[αύτην οὐ δύναται]). La densità è allora una qualità che deriva dalla struttura spessa dell'aggregato di molte particelle, come già rilevava Aristotele, citando la πυκνότης come il contrario della sottigliezza⁵⁸.

Ora, i fenomeni ci rivelano anche che gli atomi dotati di ἀντιτυπία o resistenza trasmettono ai corpi visibili questa stessa qualità, consentendo così loro di opporsi alle realtà che le toccano, siano esse le mani o il denso πύκνωμα che gli στερέμνια non lasciano passare oltre⁵⁹. Seppure la densità consenta in positivo al corpo spesso di permanere abbastanza a lungo, in negativo essa lo rende soggetto a «urti violenti» e «grandi contraccolpi», che col tempo lo distruggono. Tre prove empiriche sono il fatto che le nubi producono il fulmine, quando il loro perimetro si spacca per essersi fatto troppo spesso attraverso l'azione dei venti, oppure che il terremoto e la relativa spaccatura si danno con la caduta di alcune masse sulle parti dense della terra, o ancora che l'aria si trasforma in acqua perché si addensa a causa dei colpi ricevuti dalle particelle degli astri (*Ad Pyth.* 103.4-8, 105.9-11, fr. 308 Us.). Forse a partire da tali evidenze fenomeniche, Demetrio suppone allora che la divinità deve sfuggire ai sensi e non avere una struttura densa, spessa o fatta di molti atomi, quindi che ha una struttura atomica molto sottile, fatta di pochi atomi e che non può muovere la sensazione, né subire pressioni esterne (cfr. qui *De nat.*, libro XIV, col. 37.7-12).

Questa dottrina è molto probabilmente un'esplicazione della tesi di Epicuro che il dio non ha carne, ma solo qualcosa di simile alla carne, né un corpo, ma solo qualcosa di simile al corpo e che si discerne esclusivamente

⁵⁷ Il punto era già rilevato da Democrito (in Teofrasto, *De sens.* 63 = 68 A 135 DK).

⁵⁸ Cfr. Santoro 2000a, p. 171, che cita *Metaph.* I 988a30-31, *De cael.* III 304a31 e *Probl.* 3.14. Cfr. poi de Falco 1923, p. 77, Leone 2012, p. 678, Masi 2015, pp. 117-118.

⁵⁹ Cfr. soprattutto Epicuro (*Ad Her.* 50.6-7; *De nat.*, libro II, col. 118.18-119.2) e Filodemo (*[De sens.]* col. 21, 24.1-14 e 25; *De sign.* col. 34.5-9) con Leone 2012, pp. 685-686. Vedi poi Sesto Empirico, *M X* 240 (= fr. 275 Us.).

con la mente⁶⁰. Infatti, la σάρξ che inerisce ai σώματα degli στερέμνια è densa ed emana particelle che causano la sensazione, ossia deve essere negata agli dèi⁶¹. Se non lo si facesse, si sarà costretti ad ammettere o che la divinità non è immortale, il che è contrario alla prenozione, oppure a dire che ha una πυκνότης sensibile che nondimeno sfugge alla morte, il che contraddice i fenomeni. Se proprio si vorrà attribuirle una densità, si dovrà fare come Filodemo, che nel libro III del *De dis* afferma che la natura porta il dio che è percepibile solo con la mente a possedere densità mentale⁶², quindi ad avere una “quasi densità”. Forse l’Epicureo afferma che la natura divina ha una sorta di πυκνότης per conservarle comunque un specie di corpo, seppure più sottile (vedi il λεπ[τομ]έρεων di *De dis* III, col. 11.13) del consueto.

Il ragionamento di Demetrio costituisce un argomento basato sul principio di non-attestazione contraria, che riconosce al dio quanto non è smentito dai fenomeni e conferma l’indissolubilità che già conosciamo per πρόληψις. Esso non intende allora presentare nulla di nuovo, ma solo confermare razionalmente quanto si conosce per evidenza⁶³. Una tale intenzione si ritrova, del resto, anche nel passo I 17.45 del *De natura deorum* di Cicerone, dove Velleio professa di voler rinvigorire con la *ratio* la tesi già nota che dio è antropomorfo, che potrebbe dipendere dalla col. 15 del *PHerc.* 1055, dove Demetrio inferisce l’antropomorfismo divino dalla razionalità di dio⁶⁴.

L’intento è forse apologetico. Demetrio potrebbe aver sentito la necessità di difendere la teologia del maestro dagli attacchi degli Stoici e dei Peripatetici, che cercarono di mettere in dubbio l’idea che la divinità abbia forma umana (coll. 16-18)⁶⁵ e a cui l’Epicureo rispose adattando alcuni argomenti impiegati da Bione di Boristene. Il Cinico non sembra dopo tutto essere no-

⁶⁰ Cfr. *supra* [cap. 2, § 2], e Clay 2007, pp. 207-208, che sostiene che Demetrio adotta lo stesso *modus* di argomentazione del maestro. Sul tema torno tra poco.

⁶¹ Cfr. Filodemo, [*De sens.*] coll. 6.11-14 e 29.7-9, notando però che l’Epicureo in parte la critica nella col. 7.8-15. Raggiungono conclusioni analoghe Renna 1983, pp. 27-28, e Santoro 2000a, pp. 168-169.

⁶² Cfr. la col. 11.18-20 con Arrighetti 1958, pp. 98-99, Kleve 1963a, pp. 36-40, Santoro 2000a, p. 175, ed Essler 2011c, pp. 63, 70-71, 80-81 e 232.

⁶³ Sull’ένάργεια della prenozione, cfr. *supra* [cap. 2, § 1].

⁶⁴ Per le somiglianze / le differenze tra i due passi e la col. 22.3-28 del *De signis* di Filodemo, di ispirazione analoga, cfr. de Lacy 1978, pp. 204-205 e 220, Renna 1984, pp. 449-451, Dyck 2003, p. 123, ed Essler 2011c, pp. 199-200.

⁶⁵ Cfr. Crisippo (*SVF* II 144, 1009, 1057-1060, 1070 e 1076), Cicerone, *De nat. deor.* II 17.46-18.47 e 24.53). Vedi poi de Falco 1923, pp. 68-76, e Schmidt 1990, pp. 64-65.

minato nel trattato come un avversario⁶⁶, ma anzi come l'autore di un ragionamento che permette a Demetrio di dedurre che dio è antropomorfo. La premessa bionica che ogni vivente ha una forma propria nel suo genere viene rifiutata nelle sue conseguenze (col. 19 = fr. 26a Kindstrand), ma pare fosse trasformata dall'Epicureo in un argomento che permette di concludere che due forme diverse nel loro genere non necessariamente lo sono in senso assoluto (καθάπαξ, col. 23 = fr. 26b Kindstrand). Cosicché, diventa forse possibile per Demetrio sostenere che umano e dio hanno almeno un elemento di continuità (*i.e.*, l'aspetto antropomorfo), pur essendo per il resto due specie viventi in opposizione⁶⁷. L'uno è mortale perché ha una forma atomica densa e fatta di molti atomi, l'altro immortale per la ragione esattamente opposta. Il loro rapporto potrebbe essere equiparato, entro certi limiti e come fa provocatoriamente Cotta in Cicerone (*De nat. deor.* I 35.98), a quello del cane e del lupo, che hanno un aspetto fisico simile, ma ricevono dalle loro forme nature contrastanti.

Finora Demetrio si è rivelato in pieno accordo con Epicuro. Un tratto distintivo rispetto al maestro potrebbe però essere individuato nella scelta di attribuire agli dèi, sulla scia di Ermarco e Antifane, un possibile coinvolgimento in alcune azioni. La colonna 25 che chiude il trattato riporta, infatti, che dio non ha disposizioni inclini all'ira e stizzose (διαθέσει[ς] ὀργίλας καὶ μεικρατίουζ), mentre ne ha altre che si rivolgono al sublime e che disprezzano ciò che è meschino. Ora, il termine διάθεσις è legato alle azioni, o più precisamente è impiegato per stringere «l'azione umana (...) a una forma di reazione intima», svincolata dalle influenze dell'ambiente esterno e per ciò stesso libera⁶⁸. Se allora Demetrio impiega questa parola, è forse perché non vuole semplicemente dire che il dio è immune da ira e stizza, bensì che vuole inseguire il meglio e sfuggire il peggio, evitando così tutte quelle cose o situazioni che potrebbero farlo adirare o innervosire e cadere in affanni che compromettono la beatitudine. Si è già visto che l'ὀργή provoca molti disturbi in chi non assume la disposizione adatta a trasformarla in un bene⁶⁹, e

⁶⁶ Gigante-Indelli, 1978, p. 125; Gigante 1992, pp. 94-95. Pace Kindstrand 1976, p. 227.

⁶⁷ Per approfondire, cfr. Santoro 2000a, p. 37, 158 e 177-178.

⁶⁸ Cfr. Grilli 1983, pp. 96-97 e 107, anche per i testi a sostegno. Attribuisce una διάθεσις agli dèi anche Filodemo (*De dis* III, col. 1.15).

⁶⁹ Cfr. *De ira* col. 37.29-32 e *supra* [cap. 2, § 3.4].

ora si può mostrare che anche la μικραιτία ne procura altrettanti. Infatti, l'aggettivo μικραίτιος è impiegato per descrivere un'inclinazione a lagnarsi e a diventare suscettibile verso qualcosa (Luciano, *Fug.* 19.13; Caritone, *De Chaerea et Callirhoe*, libro VI, cap. 6.7.4; Plinio il Giovane, *Ep.* 2.2.1). Cosa più interessante, esso ricorre in un passo del *De differentia pulsuum* di Galeno, in cui si riferisce che il medico Erofilo lo impiegava per descrivere i disturbi della pulsazione cardiaca, da cui derivano dolorose accelerazioni e infiammazioni (vol. 8, p. 592 Kuhn, ll. 12-17). E poiché sappiamo che Demetrio ricorreva spesso ad alcuni termini della medicina antica, spesso addirittura per precisare alcune dottrine epistemologiche epicuree⁷⁰, non si può escludere che l'Epicureo attribuisca a μικραίτιος un significato simile.

Si tratta naturalmente di un argomento debole, perché διάθεσις potrebbe anche solo indicare una propensione emotiva e perché il testo non nomina affatto le azioni. Ma un indizio che Demetrio potrebbe considerare attivi gli dèi è di nuovo la col. 15, che attribuisce alla divinità il λογισμός. Il termine indica più una capacità teoretica, visto che Epicuro lo legava allo studio dei fenomeni non evidenti, alla formazione di alcuni nomi e alla valutazione del tempo (*Ad Her.* 39.10-11 e 75.1-76.7; *RS XIX*), e tuttavia potrebbe avere, come ἐπιλογισμός, una valenza pratica. Del resto, da esso dipende la capacità di calcolare le scelte e le fughe studiandone le cause (*Ad Men.* 132.3), così come la capacità di condurre la vita ponendosi al di sopra della fortuna (*RS XVI*). In tal caso, Demetrio attribuirebbe col λογισμός a dio la capacità di calcolare la condotta migliore da seguire, risultando così d'accordo con Filodemo, che le conferisce la φρονήσις (*De sign.*, col. 22.19-25), espressamente legata da Epicuro all'attività virtuosa (*Ad Men.* 132.7-11).

Tornando adesso alla colonna 22 del trattato, ci si aspetterebbe di leggere, subito dopo l'affermazione che niente di ciò che è denso/sensibile è immortale, la proposizione ad essa contraria, ovvero che nulla di ciò che è immortale è denso/sensibile. Invece, Demetrio introduce l'oscura tesi che niente di ciò che è διφυές è sensibile. In passato, molti interpreti provarono a risolvere la difficoltà suggerendo alcune rassicuranti integrazioni del termine. Philippon propose di leggere διαφανές, sulla scia del *perflabilis* di Cicero-

⁷⁰ Si vedano almeno i termini ἐπισπασμός nel *PHerc.* 1055 (col. 15 con Santoro 2000a, p. 144) e μετεωρισμός nel *PHerc.* 831 (col. 2 con Parisi 2012, pp. 112-114). Per approfondire, mi permetto di rinviare a Piergiacomini 2015b, pp. 12-14.

ne (*De div.* II 17.40), mentre Bignone corresse con ἀειφύεξ⁷¹. Oggi queste soluzioni non sono più accettate, per cui gli interpreti convengono che sia preferibile ritenere διφύεξ la lezione genuina e dare una giustificazione filosofica al termine, piuttosto che suggerire delle facili integrazioni che rimuovono il problema e non sono autorizzate dallo stato ben conservato del papiro. Per mettere ordine sulla questione, potrebbe essere utile esaminare il significato che la parola assume in altri testi, quando riferita a un vivente.

Gli scrittori antichi impiegano διφύεξ per segnalare che un certo ente ha una «duplice natura», ossia riunisce in sé due φύσεις che in genere ineriscono a individui distinti. Il termine descriverebbe insomma un ibrido, che condivide un tratto di due viventi particolari, senza essere né l'uno né l'altro. Gli esempi più rappresentativi possono essere raccolti in tre gruppi:

1. I mostri per metà umani e per metà bestie, come la donna serpente incontrata da Eracle (Erodoto IV 9.4), la sfinge (Eliano, *De nat. an.* X 7.41-45), il minotauro (Diodoro IV 77.3; Virgilio, *En.* 4.25-26), i centauri (Sofocle, *Trach.* 1095-1096; Isocrate, *Encomio di Elena* 26), le sirene (Eraclito, *De incredilibus*, § 14), i satiri (Alessandro di Afrodisia, [*Probl.*] 317.30-32), i tritoni (Stazio, *Syl.* III 2.36);
2. Alcuni personaggi letterari-storici, quali il primo re di Atene Cecrope, che si racconta fosse in parte umano e in parte serpente (Diodoro I 28.7), Scilla, fanciulla in alto e torma di cani in basso (Nonno 18.243-249), e i figli di Attore di cui parla Omero in *Il.* 23.638-642, che sarebbero di «duplice natura» o perché avevano una metà divina, in quanto anche figli di Poseidone (Aristonico, *In Il.* 11.750-751), o perché avevano membra doppie, vale a dire due teste, quattro mani e quattro piedi, cioè due corpi in un unico σῶμα (Porfirio, *In Il.* 23.638-639, ll. 10-13);
3. Gli ibridi che si incontrano nell'esperienza, tra cui l'ermafrodito (Atenagora, *Legatio* 22.4, Filostrato, *Vit. Soph.* I, p. 489.3-5, Luciano, *De astrologia* 11.5-7, *Inno orfico* 42), lo struzzo, ritenuto da Posidonio un animale per metà uccello e per metà cammello⁷², il bardotto (Cassio Dione, XLVII 40.3), o infine le bestie che cambiano ciclicamente sesso come la iena (*Ciranide* 2.40).

⁷¹ Per i riferimenti bibliografici sulla questione, cfr. Santoro 2000a, pp. 171-174.

⁷² Diodoro II 50.3 = fr. 78 Theiler. Il frammento non è nella raccolta di Edelstein-Kidd.

Gli Epicurei non avrebbero di certo riconosciuto l'esistenza a un ibrido del gruppo 1, perché dimostravano con la φυσιολογία che un vivente in parte umano e in parte bestia non può esistere. Le due metà hanno processi e ritmi di vita molti diversi, sicché si dovrebbe concludere che il centauro è un essere dell'immaginazione⁷³. Se fosse reale, infatti, esso non raggiungerebbe mai la maturità, perché a diciotto anni la parte cavallo (che in media non supera i sedici anni) muore, comportando il decesso anche della sua metà umana che ha appena varcato la soglia dell'adolescenza⁷⁴. Per lo stesso motivo, gli Epicurei non avrebbero poi accettato gli ibridi del gruppo 2 e avrebbero dissuaso dal preoccuparsi troppo del vero significato che i poeti vogliono esprimere per loro tramite (cfr. qui Metrodor., fr. 24), anche se forse avrebbero provato a razionalizzarli affermando che questi personaggi hanno una «doppia natura» nel senso che hanno in sé due tratti caratteristici che in genere si rinvencono in due persone diverse. Il caso di Cecrope è il più emblematico, visto che poteva essere interpretato come “doppio” o appellandosi alla sua origine in parte Egizia e in parte Greca (Diodoro I 28.7, Ateneo 13.2), o che fu un tempo di carattere crudele e a poco a poco divenne un sovrano generoso (Plutarco, *Sera* 551e9-f3), quindi che non fu né buono né cattivo, ma l'uno e l'altro.

Tuttavia, gli Epicurei non avrebbero negato che i fenomeni ci mostrano come realmente esistenti gli ibridi del gruppo 3. Lo struzzo, il bardotto e la iena sono animali che cadono sotto l'evidenza dei sensi. Inoltre, per quanto raro, l'ermafrodito è un ente che attirò già l'attenzione di Parmenide (28 A 54 DK = Lattanzio, *De opif. dei* 12.12; B 18 DK = Celio Aureliano, *Morb. Chron.* IV 9), pertanto non si può escludere che alcuni Epicurei se ne fossero occupati, piuttosto che denunciarlo come un parto dell'immaginazione, soprattutto se consideriamo anche che gli Epicurei si occuparono di embriologia. Epicuro si interessò del resto della nascita dello sperma, così come della formazione del feto e della vita del bambino nel grembo materno⁷⁵. Ci sono poi preservati, da un lato, alcuni frammenti di contenuto embriologico

⁷³ Cfr. Lucr. 4.722-748 e *supra* [cap. 2, § 1]. Un simile modo di argomentare ricorre già in Aristotele, che confuta la metensomatosi dei Pitagorici, avvalendosi del principio che ciascuna anima vive in una specifica forma e figura (*De anim.* I 407b20-26), e nega la possibilità della nascita di un animale da quello di un'altra specie (*De gen. an.* IV 769b13-16).

⁷⁴ Cfr. Lucr. 5.878-894 con Gigandet 1998, p. 141, e Campbell 2003, p. 146.

⁷⁵ Cfr. *Ad Her.* 66.12 e i testi pubblicati nei fr. 329-333 Us..

nel *PHerc.* 908-1390⁷⁶, dall'altro, un riferimento di Sorano a Zenone di Sidone, secondo cui si sarebbe occupato della costituzione della donna (*Gynaec.* III 3 = fr. 28)⁷⁷. Tutto questo induce allora a pensare che, quando Demetrio sostiene che dio è διφυές, intenda dire che è un vivente che l'evidenza percettiva attesta essere un ibrido in cui si riuniscono due nature generalmente distinte.

Fatto presente ciò, non è però chiaro quali potrebbero essere queste due φύσεις della divinità. Renna e Santoro pensano che dio sia διφυές perché è da un lato sottile, dall'altro è antropomorfo, quindi prenda dalla specie umana la forma e dalla specie divina la struttura atomica che lo rende immortale⁷⁸. Kleve sostiene un'analogia con l'atomo, pertanto afferma che, come l'atomo risulta immortale-invisibile perché sottile e composto di parti minime, così la divinità è tale per ragioni analoghe⁷⁹. Woodward ed Essler ritengono che chiamare dio διφυές sia un altro modo per dire che è «indissolubile e beato». In questo caso, la «doppiezza» della divinità dipenderebbe dalla μακαριότης, che condivide con gli umani saggi, e dall'ἀφθαρσία, che è un suo carattere peculiare⁸⁰. Verde⁸¹ ipotizza, invece, che dio sia duplice per essere materiale, come ogni vivente in generale, e immortale. Purinton argomenta, infine, che la divinità è διφυές per una ragione filosoficamente più complessa⁸². Partendo dalla premessa che i due lati del processo di *transitio* e *similitudo* delle immagini divine descritto nel passo I 19.49 del *De natura deorum* di Cicerone corrispondano alla ὑπέρβασις τῶν μεταξύ di Filodemo (*De piet.*, col. 12.320-337) e alla μετάβασις che leggiamo in Sesto Empirico (*M IX* 43.12-47.22; vedi pure III 40-42), ossia alla formazione del concetto di dio a partire da un'intensificazione della nozione dell'essere umano felice e dalla lunga vita⁸³, lo studioso sostiene che una divinità come Zeus sia di «doppia natura» perché risulta essere due cose diverse prima e dopo il pro-

⁷⁶ Cfr. i fr. 23-28 editi da Puglia 1992a e 1992b.

⁷⁷ Capasso 1987, pp. 116-122. Ma vedi le cautele di Angeli-Colaizzo 1979, p. 126. Su Sorano come fonte di Epicuro e degli Epicurei, cfr. poi i passi del *Sull'anima* segnalati da Podolak 2010b, p. 183.

⁷⁸ Renna 1983, p. 27; Santoro 2000a, p. 37, e 2000b, pp. 64-65.

⁷⁹ Il parere di Kleve è sintetizzato da Santoro 2000a, p. 174. Cfr. poi Vicol 1949, p. 203.

⁸⁰ Woodward 1989, pp. 32-33, n. 26; Essler 2011c, p. 234.

⁸¹ *Per litteras*.

⁸² Quanto segue è tratto dallo studio di Purinton 2001, pp. 184-188, 198-199 e 206-207.

⁸³ Tale è l'interpretazione degli idealisti (cfr. *supra* [Introduzione]).

cesso. Nel “prima”, Zeus sarebbe un’unità di elementi simili: una concrezione di εἶδωλα con la forma di Zeus che si formano «spontaneously in the infinite void out of the inexhaustible stock of atoms»⁸⁴. Invece, nel “dopo”, Zeus risulterebbe un’unità di elementi identici, che la mente crea usando la ὑπέρβασις per riunificare le immagini in una forma unica e la μετάβασις per conferire al prodotto mentale sia la beatitudine che l’indissolubilità che tutti noi vorremmo segretamente avere. Il dio avrebbe così una «doppia natura» perché è un’unità dell’uno e dell’altro tipo, al contrario degli enti ordinari che sono composti o solo di elementi simili, o di elementi identici.

Le ipotesi prospettate mi sembrano tutte difendibili e dotate di specifici punti di forza, ma nessuna risulta essere decisiva. Il limite di quelle di Renna, Santoro, Woodward ed Essler è il fatto che non si sposano con la dichiarazione di Demetrio, secondo cui nulla di ciò che è διφνές è sensibile. La formula implica, a mio avviso, che la “doppia natura” causi l’invisibilità. Ora, né la forma antropomorfa né la beatitudine sono proprietà che causano questa, come è provato dal fatto che l’umano divenuto felice continua a cadere sotto i sensi. La prospettiva di Kleve ha il limite ulteriore di assimilare la divinità a un ente senza vita, attraverso l’analogia dell’atomo, oltre ad essere anch’essa esposta all’obiezione che l’essere provvisto di parti non rende invisibili. Il pensiero di Verde rischia invece di risultare pleonastico: l’immortalità è per Demetrio l’effetto della doppia natura dotata di invisibilità, dunque non può essere una delle due φύσεις che la causa. Quanto a Purinton, gli si può obiettare che la sua interpretazione del processo descritto nel I 19.49 del *De natura deorum* non è l’unica possibile, anche partendo dal testo così come è da lui emendato. Riporto di seguito una citazione e una traduzione dell’intero brano, sottolineando le integrazioni che lui propone:

Epicurus autem, qui res occultas et penitus abditas non modo videat animo sed etiam sic tractet ut manu, docet eam esse vim et naturam deorum, ut primum non sensu sed mente cernatur, nec soliditate quadam nec ad numerum, ut ea quae ille propter firmitatem στερέμνια appellat, sed imaginibus similitudine et transitione perceptis, cum infinita simillarum imaginum series ex innumerabilibus individuus existat et ad nos adfluat, cum maximis voluptatibus in eas imagines mentem intentam infixamque nostram intelligentiam capere quae sit et beata natura et aeterna.

⁸⁴ Purinton 2001, p. 185.

Ma Epicuro, che non solo concepisce con la mente ma quasi tocca con mano le realtà occulte e profondamente nascoste, insegna che l'essenza e la natura degli dèi sono tali da essere percepibili non dai sensi ma dalla mente, e dotate non con quella specie di solidità e di individualità numerica che possiedono quei corpi che egli chiama στερέμνια per la loro solidità, ma che mediante delle immagini percepite per analogia e inferenza (poiché una serie infinita di immagini estremamente simili sorge da innumerevoli individui e fluisce verso di noi) la nostra mente fissa l'attenzione con il più grande piacere su quelle immagini e comprende che cosa sia una natura beata ed eterna (trad. Calcante 2007, p. 85, modificata)

Purinton propone di mutare *species* in *series* e *ad deos* in *ad nos*⁸⁵. Le due correzioni in sé sono ottime. Infatti, *series* elimina una difficoltà che *species* evoca. Quest'ultima induce a ritenere che il testo nomini una forma costituita da infinite immagini estremamente simili, quindi una cosa finita composta da particelle infinite, il che è contraddittorio. La correzione *ad nos adfluat* mi sembra poi un'integrazione altrettanto soddisfacente dell'*a deis* di recente ribadito da Essler⁸⁶, perché in effetti fa capire bene che l'attività di conoscenza degli dèi comincia con l'arrivo dei simulacri nelle nostre menti⁸⁷.

Mi sembra invece che l'identificazione di Purinton della fonte da cui questa serie di immagini si diparte fino a raggiungere la *mens* umana sia meno condivisibile. Si è visto che lo studioso la individua nelle spontanee concrezioni che si formano nello spazio vuoto, che mi pare però smentito non solo da alcune fonti epicuree, tra cui Lucrezio, che afferma che i simulacri si staccano dal corpo divino (*de corpore sancto*) arrivando nelle menti degli umani (*in mentes hominum*)⁸⁸, ma dallo stesso passo di Cicerone. Velleio afferma qui, infatti, che la serie infinita di immagini *ex innumerabilibus individuis existat*, che potrebbe essere tradotta con «sorge da innumerevoli individui». E gli «individui» potrebbero essere qui gli dèi⁸⁹. Si aggiunga poi

⁸⁵ Purinton 2001, pp. 196-203. La correzione *species* è ripresa da Brieger 1873, p. 13, mentre *ad nos* da Lambinus (Dyck 2003, p. 128). Per un'esposizione delle maggiori difficoltà filologiche poste da questo tormentatissimo passo, cfr. Dyck 2003, pp. 125-130.

⁸⁶ Essler 2011c, pp. 93-97, segue Davies-Walker 1718, p. 45, n. 5. Lo sostiene anche Dyck 2003, pp. 127-128. Maso 2008, pp. 137-138, propone di emendare il manoscritto in *a deo ad nos* («a noi dagli dèi»).

⁸⁷ Purinton 2001, pp. 205-206, richiama Cotta (in Cicerone, *De nat. deor.* I 39.109; vedi però la diversa lettura di Essler 2011c, pp. 121-122), Lucrezio (5.1169-1182, su cui vedi anche Giussani 1945, pp. 235-238, e Kleve 1963a, pp. 86-87) e Agostino (*Ep.* 118.30).

⁸⁸ Cfr. 6.76-78 con Essler 2011c, p. 95. Purinton non cita mai il passo nel suo saggio.

⁸⁹ Un'altra lettura possibile è in Essler 2011c, pp. 92-97.

che Velleio afferma che il processo da lui descritto è un modo per toccare quasi con mano (*tractet ut manu*) la realtà occulta della divinità. Ora, non si tocca se non ciò che esiste al di fuori di me, per cui le immagini sono il mezzo per riuscire in un qualche modo a raggiungere questo contatto, non per creare un ente ideale che in senso proprio non si afferra⁹⁰. A ciò non osta la dichiarazione di Cicerone che gli dèi non hanno solidità e sussistono *nec ad numerum*. L'espressione dice che essi non hanno corpi ordinari⁹¹, che grazie alle colonne di Demetrio sappiamo essere invisibili e indissolubili.

Tramite tale interpretazione, il passo *De nat. deor.* I 19.49 acquisisce un significato del genere: una serie infinita di immagini divine si stacca da un innumerevole (cioè finito) numero di individui (*scil.* gli dèi) e giunge nelle menti umane, arrecando loro piacere e conoscenza. Si tratta di un'ipotesi che trova conferma anche in Epicuro, che parlando delle forme atomiche distingue ciò che è innumerevole da ciò che è infinito, dicendo che il primo è ampio in modo inconcepibile, però pur sempre finito (*Ad Her.* 42.6-11).

Rimane ancora da capire cosa siano la *transitio* e la *similitudo*. Ritengo possibile che l'una possa essere identificata con l'ὐπέρβασις, anche se credo che il luogo più chiaro in cui essa viene descritta (Filodemo, *De dis* III, col. 9.20-26) sembri indicare che si tratta di un metodo per capire che gli dèi non devono essere concepiti come facenti tutt'uno con gli astri. In altri termini, per capire cosa essi *non sono*⁹².

Non condivido invece l'ipotesi che la *similitudo* sia la μετάβασις descritta dal libro IX dell'*Adversus mathematicos* di Sesto Empirico. Lo scettico esamina la concezione degli Epicurei che alla genesi della credenza negli contribuì la visione in sogno di potenti esseri antropomorfi, tacciandola di un errore logico: tali filosofi sbagliano nell'inferire dai simulacri l'esistenza di un dio di forma umana, poiché dovrebbero invece desumere la presenza di umani giganti (§ 43). Il punto è che, tuttavia, in questa descrizione e confutazione il processo della μετάβασις non viene minimamente evocato, men-

⁹⁰ Kleve 1963b, pp. 30-31, e Schrijvers 1970, p. 91. Ammetterei che *ut manu tractare* potrebbe essere un vezzo espressivo di Cicerone (cfr. *De rep.* I 10.15), se non l'esigenza di "toccare" gli dèi non tornasse in Filodemo (cfr. θιγγε[ῖ]ν in *De dis* III, col. 1.16-17).

⁹¹ Cfr. Merlan 1933, pp. 196-202, Mansfeld 1993, p. 195, Konstan 2011, p. 70, ed Essler (2011c, pp. 215-234 e 342; 2012, p. 268).

⁹² Si tratta della metodologia dell'«affermare negando» (cfr. Vidale 2000), che per esempio è usato altrove per dimostrare l'esistenza dei simulacri (Leone 2012, pp. 74-75).

tre è introdotto solo a partire dal § 45. E qui Sesto non se la prende più con gli Epicurei, bensì con quanti riconducono la causa del concetto di divinità ai sogni e ai moti celesti (cfr. αἰτιώμενοι), pertanto anche a filosofi di orientamento filosofico diverso, come i Platonici. A loro potrebbe appartenere la definizione di felicità che Sesto cita più avanti («un certo stato demonico e una divina natura»), data la vicinanza con il passo del 90c4-6 del *Timeo* e una definizione simile in Senocrate (F154 I.P.² = Aristotele, *Top.* 112a32-37)⁹³. Non abbiamo insomma elementi testuali sufficienti per dire che alla formazione del concetto di dio secondo gli Epicurei contribuisca un processo di μετάβασις, poiché la testimonianza dello scettico è di incerta attribuzione e potrebbe anche appartenere a filosofi di scuola non-epicurea⁹⁴.

È perciò più prudente cercare il corrispondente della *transitio* e della *similitudo* da un'altra parte. Ora, la mia ipotesi è che il processo di conoscenza degli dèi assomigli al processo di conoscenza, al tempo stesso percettiva e logica, che Epicuro descrive nel § 58 dell'*Epistola a Erodoto*. La lettera afferma qui che la mente compie alcuni attraversamenti (ll. 3-4) del *continuum* di un corpo a partire da un minimo percepibile e che passa da una parte all'altra della serie attraverso una sorta di ragionamento analogico (ll. 10-11), che consente di “saltare” dal minimo di partenza a un secondo uguale (l. 6) o molto somigliante (da uno piccolo si passerà a uno piccolo e da uno grande a uno grande, riportano le ll. 9-10)⁹⁵. Non potendo approfondire oltre l'ipotesi, mi limito a dire che non è escluso che l'«attraversamento» sia l'originale greco di *transitio* e che l'«analogia» che fa passare da una particella somigliante all'altra corrisponda alla *similitudo*, quindi che il passo I 19.49 del *De natura deorum* descriva una sorta di ascesa dai simulacri divini

⁹³ Cfr. 47.7-8: δαμονία τις καὶ θεία φύσις. Attribuiscono direttamente la definizione a Epicuro Long-Sedley 1977, vol. 1, p. 146, ed Erler 2002a, pp. 160-162, quest'ultimo proprio in virtù della vicinanza con il *Timeo* e Senocrate.

⁹⁴ Mansfeld 1993, pp. 193-194, n. 55, pensa pure agli Stoici.

⁹⁵ Per rendere la comprensione più fluida, riporto qui l'intero passo: τό τε ἐλάχιστον τὸ ἐν τῇ αἰσθήσει δεῖ κατανοεῖν ὅτι οὔτε τοιοῦτόν ἐστιν οἶον τὸ τὰς μεταβάσεις ἔχον οὔτε πάντη πάντως ἀνόμοιον, ἀλλ' ἔχον μὲν τινα κοινότητα τῶν μεταβατῶν, διάληψιν δὲ μερῶν οὐκ ἔχον· ἀλλ' ὅταν διὰ τὴν τῆς κοινότητος προσεμφέριαν οἰηθῶμεν διαλήψεσθαι τι αὐτοῦ, τὸ μὲν ἐπιτάδε, τὸ δὲ ἐπέκεινα, τὸ ἴσον ἡμῖν δεῖ προσπίπτειν. ἐξῆς τε θεωροῦμεν ταῦτα ἀπὸ τοῦ πρώτου καταρχόμενοι καὶ οὐκ ἐν τῷ αὐτῷ, οὐδὲ μέρεσι μερῶν ἀπτόμενα, ἀλλ' ἢ ἐν τῇ ιδιότητι τῇ ἑαυτῶν τὰ μεγέθη καταμετροῦντα, τὰ πλεῖω πλείον καὶ τὰ ἐλάττω ἔλαττον. ταύτη τῇ ἀναλογίᾳ νομιστέον καὶ τὸ ἐν τῇ ἀτόμῳ ἐλάχιστον κεκρῆσθαι.

alla divinità che li emette. Un umano si concentra su un atomo del dio presente nel flusso atomico, passa a un atomo simile poco più “in alto”, quindi a uno più “in alto” ancora, fino a raggiungere l’apice della catena e pervenire al corpo della divinità, che emette tutta la serie⁹⁶. In ogni caso, la ricostruzione che ho proposto permette di dire che la divinità non ha una φύσις diversa “prima” dell’ὑπέρβασις rispetto al “dopo”. Gli esseri umani conoscono, infatti, gli dèi non perché creano con la mente la loro struttura attraverso la riunificazione di alcune immagini, bensì con una tecnica percettiva-logica che permette di giungere con il pensiero a dei viventi che esistono indipendentemente dal fatto che li pensiamo o no.

Venuta meno anche l’interpretazione di Purinton, formulo allora l’ipotesi che Demetrio chiami dio διφύεξ per la possibile ragione che individui in lui due caratteri, che in genere sono separati e rendono una cosa invisibile, ma non per forza immortale: la sottigliezza, già rilevata da Renna, Kleve, Santoro, e il fatto di avere una “densità mentale”, cioè una massa percepibile solo dalla mente, che come si è visto è nominato da Filodemo⁹⁷. Entrambe le proprietà sono fuse insieme nella natura del dio, determinando così un ibrido che, oltre a sfuggire ai sensi, scappa alla morte.

L’esperienza insegna, infatti, anzitutto, che non tutto ciò che è pensabile solo con la mente è sottile e ha densità mentale. Una prova testuale di ciò è il fr. 26.42 Arr². del libro XI del *Sulla natura*, dove Epicuro dice che le dense estremità della terra – che un giorno andranno distrutte (*Ad Pyth.* 88.6-7) – sono pensate solo dalla mente. Un secondo esempio è rappresentato dalle cause, che si vedono mentalmente (*Lucr.* 6.532-533), ma non hanno massa e sottigliezza. Un terzo caso è il vuoto, che è pensabile solo con la mente, ma non è né denso, né sottile: è intattile (*Ad Pyth.* 86.4).

In secondo luogo, l’esperienza rivela anche che non ogni corpo sottile è necessariamente dotato di densità mentale e pensabile con la mente. Il libro II del *Sulla natura* accenna a tal proposito anche all’esistenza di una forma di sottigliezza che appare alla sensazione (col. 93.5-9). Essa potrebbe consistere in quella che inerisce agli animali molto piccoli (col. 27), per esempio

⁹⁶ Approfondisco meglio questa ipotesi in Piergiacomi 2013a, pp. 25-27.

⁹⁷ Dapprincipio, ritenni solo che la seconda natura fosse la pensabilità, incorrendo in una serie di difficoltà di complicata risoluzione. La nuova e più sobria ipotesi della “densità mentale” mi è stata suggerita dalla prof.ssa Giuliana Leone, che ringrazio.

la zanzara, o all'anima, che è in sé sottile (λεπτομερές) ma non al punto da sfuggire del tutto alla sensazione, visto che è proprio attraverso gli atti percettivi e le passioni che constatiamo la sua sede nel corpo⁹⁸, o ancora agli stessi simulacri degli enti del nostro mondo, che non sono insuperabilmente sottili, se è vero che buona parte di loro attiva la sensazione (*Ad Her.* 49.1-50.7) e se tutti non possono passare attraverso i muri, perché non hanno molto vuoto al loro interno (col. 117.4-119.7). Bisogna pertanto distinguere tra sottigliezza e sottigliezza, senza attribuire per omonimia a ogni cosa sottile le stesse qualità⁹⁹. Inoltre, dato che la zanzara, l'anima e i simulacri prima poi si distruggono, è necessario affermare che la λεπτότης è sì condizione necessaria, ma non sufficiente, per rendere qualcosa eterno.

Forse questo è il motivo principale che induce Demetrio a non limitarsi a dire che nulla di ciò che è immortale è denso/sensibile. E poiché la pensabilità di una cosa deriva dalla straordinaria piccolezza dei suoi costituenti (*Lucr.* 4.722-748), si può supporre che la parola διφύξ sia un tecnicismo utile a indicare che la struttura atomica eterna della divinità non è sottile, bensì "ultrasottile". In altri termini, ha una sottigliezza così fuori dal comune che le permette, oltre che di non apparire alla sensazione, di non cadere preda di tutti i movimenti fisici violenti a cui gli enti sottili in grado minore ultimamente periscono.

Contro questa mia proposta, si potrebbe muovere un'obiezione. Dire che dio è "ultrasottile" rende a prima vista superfluo l'identificazione della seconda natura con la densità mentale. Essa non costituisce altro, in fondo, che l'accidente o il prodotto della sottigliezza superiore alla norma. La φύσις torna allora a essere una, non risulta più duplice.

Una possibile replica consiste nel dire che, forse, Demetrio considerava la densità mentale proprio un accidente della sostanza sottile, restando pur tuttavia una natura a parte. Una tale prospettiva si rinviene del resto in Crisippo. Lo Stoico affermava che ognuno è di duplice natura e doppio (διφύξ καὶ διπτόν), perché si compone di due sostrati (ὑποκείμενα), vale a dire la

⁹⁸ *Ad Her.* 63.3. Del resto, è proprio l'evidenza sensibile che ci dice se un individuo è vivo, morto o addormentato. Sulla questione, cfr. almeno Diano 1974b, pp. 129-130, Asmis 1984, pp. 299-300, e Verde 2010b, p. 187.

⁹⁹ Cfr. di nuovo la col. col. 117.4-119.7 e, per approfondire, gli studi di Leone (1996, pp. 256-257; 2012, pp. 671-689; 2015, pp. 15-41) e Morel 2015b, p. 61. Il medesimo principio va esteso ai simulacri, che non sono tutti uguali (Kleve 1977, pp. 46-47).

sostanza e la qualità, riuniti in un'unica natura e armonizzati e mischiati insieme (συμπεφυκὸς καὶ συνηρμοσμένον καὶ συγκεχυμένον). Seppure l'ente appaia allora unico alla sensazione, esso è in realtà duplice, perché ha la φύσις dell'οὐσία che rimane identica sotto qualunque movimento e la φύσις della ποιότης che subisce continue alterazioni, passando da un contrario all'altro¹⁰⁰. Tale concetto ritorna, peraltro, con alcune variazioni anche significative, in Posidonio¹⁰¹ e nella dottrina delle due individualità di Panezio¹⁰². Ora, non si può escludere che Demetrio avesse incontrato la nozione durante la sua polemica con lo Stoicismo, piuttosto che riprenderla da Epicuro¹⁰³, e se ne fosse appropriato per definire meglio la natura divina. Uno scontro del filosofo con Posidonio è ad esempio attestato dalla polemica che intraprende con la sua nozione di provvidenza nel *Sulla grandezza del sole*, o dalla risposta alle critiche mosse dallo Stoico contro le ipotesi geometriche di Zenone di Sidone¹⁰⁴. Mentre una ripresa di concetti stoici è provabile dalla presenza nella col. 14.1-2 del *PHerc.* 1055 di un termine come κατάληψις, che seppure attestato in Filodemo (*De sens.* coll. 10-12, 14B, 25, 34B) e in Diogene Laerzio (X 33.1) ha origine appunto dagli Stoici, per denotare il processo di apprendimento diretto dell'esistenza e delle qualità di qualcosa¹⁰⁵. Demetrio riprenderebbe forse l'ontologia stoica, dicendo che essa vale per alcuni ibridi che si incontrano nell'esperienza, tra cui dio.

§ 3. Nicasirate sui pensieri eterni di dio

L'interessante fr. 65 del libro III del *De dis* di Filodemo accenna a una polemica teologica che videro coinvolto anche un certo Nicasirate. Ammet-

¹⁰⁰ Cito *SVF* II 762 = Plutarco, *De comm. not.* 1083a7-d7. Cfr. pure *SVF* II 380, 390, 393

¹⁰¹ Ario Didimo, *Epitome*, fr. 27 = fr. 96 Edelstein-Kidd. Cfr. poi Theiler 1982, pp. 142-143, Edelstein-Kidd 1988-1989, pp. 389-390, Vimercati 2004, p. 519. Theiler 1982, vol. 2, p. 375, aggiunge anche la fonte di Plutarco, *De virt. mor.* 441d5-e8 (= fr. 441a Theiler).

¹⁰² Cfr. Cicerone, *De off.* I 30.107 (= Test. 61 Alesse). Per approfondire, Alesse 1997, pp. 196-200, e Vimercati 2002, pp. 284-285.

¹⁰³ Nel suo *corpus*, ricorre solo l'opposto συμφυές (*Ad Her.* 54.1-3, *De nat.*, libro II, col. 117.13, fr. 16.1 Arr²), su cui cfr. Castagnoli 2013, § 47. Il fr. 23 del *Sulla provvidenza* conferma la conoscenza epicurea della dottrina stoica delle qualità (Ferrario 1972, pp. 86-87).

¹⁰⁴ Cfr. la col. 6 con Romeo 1979, pp. 22-23, che fornisce pure l'edizione del trattato. Utile poi Verde 2013b, pp. 11-12 e 299-305.

¹⁰⁵ Vedi Monet 1996, pp. 69-71, Santoro 2000a, p. 142, Spinelli 2013, p. 151, *supra* [cap. 2, § 1].

tendo che quest'ultimo vada identificato con l'Epicureo capo della scuola epicurea di Rodi, più che uno Stoico o un Peripatetico¹⁰⁶, ci si trova di fronte a un'altra conferma della partecipazione di un membro della scuola alla ricerca in comune intorno alla natura di dio. Il testo è purtroppo giunto troppo mutilo per capire fino in fondo sia il problema filosofico che viene affrontato, sia la posizione assunta da Nicasirate e Filodemo, ma vale la pena comunque citarlo e commentarlo:

οἱ δὲ [τῶν | αἰων[ίων οὐ]κ ἔωντες ἀρχὴν ἀπα[ιτεῖ]ν | [ἀ]γνοοῦ[σιν ὡ]ς οὐκ ἀρχὴν [[οὐδ' ἀρχικά]] [ἀ]παιτούμεν[α]¹⁰⁷, ἀλλ' αἰώνιον τῶν αἰων[ίων] νοήσεων τρόπον ἢ χάριεν εἶη περὶ μηδεῖνος τῶν ἀε[ι]δίων ἂν ἐπιζητεῖν μηδ' ἀποδ[ιδόν]αι. Νικασικράτης δὲ κ(αὶ) τούτοι τι προσέ[θη]κεν γρ[άφων ἀνα]γκαῖον (εἶναι) τὸν τρόπον προηγ[ου]μένως...

Coloro che non concedono di riconoscere un principio degli eterni [viventi] ignorano come noi non riconosciamo un principio [dei viventi eterni], ma un modo [di formazione?] eterno dei pensieri eterni. Oppure sarebbe gradito che non si ricerchi su nessuna delle cose eterne, né si risponda. Ma Nicasirate aggiunse qualcosa a ciò, scrivendo che sia necessario che il modo [preferibilmente]... (trad. mia)

L'unica cosa sicura del frammento è che Filodemo sta reagendo a degli avversari non identificabili, che avrebbero frainteso un'affermazione che lui e la sua scuola avevano fatto intorno ai pensieri della divinità. Secondo gli Epicurei, gli dèi formano in un qualche modo (τρόπον) delle νοήσεις che sono eterne come la loro sostanza, ma ciò non significa che essi abbiano un principio (ἀρχήν), quindi che siano generati e non più eterni.

Tutto il resto risulta difficile da comprendere e resta allora aperto a ipotesi. Forse Filodemo nega che gli dèi abbiano principio appunto perché i loro pensieri sono eterni e non generati, riflettendo da sempre sullo stesso oggetto e non mutandolo mai¹⁰⁸. Ora, se questo è vero, si può fare l'ulteriore supposizione che l'oggetto dell'intellezione divina sia la vita beata, che non essendo acquisita né esposta a perdita, perché posseduta per natura¹⁰⁹, viene *de facto* pensata in eterno da chi conduce una vita eterna e senza disturbi. Un essere umano felice non potrà sempre pensare alla felicità che ha rag-

¹⁰⁶ Sulla ricostruzione del personaggio, cfr. Longo Auricchio-Tepedino Guerra 1981, pp. 32-35, e Tsouna 2007, pp. 139, 202-203 e 223-230.

¹⁰⁷ Questa la lettura che mi suggerisce Giuliana Leone *per litteras*.

¹⁰⁸ L'ho mostrato anche *supra* [cap. 2, § 4].

¹⁰⁹ Cfr. *supra* [cap. 2, § 2].

giunto, in quanto le circostanze difficili che si presentano nella sua esistenza lo costringono a volgere temporaneamente altrove l'attenzione per risolverle. Ma se il dio non si trova mai in pericolo o in una situazione problematica, allora è chiaro che egli penserà sempre la sua beatitudine, non avendo altro su cui spostare la mente. Si può trovare una labile conferma nel passo *De nat. deor.* I 41.114, dove Cotta irride gli Epicurei che sostengono che la divinità pensa sempre di essere beata, poiché non ha altro a cui pensare¹¹⁰.

In ogni caso, Longo Auricchio e Tepedino Guerra rilevano che tale argomento non piace molto a Filodemo, il quale perciò critica indirettamente Nicasirate per averlo indagato. Trovo invece meno convincente l'ulteriore ipotesi che il giudizio negativo su di lui dipenda dal fatto che egli fu un Epicureo dissidente, che cercò di demolire la dottrina dei pensieri divini¹¹¹. Ciò non è necessario. Il testo riporta che il *focus* di Nicasirate è il *τρόπος*, non l'*ἀρχή*, per cui il filosofo potrebbe aver cercato di spiegare cosa sia il processo di formazione delle *νοήσεις*. La sua colpa sarebbe di aver voluto approfondire una questione che, per Filodemo, tanta attenzione non merita.

A difesa della mia proposta, adduco il fatto che, persino nelle tesi etiche più ardite, Nicasirate condivide un elemento ortodosso della dottrina. Egli ammette con Epicuro e Filodemo che esiste un'ira naturale, pur negando che possa portare a beni e prodursi nel saggio¹¹². Sul problema dell'adulazione, l'Epicureo è ortodosso nel denunciarla come un vizio¹¹³: il suo errore è il fatto di essere andato oltre, ossia di essere tornato alla tesi di Democrito che ogni compiacenza è dannosa (68 B 153 DK), dimenticando che vi sono modi di compiacere accettabili, anzi dotati di notevoli ricadute paideutiche¹¹⁴. Ora, questi due paralleli lasciano aperta l'ipotesi che, in teologia, Nicasirate possa accogliere il "nucleo" della dottrina dei pensieri divini, quindi la accogliesse come ogni altro Epicureo. Se poi dissentì su alcuni punti, lo fece forse distanziandosi su un aspetto accessorio, o sottolineando alcune presunte conseguenze negative della tesi principale che in gran parte accoglie.

¹¹⁰ *Leggi cogitat adsidue beatum esse se; habet enim nihil aliud quod agitet in mente.* Cfr. qui Dyck 2003, p. 195. Mi permetto di rinviare pure a Piergiacomi 2015a.

¹¹¹ Longo Auricchio-Tepedino Guerra 1981, p. 32.

¹¹² Cfr. *De ira*, coll. 37.5-7 e 38.34-36, con Tsouna 2007, p. 223 con la n. 88.

¹¹³ Cfr. il *De adulatione* edito da Kondo 1974, pp. 51-52, e Angeli-Colaizzo 1979, p. 129.

¹¹⁴ Cfr. le coll. 10 e 12 del *De adulatione* aggiornate da Kondo 1974, pp. 54-55. Cfr. poi Tsouna 2007, pp. 138-140, Kondo 1974, p. 56, Glad (1995, pp. 111-123; 1996, pp. 28-29).

Poiché non possediamo il seguito del frammento, non si può andare oltre e si devono abbandonare i dettagli della questione alle nebbie del passato. Una conclusione positiva – almeno dalla prospettiva storica – che si può però trarre dall’analisi è che neppure Nicasirate mise in dubbio i capisaldi della dottrina teologica, allo stesso titolo di altri presunti dissidenti come Leonteo e Antifane¹¹⁵, o in altri termini che una dissidenza in maniera di teologia non si presentò mai, a quanto ci è noto, nell’Epicureismo. I suoi aderenti proposero alternative, commisero errori o peccarono di eccessivo zelo, ma furono per il resto consoni e concordi nel pensare la divinità nei termini a suo tempo posti da Epicuro, cioè come un vivente indissolubile e beato che non ha alcun interesse verso le povere sorti degli umani deboli.

§ 4. La critica di Diogene di Tarso all’origine divina dell’amore?

Un’altra testimonianza molto concentrata su un’importante conseguenza della teologia epicurea si trova nel libro X di Diogene Laerzio, che attribuisce a un tal Diogene la tesi che l’amore non sia mandato dagli dèi (οὐδὲ θεόπεμπτον εἶναι τὸν ἔρωτα, 118.10-11). Non è dato sapere con sicurezza chi sia l’Epicureo che nega l’origine divina di tale passione, né come si chiamasse l’opera che giustificava la negazione, poiché il suo nome è andato perduto a causa di una lacuna alla l. 11. Ma è altamente probabile che si tratti di Diogene di Tarso, al quale Diogene Laerzio attribuisce esplicitamente nello stesso libro l’epitome in più volumi delle *Lezioni scelte*¹¹⁶.

Un altro elemento di ardua comprensione è se la tesi teologica che presenta l’Epicureo rifletta una sua personale opinione, o riferisca qualcosa che già pensavano i suoi predecessori. A favore della seconda ipotesi, interviene il fatto che Diogene Laerzio cita spesso Diogene di Tarso come un compilatore, nonché che la negazione dell’origine divina dell’amore si trova collocata in una dossografia sulle opinioni del maestro e dei suoi seguaci (117.3-4) intorno al saggio. Essa è riportata nelle ll. 118.5-119.4 che, se si escludono due inserti sul disinteresse verso la sepoltura e sul rifiuto della retorica¹¹⁷,

¹¹⁵ Cfr. *supra* [cap. 3, §§ 4 e 8].

¹¹⁶ Cfr. X 26.2-3, 119.9-11, 136. 6, 138.1-4. Vedi anche *Ad Pyth.* 97.1-2. Su Diogene di Tarso, cfr. Giusta 1962-1963, p. 121, e Dorandi 2005a, p. 9, n. 23, e *infra* [cap. 4, § 4].

¹¹⁷ Per la collocazione anomala di queste linee, cfr. Giusta 1962-1963, p. 139.

descrivono l'atteggiamento che il σοφός assume verso ἔρωσ: non si rera (118.9-10), né considererà il rapporto sessuale (συνουσίη) qualcosa che giova, perché è tanto se non danneggia (118.11-12), ma si sposerà e avrà figli, pur potendo dissuadere alcuni dal farlo se le circostanze lo impediscono (119.1-4). Ciò vale almeno se si mantiene il trådito καὶ γαμήσειν καὶ τεκνοποιήσειν τὸν σοφόν¹¹⁸. È vero che le testimonianze antiche riportano che gli Epicurei sconsigliavano il matrimonio e negavano la naturalità dell'amore parentale (cfr. i fr. 525-528 Us.), cosa che indusse alcuni studiosi a sostituire i due καὶ del testo con due particelle negative (μηδὲ γαμήσειν μηδὲ τεκνοποιήσειν)¹¹⁹. Tuttavia, sappiamo anche che gli Epicurei presero mogli (213 Us. = Plutarco, *Suav. viv.* 1105d10-e7), incluso Metrodoro (cfr. Girolamo, *Adv. Iuv.* I 48 = fr. 5 App. Körte), e vi è ragione di credere che la negazione della φιλοστοργία significasse per loro che il desiderio di generare non è necessario, ma assecondato per scelta¹²⁰. Si può perciò mettere in accordo l'estratto laerziano con le altre fonti dicendo che esso riferisce che il saggio sceglierà sempre di sposarsi e procreare, in tutti quei casi in cui le circostanze non ne sconsigliano la decisione.

La legittimazione del matrimonio e della generazione dei figli implica che Epicuro non condannava il desiderio sessuale, che è anzi naturale ma non necessario (fr. 456 Us. = *In Arist. Eth. Nic.* III 13, 1118b8) e rientra in una delle manifestazioni del bene secondo natura (cfr. *Sul fine*, fr. 22.1 Arr²). L'atteggiamento del saggio potrebbe perciò consistere nel godere del sesso con misura, tenendo conto dei pericoli cui si va incontro (*GV* 51), e di eliminare la passione d'amore, o almeno di sublimarla in una spinta conoscitiva, come sembra attestare Porfirio (*Ad Marc.* 31 = fr. 457 Us.)¹²¹. Se leghiamo tutte queste dottrine, si può dire che il passo attribuisce a Epicuro e seguaci l'idea che il σοφός pratica il sesso senza amore, quindi ricer-

¹¹⁸ La mantengono Giusta 1962-1963, p. 143, e Dorandi 2013, p. 802.

¹¹⁹ Almeno Chilton 1960, e Jufresa 1994, p. 300, n. 8. Ma vedi Brown 1987, pp. 118-120.

¹²⁰ Cfr. Arkins 1984, Erler 1993, pp. 290-291, e Alesse 2011, pp. 209-213.

¹²¹ Cfr. Boyancé 1985, pp. 215-217, Brown 1987, pp. 105-111, Cerasuolo (1995a, pp. 148-149; 1996, pp. 407-408), Nussbaum 1998, pp. 161-163. Il rapporto sessuale causa delle vibrazioni atomiche che possono danneggiare il corpo, se non viene praticato con temperanza (cfr. *infra* [cap. 4, § 7]). In *De adul.*, col. 13.15-23 (edita in de Falco 1926), si legge che la possessione erotica è propria della maggior parte degli umani e sono quasi costretti a inseguire i desideri che ne conseguono.

ca il piacere e la generazione dei figli evitando di instaurare con il *partner* un legame passionale, cosa che in un qualche modo avrebbe permesso loro di dire anche che la passione erotica non può sopraggiungere dagli dèi.

D'altro canto, non si può nemmeno escludere che la critica dell'origine divina dell'ἔρως sia un commento supplementare di Diogene di Tarso alla dottrina del maestro. Del resto, il passo 138.2-4 sembra testimoniare che l'Epicureo avesse fatto un'aggiunta alla dottrina dell'inseparabilità di ἀρετή ed ἡδονή. Diogene Laerzio riferisce che tale tesi – cioè che la virtù sia coltivata in vista del piacere, allo stesso modo della medicina che è praticata in vista della salute e non in sé – è stata raccolta nel libro XX delle *Lezioni scelte* di Diogene di Tarso, aggiungendo però le parole: «il quale (ὄς) chiama anche l'educazione “guida” (διαγωγὴν λέγει τὴν ἀγωγὴν)». Ora, a rigore, qui l'ὄς non si riferisce a Epicuro, che tra l'altro viene riconosciuto come il nuovo soggetto del periodo compreso nelle linee immediatamente seguenti (138.4-5), ma appunto a Diogene, che allora avrebbe approfittato della dottrina etica del maestro per presentare con un gioco di parole una piccola aggiunta personale. Può darsi che l'Epicureo voglia dire che, al pari della virtù e della medicina, anche l'educazione (τὴν ἀγωγὴν) vada concepita come un mezzo, e la prova è che la particella διὰ di διαγωγὴ indica un movimento verso qualcosa di altro da sé. Ci si educa, in altri termini, per raggiungere il piacere, non per educarsi e basta¹²². Di conseguenza, è altrettanto probabile che, quando Diogene Laerzio riferisce che per Diogene di Tarso l'amore non è di origine divina, stia riferendo che questo è il parere personale dell'Epicureo sulla dottrina dell'atteggiamento del saggio verso la passione erotica, che è molto più antica. Un'ulteriore labile conferma è che, nel passo 118.9-119.4, Diogene Laerzio muta quattro volte soggetto e, dunque, isola i contributi propri di ciascun soggetto: prima gli Epicurei (cfr. l'αὐτοῖς di 118.9-10), poi Diogene di Tarso (118.10-11), quindi di nuovo gli Epicurei (φασιν, 118.12-13), infine Epicuro (119.1-4).

In ogni caso, è più prudente sospendere il giudizio e occuparsi ora di una questione più rilevante. Perché l'amore non può essere per un Epicureo di origine divina? Potrebbe essere utile cercare una risposta, appurando se la dichiarazione fosse rivolta contro un particolare avversario. La supposizione

¹²² L'idea di base risponde a qualcosa che aveva già detto Epicuro (*supra* [cap. 2, § 4]).

è ardua, visto che la prospettiva che l'amore provenga dagli dèi è un luogo comune greco¹²³ e risale addirittura a Omero (cfr. almeno *Il.* 14.214-217). Tuttavia, si può ipotizzare che, se vi fu polemica, essa poteva essere stata rivolta soprattutto contro Platone, per la precisione contro la "palinodia" di Socrate del *Fedro*. Quest'ultimo sottolinea, infatti, più di altri dialoghi, che l'amore è un dio (242d9-e4) e una divina mania (244a7-8) donata dagli dèi a beneficio degli amanti (ἐκ θεῶν ἐπιπέμπεται, 245b5-c1)¹²⁴. Inoltre, presenta numerosi passaggi che descrivono l'attività erotica in termini contrastanti sia con la ricerca del solo piacere fisico e della generazione di una prole, sia con altri dogmi epicurei. Si pensi solo all'affermazione di Platone che chi ama venera l'amato come una divinità o la statua di un dio (250e3-4, 251a4-7, 252a7-b1 e 255a1-4), che è considerato da Epicuro come un atto contrario alla scienza della natura (ἀφουσιολόγητος), tanto da rimproverare per questo anche il discepolo Colote, che l'aveva adorato in una pubblica circostanza (fr. 65 Arr²). La venerazione si addice, infatti, esclusivamente ai θεοί, viventi perfetti e agusti¹²⁵. Non va dimenticato, poi, che questo dialogo attirò l'attenzione epicurea perché si trova ripetutamente affermata la necessità di cominciare la ricerca definendo l'oggetto di cui si va in cerca (237b7-d5, 263d1-3), che abbozza la dottrina della prenozione¹²⁶.

La polemica specifica con il *Fedro* in materia erotica può essere rintracciata nella definizione epicurea di ἔρωσ come «intenso appetito di atti sessuali accompagnato da assillo e da disperazione»¹²⁷, a sua volta tramandata (non a caso?) dal libro I del commentario di Ermia al dialogo (pp. 33.10-34.6 = fr. 483 Us. *partim*). Il Neoplatonico la cita in margine all'*incipit* del discorso di Lisia (230e6), che ha l'obiettivo di convincere Fedro a concedersi a chi non l'ama piuttosto che a chi lo ama, e all'interno di una rassegna

¹²³ Cfr. almeno Senofonte (*Oec.* 7.18, 7.30-32, 10.7; *Symp.* 1.10-11, 8.1-2, 8.15) e Polemone (fr. 113 Gigante). Si tratta di una generalizzazione, visto che molti filosofi precedenti a Epicuro vedono l'amore come una passione solo umana, o un vizio di natura. Cfr. e.g. Democrito (*supra* cap. 1, § 4]), Antistene (*SSR V A* 123), Diogene Cinico (*SSR V B* 197).

¹²⁴ Lo stesso rilievo in Flacelière 1954, p. 78, e Brown 1987, p. 115. Giusta 1962-1963, pp. 140-142, pensa invece che Epicuro attacchi gli Stoici che si rifanno a Platone.

¹²⁵ Per i riferimenti bibliografici sull'argomento, cfr. *infra* [cap. 5, § 4].

¹²⁶ Cfr. Cicerone, *De fin.* II 2.4 (*hoc positum in Phaedro a Platone probavit Epicurus sensitque in omni disputatione id fieri oportere* = fr. 264 Us.) e Sedley 1992, p. 44.

¹²⁷ Σύντονος ὄρεξις ἀφροδισίων μετὰ οἰστρου καὶ ἀδημονίας. La traduzione è di Cerasuolo 1996, p. 397.

dossografica sui pensieri sull'amore sensuale¹²⁸. Epicuro è annoverato insieme a Menandro (*Misum.*, fr. 12 Sandbach) tra coloro che considerano ἔρωσ come assolutamente cattivo (ἀπλῶς φαῦλον)¹²⁹ e contrapposto sia a Eraclide Pontico, che invece lo vede come assolutamente buono (ἀπλῶς ἀστεῖον) perché favorevole a ingenerare il sentimento di amicizia (fr. 37-38 Schutrumpf), sia ai pensatori che ritengono che l'amore sia doppio, perché vi è una specie buona e una specie cattiva, tra i quali annovera gli Stoici (*SVF* III 717-721), Pausania (*Symp.* 180c4-d8), Euripide (*TrGF*, fr. 929a) e Aristotele (forse *Eth. Eud.* VII 1235b19-29). Ora, la definizione epicurea riporta i termini οἶστρος e ἀδημονία, che ricorrono a breve distanza l'uno dall'altro nella palinodia del *Fedro* (251d6-7), per descrivere il tormento che prende l'anima dell'innamorato anziano quando il suo giovane amante è assente¹³⁰. Ciò induce a pensare che Epicuro abbia mutuato la sua definizione in contrapposizione appunto a tale orazione socratica, che del resto riporta spesso come la mania erotica divina generi terrore, dolore e turbamento in chi lo prova (251a4-d1, 254a4-c5). Nel passo 254e8 si trova persino la frase che l'innamorato muore dalla paura (φόβῳ διόλλυται).

La mania erotica divina che mischia piacere e dolore è certo vista da Platone come qualcosa di positivo. Egli la vede come un modo per apprendere le idee e ricordare la bellezza in sé¹³¹, cioè come una tensione perfezionista che accetta di convivere con l'inquietudine, pur di raggiungere un bene moralmente e conoscitivamente più alto. Mentre Epicuro avrebbe visto la mania erotica come, appunto, ἀπλῶς φαῦλον, poiché allontana l'essere umano innamorato dai fini morali dell'ἀπονία e dell'ἀταραξία. Inoltre, egli si sarebbe opposto alla definizione di ἔρωσ come desiderio folle del bello (cfr. 249e3-4 e il parziale parallelo del passo 237d3-5 del primo discorso di Socrate, che nomina l'ἐπιθυμία ma non la follia), dato che l'oggetto è al contrario individuato dalla definizione epicurea negli ἀφοδίσια. Tale riflessione ci permette di precisare che quel che Epicuro ritiene inaccettabile del di-

¹²⁸ Cfr. Bernard 1997, pp. 37-39 e 118.

¹²⁹ Vedi a tal proposito anche i passi di Filodemo citati *infra* [cap. 4, § 7]. Per approfondire, cfr. Neubecker 1956, p. 49, e Brown 1987, pp. 112-115.

¹³⁰ Cerasuolo 1996, pp. 401-406. Barigazzi 1988, p. 94, le riconduce alla «terminologia epicurea». Il termine οἶστρος si trova anche nel primo discorso di Socrate (240d1).

¹³¹ Cfr. 249d4-250a1, de Luise 1977, pp. 196-206, Dixsaut 2003, pp. 163-185, e Ferrari 2006, p. 45, Lavecchia 2006, pp. 240-245.

scorso platonico non è tanto (o, meglio, non solo) il fatto che la mania porta a venerare degli umani, quasi fossero degli dèi, quanto il discorso perfezionista e trascendentalista, che presume di individuare su un piano diverso da quello mondano il bene che ogni essere umano può raggiungere. La scelta di accettare l'inquietudine si rivela così ai suoi occhi gratuita e sciocca, non essendoci un fine alto a cui tendere, a costo di gravi patimenti personali.

Platone insomma imbratta le acque per gli Epicurei, confondendo il fine del piacere con un suo accidente. La bellezza morale è, infatti, inseparabile dall'ἡδονή (*Ad Men.* 132.1554-1555) e degna di onore (fr. 22.4 Arr².), mentre quella corporale è sotto certi aspetti superflua, seppure preferibile e desiderabile¹³². Diogene di Enoanda dirà del resto che l'orgasmo non diventa più o meno piacevole se il *partner* sessuale è fisicamente attraente o brutto, quindi che il piacere può essere ottenuto anche frequentando uomini o donne non belle, o addirittura senza rapporto carnale, potendo essere raggiunto anche solo attraverso la vista (forse grazie al solletico della massa atomica di cui parla Plutarco, *Amat.* 766d12-e5)¹³³. Vi è poi un bello che non produce piacere su cui bisogna sputare sopra (fr. 136 Arr².) e che va di conseguenza fuggito, a cui il καλόν del *Fedro* può essere ricondotto.

Se le cose stanno così, si può comunque aggiungere l'ipotesi che altre parti del dialogo sarebbero state apprezzate dagli Epicurei. Essi avrebbero potuto considerare, in particolare, maestro di erotica non Socrate, bensì Lisia. In fondo, dire che bisogna concedersi a chi non si ama, evitando la paura e i dolori-turbamenti di cui si è detto (232b2-c4), non è molto diverso dall'affermare che bisogna dedicarsi intelligentemente al sesso senza amare¹³⁴. Vi è poi da dire che gli Epicurei avrebbero apprezzato le note di Lisia che evidenziano come i favori a chi non si ama producono un legame di φιλία o ne rinsaldano uno passato, che resta saldo per tutta la vita e unisce al piacere presente l'utilità futura (233a1-5, 233b6-c1, 234a6-7), poiché concepivano l'amicizia proprio come un rapporto che procura al tempo stesso

¹³² Tant'è vero che la possiedono gli esseri perfetti come gli dèi (vedi *supra* [cap. 2, § 2]). Per altre ragioni, cfr. Porter 2003, pp. 224-226.

¹³³ Cfr. NF 157 con Hammerstaedt-Smith 2014, pp. 88-89. Si veda poi Hammerstaedt 2012, pp. 132-137. Qui Diogene descrive l'amore come una malattia, forse facendo un'altra allusione al *Fedro* (238e4-5, 244d5-6). Il passo di Plutarco non è nella raccolta di Usener.

¹³⁴ Nussbaum 2011a, p. 403.

godimento e piena fiducia del soccorso nell'avvenire¹³⁵. La notazione può essere significativa, in quanto permette di escludere che un Epicureo sia un freddo libertino calcolatore, che prescinde del tutto dal legame affettivo. Del resto, almeno l'Epicureismo originario non individua la pacificazione del molesto impulso sessuale nella semplice liberazione del seme, frequentando prostitute e amanti casuali (Orazio, *Sat.* I 2.47-53 e 119-126), visto che il saggio si sposa e genera figli. Può darsi che la soluzione migliore sarebbe stata individuata da Epicuro nel trascorrere la vita con un φίλος di sesso opposto, con il quale si può vincere ogni giorno l'assillo degli ἀφροδίσια e formare una famiglia che rafforza il legame di reciproco sostegno. Questa è almeno l'esistenza decantata da Lucrezio (4.1171-1191), ma anche da Filodemo (*Epigr.* 6), che peraltro la considera come migliore rispetto al rapporto sessuale con la prostituta ubriaca, che è dappprincipio piacevole, ma col tempo porta lentamente alla follia (v. 4: πρὸς μανίην)¹³⁶.

Certo, in apparenza la contrapposizione di Ermia tra Epicuro ed Eraclide Pontico – che come si è visto vede nell'amore una via per l'amicizia – compromette l'ipotesi. Ma non bisogna dimenticare che essa vale se si parla appunto di ἔρωσ, ossia della passione che travalica i limiti della ricerca del piacere sessuale, aggiungendo dolori e paure, non del sesso coltivato con temperanza. Il saggio dunque convivrà con una persona di cui non è innamorato, ma sente amica, conservando così tutti i vantaggi dell'esperienza erotica ed eliminando i suoi enormi, molteplici svantaggi.

Tornando quindi all'affermazione di Diogene di Tarso (sia sua o dei suoi predecessori) che l'amore non è mandato dagli dèi, si può supporre che essa si giustifichi in modo assai semplice. Dato che tale passione arreca sofferenze, turbamenti, terrori, e giacché è necessario ammettere che la divinità non sia temibile, anche per non farle provare paura e dolore¹³⁷, allora è indispensabile sostenere che ἔρωσ sia una passione umana, che non è mai causata

¹³⁵ Vedi *supra* [cap. 2, § 3.1]. Tale aspetto è però messo in risalto anche dal Socrate della palinodia (255e1-4 e 256c7-d3). Per approfondire la strategia seduttiva attuata da Lisia, cfr. de Luise 1977, pp. 181-182, mentre sul rapporto di amicizia verso mogli e concubine presso gli Epicurei, cfr. Festugière 1987, pp. 44-46. Una parentela tra ἔρωσ e φιλία è posta in Filodemo, *De adul.*, col. 13.34-35 (τόν ἔρωτα φιλ[ί]αν).

¹³⁶ Flacelière 1954, p. 79, FalLOT 1977, p. 12, Sider 1997, pp. 81-83, Nussbaum 1998, pp. 184-189, Konstan 2007b, p. 177. *Contra* Barigazzi 1988, p. 91; Jufresa 1994, pp. 306-309.

¹³⁷ Cfr. quanto detto *supra* [cap. 2, § 4, e cap. 3, §§ 5 e 7].

dalla natura divina, anche indirettamente. La premessa psicologica che l'esperienza erotica è sempre dannosa porta, in altri termini, alla negazione teologica della sua origine da viventi che dannosi non sono mai.

La conclusione non deve indurre a pensare che l'avversione epicurea verso ἔρωσ costuisca un impoverimento della vita e un modo per escludere il piano spirituale, a favore della carnalità spensierata. Al contrario, proprio perché il piacere è considerato da Epicuro ciò che avvicina agli dèi (*Ad Men.* 135.7-9), dunque di divino, è più corretto affermare che la sessualità misurata secondo ragione sia anzi una delle vie per conseguire quell'assimilazione a dio che lo stesso Platone auspica a parole nel *Fedro* (252e2-253c2) e in altri dialoghi¹³⁸, ma che nei fatti non raggiunge, perché parte da un'errata psicologia e da una falsa teologia. Il carnale è spirituale, per cui il sesso depurato da amore aiuta a ottenere un brandello della perfezione degli dèi¹³⁹. Questo è forse uno dei motivi che indussero Lucrezio – critico forse ancora più feroce di Epicuro verso l'amore e le relative superstizioni¹⁴⁰ – ad aprire il suo poema con un inno a Venere. Esso presenta una visione di ἔρωσ purificato da false opinioni che impediscono di godere della sana carnalità che avvicina agli dèi. Ma la questione è assai più complessa di come è stata prospettata e ne faccio l'oggetto d'indagine del prossimo paragrafo.

§ 5. Il “panpsichismo edonistico” di Lucrezio

Prima di passare all'inno, è opportuno segnalare che gli dèi descritti da Lucrezio forse altro non sono che gli dèi di Epicuro: viventi inattivi che godono della loro beatitudine, senza essere affetti da morte, dolori e ansie, collo-

¹³⁸ Per i riferimenti, vedi *infra* [cap. 5, § 7].

¹³⁹ Cfr. *infra* [cap. 5, §7]. Filodemo dice qualcosa di simile, quando critica la presunzione dell'indovino di essere invasato da spirito sacro per la sua castità (*De dis* I, col. 4.14).

¹⁴⁰ Cfr. la critica all'attribuzione della responsabilità degli dèi della fecondità o sterilità del seme compiuta in 4.1233-1235 (su cui vedi Landolfi 2013, pp. 160-165), che può essere anch'essa una dichiarazione antiplatonica (precisamente contro *Leg.* VI 775c3-e4), e i celebri versi contro l'amore del libro IV del *De rerum natura*. Su quest'ultimo, cfr. almeno Guyau 1910, pp. 129-131, Stearns 1936, p. 349, Giaccotti 1959, pp. 227-228, Perelli (1967-1968, pp. 185-188; 1969, pp. 267-279), Schrijvers 1970, p. 137, Betensky 1980, pp. 293-297, Alfieri 1982, p. 176, Brown 1987, Segal 1992, p. 151, Cucchiarelli 1994a, pp. 96-98, Gale 1994, p. 39, Nussbaum 1998, pp. 168-186, Gigandet 1999, p. 80, Garani 2007, pp. 49 e 174, Konstan 2007, p. 179, Landolfi, pp. 119-133, Tutrone 2012, pp. 105-110, Montaresi 2012, pp. 204-205, Donatelli 2015, p. 119.

cati in uno spazio sottile e distante dal mondo umano che li mette al riparo da ogni pericolo¹⁴¹. Il poeta-filosofo è esplicito nel dire, infatti, che è la natura fornisce loro tutto (*omnia suppeditat porro natura*, 3.23), il che li dispensa dal dedicarsi alla pur minima opera (*opus*), tra cui la generazione del cosmo (1.153-160, 2.167-181, 5.156-165, 6.56-57). Inoltre, pare che nessuna sezione del poema attesti la conoscenza delle riflessioni di altri Epicurei, alcuni dei quali – come Ermarco – difendevano l’alternativa del dio parzialmente attivo¹⁴². Si potrebbe replicare che accenni del genere potevano essere contenuti nella sezione teologica perduta del *De rerum natura* che Lucrezio promette in 5.155. L’obiezione viene però meno notando che egli dice qui solo che proverà (*probabo*) in seguito con un lungo discorso (*largo sermone*) che gli dèi e le loro sedi sono sottili, non a una loro attività.

L’unica dichiarazione un po’ ambigua è costituita dal verso «da sé trae potenza dalle sue forze» (*ipsa suis pollens opibus*, 2.650), che potrebbe alludere a una qualche attività del dio: quando *ops* non indica semplicemente le ricchezze (2.12-16, 2.31, 3.63), infatti, esso denota una forma di soccorso attivo (cfr. *expertis opis* in 5.998 e 6.1241). Tuttavia, ciò non è a mio avviso una conclusione necessaria. Già Epicuro aveva attribuito una forza al dio senza conferirgli un’attività¹⁴³. Va poi notato che il soggetto *ipsa* di *pollens* non è tanto la divinità, quanto la sua natura (*divom natura*, 2.646), pertanto si potrebbe ribadire anche qui che è l’azione passiva di questa che soccorre (*suppeditat*) il dio a cui inerisce da morte, dolori e pericoli. L’immortalità, l’assenza di sofferenze e la sicurezza sarebbero allora un prodotto di natura, non l’esito di una cura di sé. Lo conferma il fatto che il participio *pollens* è altrove usato solo per designare il potere dell’aria caliginosa che consente agli occhi di vedere un oggetto al buio (4.312-318) e l’ardore del fulmine (5.745, 6.236-238), ossia appunto un effetto naturale.

Mi sembra che l’enorme convergenza tra Epicuro e Lucrezio fornisca un’altra utile conferma alla tesi di Sedley che il secondo attinse soltanto ai libri del *Sulla natura* del primo, durante la composizione del *De rerum na-*

¹⁴¹ Cfr. 2.646-651, 2.1093-1094, 3.18-24, 5.82, 5.148-154, 6.68-78, 6.387-422 e *supra* [cap. 3, § 7]. I versi di 3.18-24 sono anche un’imitazione della descrizione dell’Olimpo omerico (cfr. *Od.* 6.41-47 e Graca 1989, pp. 27-28).

¹⁴² Per le possibili ragioni, cfr. Gordon 1996, pp. 64-65.

¹⁴³ Cfr. *supra* [cap. 2, § 3].

tura. Ciò portò forse il poeta-filosofo latino anche a ignorare il secondo imperativo di *Ad Men.* 123.5-7 che impone di provare a individuare con alcune opinioni una proprietà ancora ignota della natura divina, cosa che spiega l'assenza della volontà di variare la teologia di Epicuro¹⁴⁴.

Ora, poiché la divinità di Lucrezio coincide con quella di Epicuro, si apre il problema ostico di capire la congruenza del contenuto dell'inno a Venere (1.1-43) con la teologia del dio inattivo. Le due cose si pongono in palese contraddizione. Lucrezio non può ammettere gli dèi inattivi e al contempo pregare seriamente una dea di donare la pace ai Romani, persuadendo Marte a giacere con lei e a non portare così più guerra in mezzo agli umani. Oltre a questo problema filosofico, si deve far fronte alla difficoltà filologica di capire se i versi che descrivono la vera natura degli dèi e sono posti subito dopo la fine dell'inno (44-49), che sono la copia esatta di quelli che si leggono in 2.646-651, facessero parte del piano compositivo originario del *De rerum natura*, o no. Nel primo caso, si avrebbe un'altra occorrenza dell'*usus scribendi* del poeta di ripetere identici versi in diversi contesti, come accade a quelli sulla *culpa naturae* di 5.196-199 (anticipati in 2.178-181) e a quelli sulle *naturae species ratioque* di 1.146-148 (che ritornano in 2.59-61, 3.91-93 e 6.39-41)¹⁴⁵. Nel secondo caso, i vv. 646-651 del libro II del poema sarebbero stati spostati nel libro I da un copista¹⁴⁶ o troppo solerte, o intenzionato a mettere Lucrezio in contraddizione con se stesso.

Le interpretazioni degli studiosi che risolvono sia il problema filosofico che la difficoltà filologica sono disperate e tutte meritevoli di riflessione. Mi limito a ricordare alcune tra le più rappresentative¹⁴⁷.

Venere sarebbe per Bignone un'allegoria del piacere catastematico¹⁴⁸. Per giustificare tale tesi, lo studioso cita una serie di testimonianze in cui emerge che la personificazione della *voluptas* in *Venus* era tradizionale e

¹⁴⁴ Sul primo punto, cfr. Sedley 1998, pp. 152-163, Leone 2012, pp. 47 (con la n. 16) e 51. *Contra* Montarese 2012, pp. 58-146, su cui vedi Dorandi 2014b, pp. 317-318. Sull'imperativo teologico, cfr. invece *supra* [cap. 3, introduzione].

¹⁴⁵ Ma vedi i *contra* di Kyriakidis 2006, p. 610.

¹⁴⁶ Dorandi 2007, p. 136.

¹⁴⁷ Per uno *status quaestionis* aggiornato fino al 1988, cfr. Marchetta 1988, pp. 7-123.

¹⁴⁸ Bignone 1945. In parte pensano questo anche Barigazzi 1974, pp. 3-4, Testard 1976, p. 250, FalLOT 1977, pp. 34-35, Boyance 1985, pp. 77-79, e Marchetta 1988, pp. 126-127, d'Anna (2003, pp. 168 e 173-175; 2008, pp. 676-684).

che gli Epicurei divinizzavano il godimento che dà pace agli umani. Dopodiché, aggiunge che i vv. 44-49 non sono né incompatibili con l'inno, né fuori posto, giacché Lucrezio li impiegherebbe per esplicitare il contenuto nascosto della sua preghiera, espressa secondo il linguaggio del culto tradizionale, che Epicuro consigliava di frequentare perché – nonostante la loro falsità – permette di avanzare nella conoscenza di dio¹⁴⁹. Il passaggio dalla Venere mitica alla divinità inattiva sarebbe avvenuto attraverso dei versi di raccordo, che sono andati perduti e che Bignone ritiene necessario postulare.

Una proposta sistematica è fornita dagli studi di Giancotti¹⁵⁰. Egli afferma che Venere e Marte siano rispettivamente il principio costruttivo e il principio distruttivo della *rerum natura*, che sono legati in un'esplicita unità in 1.262-264, 2.569-580 (vedi la distinzione tra *motus genitales actificique* e *motus exitiales*, entrambi derivanti da natura) e 3.931-977. L'uno sarebbe responsabile di tutto ciò che di armonico si osserva nella vita, l'altro causa di tutto ciò che invece essa ha di disarmonico¹⁵¹. Quando dunque Lucrezio leva l'inno a Venere, si sta augurando una temporanea vittoria del principio costruttivo sul principio distruttivo e sta invitando Memmio (cfr. i vv. 1.25 e 1.42) a contribuire a tale scopo. Giancotti difende poi l'organicità del componimento con i vv. 44-49, sostenendo che il primo non è un'implorazione alle divinità che trascendono l'essere umano e figurano nei secondi, bensì una preghiera all'umanità, che ha il potere di trovare l'armonico nel disarmonico. La pace di cui godono i veri dèi va del resto attivamente cercata, attraverso l'ascolto della dottrina sulla natura e l'eliminazione delle vane credenze che alimentano il principio distruttivo¹⁵². Venere e Marte sarebbero dunque, in altre parole, un'allegoria di due forze immanenti al cosmo e agli umani, che questi possono imparare a controllare a loro beneficio.

Contrario a una lettura di tipo allegorico è Kleve. Posto che ci sono delle parti non interpretabili in tal senso, come lo *Aeneadum genatrix* dell'*incipit*, lo studioso afferma che l'inno fu appositamente scritto per essere fruito da un Romano, che non avrebbe pensato a Venere e a Marte come personifica-

¹⁴⁹ Vedi *infra* [cap. 5, § 4], così come Obbink (1995a, p. 205; 1996a, p. 699).

¹⁵⁰ Giancotti 1959, pp. 205-215; 1975, pp. XXII-XXV e 86-87; 1989, pp. 305-330.

¹⁵¹ In tale direzione vanno pure Saltzer 1964, pp. 97-98, Perelli 1969, p. 166-168, Duban 1982, pp. 173-177, Gale 1984, pp. 217-223, Catto 1988-1989, pp. 99-103, Schmidt 2007, pp. 157-159, Beer 2009, pp. 270-272.

¹⁵² Così pure Barra 1953, p. 11, Marchetta 1988, pp. 135-152, Salem 1988, p. 32.

zioni di forze naturali. La sua proposta è considerare l'inno come un componimento che mischia elementi tratti dalla poesia latina con la dottrina epicurea per risvegliare «die religiösen Gefühle bei den römischen Lesern des Gedichtes». Si tratterebbe di una sorta di *praeparatio* al vangelo epicureo, che introduce, con qualche concessione alle idee del lettore, la teologia del dio inattivo, che diverrà chiara e persuasiva con la lettura del poema¹⁵³.

Canfora costituisce invece il più acuto e lucido esponente degli interpreti che cercano di risolvere i problemi posti dall'inno a Venere, sostenendo che l'ordine dei versi che leggiamo nelle edizioni moderne non corrisponda alla successione originaria¹⁵⁴. Quest'ultima prevede prima i vv. 1-43 (= *incipit* del *De rerum natura*), poi i vv. 62-79 (= primo elogio di Epicuro), infine i vv. 44-61, che si dividono a loro volta in due sottosezioni: la descrizione dei veri dèi che emerge una volta demolita la *religio* (44-49) e l'invocazione a Memmio (50-61). Gli argomenti addotti a favore vanno dalla maggiore coerenza dell'inno con quanto segue e con la struttura degli altri libri del poema, al fatto che la successione 62-79 e 44-49 descrive il noto quanto ricorrente motivo che la conoscenza che dà serenità rende simili agli dèi, alla chiara reminiscenza del proemio in questa forma in Cicerone (*De nat. deor.* I 20.56, 41.115, 42.117), Seneca (*Ep. ad Luc.* 95.10-11), Eusebio (*PE XIV* 27.9) e Lattanzio (*De ira dei* 8.1). Il merito di una simile proposta è di risolvere in un colpo solo sia il problema filosofico che quello filologico. Spostando i vv. 44-49 tra 62-79 e 50-61, Lucrezio non presenta più una contraddizione, mentre viene mantenuta l'opposizione tra gli dèi falsi della *religio* e quelli autentici di Epicuro.

Asmis ipotizza invece che l'inno sia un modo di rappresentare la divinità epicurea, però secondo il linguaggio e il metodo allegorico cui ricorrevano gli Stoici, ma soprattutto Cleante nell'*Inno a Zeus*¹⁵⁵. L'operazione di Lucrezio sarebbe insieme stilistica e filosofica. Stilistica, perché il poeta fa precisi echi alla terminologia e alla struttura dell'inno di Cleante. Filosofica, in quanto cerca di presentare Venere, attraverso il metodo allegorico stoico

¹⁵³ Kleve 1966, p. 94. Cfr. poi Hadzsits 1916, p. 325, Sier 1998, pp. 100-106, Schrijvers 1970, pp. 189 e 276, n. 54. Una posizione più sfumata che riconosce la convivenza di elementi allegorici con altri non-allegorici è in Bailey 1986, vol. 2, pp. 589-591.

¹⁵⁴ Canfora 1980. Alcuni altri argomenti di emendazione e riordinamento del testo sono esposti da Lienhard 1969, pp. 349-352.

¹⁵⁵ Asmis 1982, pp. 466-469. Suppone la volontà anti-stoica anche Norden 2002, p. 222.

(che sappiamo fosse applicato alla stessa Afrodite o a Persefone in *SVF* I 168, 545, 547, nonché in Cicerone, *De nat. deor.* III 24.62), con l'intento di trasformare la dea nel simbolo del piacere che trattiene un dio nell'inattività e delle leggi della natura che muovono tutto senza l'intervento di uno Zeus provvidenziale. Venere sarebbe così, paradossalmente, la rappresentazione del distacco del divino dal cosmo, che troverà conferma nel seguito del poema. E poiché non solo i vv. 44-49 raggiungono tale scopo, come voleva Bignone, bensì il *De rerum natura* in generale, Asmis conclude che quei versi sono fuori posto e andrebbero riportati solo nel secondo libro.

La spiegazione di Clay comincia dalla premessa che nella comunicazione filosofica di Lucrezio si può distinguere un piano essoterico e uno esoterico. Infatti, come già Epicuro attraeva i suoi seguaci con la rappresentazione di una φύσις benevola (fr. 469 Us. = Stobeo XVII 23), per poi svelare con i suoi trattati più tecnici quanto essa sia indipendente da ogni controllo divino, così Lucrezio userebbe l'inno a una dea simbolo di natura creatrice e di piacevolezza per invitare i Romani a prestare ascolto ai suoi versi, per poi introdurli gradualmente a una visione anche molto inquietante del mondo, conforme ai principi dell'atomismo¹⁵⁶. Venere viene così a poco a poco spogliata dei suoi attributi mitici, fino ad arrivare a indicare un crudo processo fisiologico nel libro IV (*l'amor-umor* dei vv. 1045-1056), mentre alla *natura* è conferita la responsabilità dei processi sia distruttivi che generativi.

Nemmeno Sedley crede, al pari di Kleve, che l'inno a Venere dispieghi una dottrina epicurea sotto forma di allegoria, poiché ritiene che tale metodo sia considerato come foriero di pericolose superstizioni in 2.652-660¹⁵⁷. Egli concede, con riluttanza, che la preghiera alla dea di indurre Marte a riposare sul suo grembo possa essere letta come una strategia per indurre i Romani a sposare l'idea che la vera divinità passa tutto il tempo nella pace, quindi ad abbandonare la falsa opinione che un dio desideri trascinare se stesso e gli umani nella guerra. L'inno avrebbe così solo uno scarso contenuto filosofico, mentre il suo valore sarebbe puramente letterario. Esso sarebbe una raffinata imitazione del proemio del poema fisico di Empedocle, attraverso cui

¹⁵⁶ Clay 1983, pp. 87-88 e 92-93; 2001, pp. 124-128. Così anche Fazio-Almayer 1911, p. 31, Douglas 1979, pp. 79-80, Craca 1994, pp. 211-212, e Garani 2007, pp. 12 e 43.

¹⁵⁷ Cfr. il primo capitolo di Sedley 1998, pp. 1-34, che non è altro che l'articolo Sedley 1989b. Lo studioso sviluppa e corregge una tesi di Furley 1989, pp. 172-182.

Lucrezio intende presentarsi come «the great Roman poet of nature», erede del Presocratico prima ancora che di Ennio, a sua volta iniziato alla poesia dall'apparizione in sogno di Omero¹⁵⁸. In questo senso, non vi sarebbe contrasto tra l'inno a Venere e i vv. 44-49, visto che quello costituisce un artificio propagandistico, questi espongono l'autentica teologia.

Erler sviluppa l'ipotesi che il componimento sia un gioco letterario che si rivolge a un Romano colto, ma inesperto di filosofia epicurea e che, dunque, non coglie ancora la contraddizione con la concezione del dio inattivo, per indurlo a poco a poco a meditare su una morale che elimina paure che precludono di vivere bene. L'inno servirebbe così dappprincipio ad attrarre un lettore a una materia ignota. Tuttavia, non appena il Romano prosegue nella lettura del poema e incontra l'idea che il dio sia inattivo, o che l'amore sia solo un processo fisiologico diretto al piacere, egli viene messo di fronte al compito di interpretare correttamente la rappresentazione di Venere e di distinguere gli elementi autentici della dottrina dalle immagini poetiche tradizionali che servono a dare *lepos* ai versi. L'inno costituirebbe in tal senso un ulteriore caso di applicazione della *philologia medicans*, che lo studioso riassume qui come un metodo che legge «a classic for moral instruction»¹⁵⁹.

De Luise è del parere che la soluzione stia semplicemente nel supporre che il proemio si avvalga di una forma poetica allegorica allo scopo di attrarre l'attenzione degli ascoltatori con la bellezza dell'immagine poetica, dietro la quale si nasconde la fiducia nel modo di essere della natura, che fornisce agli umani risorse cognitive tali per cui Venere può e deve prevalere su Marte. Ciò permetterebbe di trovare pienamente logica la collocazione dei versi sulla vera natura degli dèi subito dopo l'allocuzione alla dea¹⁶⁰. Essi non farebbero dopo tutto che portare, a livello esplicito, quanto di implicito vi è nella cornice estetico-poetica.

¹⁵⁸ Cfr. 1.112-126 e Clay 1983, p. 99. Cfr. poi Sedley 2011a, pp. 161-166). Altri interpreti che sottolineano la compresenza di una critica e un debito verso Empedocle in Lucrezio sono Perelli 1967-1968, p. 157, Castner 1987, pp. 43-49, Edward 1989, pp. 112-114, Pizzani 1997, pp. 110-115, Norden 2002, p. 252, Piazzini 2005, pp. 45-46 e 145, Trépanier 2007, Garani 2007, soprattutto nelle pp. 41, 57, 71-93, e Montarese 2012, pp. 215-222. Un accostamento esplicito di Empedocle e Lucrezio è già in Censorino (*De die nat.* 4.7).

¹⁵⁹ Cfr. Erler 1997, pp. 88-92. Sulla *philologia medicans*, cfr. Erler 1993 e 1996.

¹⁶⁰ Il parere della studiosa mi è pervenuto *per litteras*. La frase che segue è una mia piccola aggiunta.

Infine, partendo dai rilievi archeologici e numismatici di Coarelli¹⁶¹, Verde formula l'ipotesi che i versi di apertura siano dedicati a Venere perché questa era la divinità tutelare di Memmio, a cui il poema è destinato. Pare che alla divinità fosse riservato un culto nel santuario Monte S. Angelo in Terracina, la cui costruzione potrebbe essere stata commissionata appunto dalla *gens* dei Memmii¹⁶². Anche se lo studioso non lo scrive esplicitamente, la sua prospettiva *de facto* considera in modo indiretto la collocazione dei versi di 1.44-49 come non anomala, né in contraddizione con quanto precede, trattandosi di una sorta di lode del poeta al suo patrono.

Ciascuna delle interpretazioni prospettate coglie qualcosa di profondo sull'inno a Venere. È innegabile che il componimento presenti delle riprese empedoclee (Sedley) e un ragionevole invito ad assimilarsi agli dèi (Canfora), che vi siano in esso elementi non interpretabili allegoricamente (Kleve), che Lucrezio sia animato dalla volontà di guidare lentamente il lettore da una visione tradizionale della divinità alla teologia autentica (Clay) e di far meditare su dottrine morali che infondono serenità (Erlor), o infine che i versi siano pure un omaggio alla *gens* dei Memmii (Verde). Altrettanto forti sono le idee di Asmis che la visione di Venere e Marte abbracciati alluda al dio inattivo, perciò sottragga sin dai primi versi la natura dal controllo di un'entità provvidenziale, e quelle di de Luise, in base alle quali Lucrezio suggerisce agli ascoltatori che la natura offre tutti gli strumenti necessari per vivere bene. Dubito invece che l'ordine dei versi debba essere mutato, perché molte interpretazioni coerenti quanto quella di Canfora possono sempre essere elaborate, così come che l'inno costituisca solo un'operazione letteraria/propagandistica e che non possieda, nel complesso, un contenuto filosofico che, allegoricamente interpretato, si sposa bene con l'Epicureismo. Lo stesso passo che cita Sedley per mostrare che Lucrezio vieta l'allegoria diventa, se letto in altro modo, una concessione a usarla entro limiti definiti.

Il passo di 2.652-660 non afferma che occorre respingere le personificazioni di concetti, cose o esperienze (Nettuno = mare, Cerere = grano, Bacco = vino, Cibele / Madre degli dèi = terra) quando si fa poesia e filosofia. Piuttosto, esso concede che qualcuno (*hic*) personifichi tutto ciò, tenendo però a

¹⁶¹ Coarelli 1987, pp. 113-140.

¹⁶² Verde 2015d, pp. 6-10. Sul *cursus* di Ennio, vedi poi Vesperini 2012, pp. 363-368. Un'altra ipotesi basata su dati archeologici è in Schmidt 2007, pp. 178-179.

mente: 1) che chiamando ad esempio il vino “Bacco” si sta abusando del nome del dio (*Bacchi nomine abuti*), che designa uno dei tanti dèi inattivi descritti poco prima (2.646-651), piuttosto che adottando il nome proprio (*proprium*) “vino”, che esprime direttamente e senza ambiguità la bevanda; 2) che la personificazione è legittima, purché (*dum*) questo stesso (*ipse*) qualcuno si astenga (*parcat*) dal contaminare l’animo con stolte superstizioni (*religione animum turpi contingere*), ad esempio finendo col credere che l’inattivo Bacco abbia inventato il liquore per poi donarlo agli umani, o che il vino stesso sia qualcosa di divino¹⁶³. Non è improbabile che qui Lucrezio conceda anche a se stesso la libertà di allegorizzare e personificare, come è provato dal fatto che egli usa i primi tre nomi degli dèi in altri luoghi del poema, invece di adottare le parole che esprimono direttamente la cosa. Nettuno ricorre in 2.472 per designare l’acqua salata del mare (*Neptunis corpus acerbum*; cfr. anche 6.1076), Cerere appare in 5.741-742 per esprimere la terra al tempo del raccolto estivo (*pulverulenta Ceres*¹⁶⁴), Bacco ritorna in 3.221 per indicare il profumo del vino (*quod genus est Bacchi cum flos evanuit*)¹⁶⁵. Si potrebbero poi aggiungere anche la reinterpretazione allegorica dei miti dell’oltretomba in chiave etica (3.978-1023)¹⁶⁶, nonché l’allegoria di Fetonte contenuta in 5.380-415, che viene certo rifiutata come priva di vera ragione (*quod procul a vera nimis est ratione repulsum*, v. 406), ma nondimeno coglie come il sole possa vincere gli altri tre elementi (vv. 380-391) se acquista troppe particelle di fuoco (vv. 406-410).

Sull’atteggiamento di Lucrezio verso la Madre degli dèi¹⁶⁷, vanno notati altri tre aspetti. In primo luogo, egli loda i dotti poeti Greci antichi (2.600) che cantarono il mito *bene et eximie* (2.644), quindi apprezza la personificazione della terra in dea operata da costoro almeno sul piano estetico. In se-

¹⁶³ Entrambe le interpretazioni sono rifiutate da Velleio in Cicerone, *De nat. deor.* I 15.41. Diogene di Enoanda respinge con forza soprattutto la prima (fr. 12, coll. 1.13-2.11). Filodemo compie una critica analoga nella seconda parte del *De pietate*, attaccando il metodo stoico della συνουκείωσις (Obbink 1994, pp. 111-113).

¹⁶⁴ Sul significato dell’espressione, cfr. Bailey 1986, vol. 3, p. 1444.

¹⁶⁵ Gale 1994, p. 30, e Garani 2007, pp. 31-32. Sul metodo allegorico, vedi anche Perelli 1969, pp. 164-171, Ackermann 1979, pp. 104-105, Gigandet (1997; 1998, pp. 333-393), Erler 1997, p. 90, e Craca 2000, pp. 123-124.

¹⁶⁶ Cfr. Gigandet 1997, p. 213, Beer 2009, pp. 384-387, Montarese 2012, p. 206, e Lentaño 2015, pp. 59-70.

¹⁶⁷ Su cui vedi almeno Sabbatucci 1965, pp. 215-226.

condo luogo, l'allegoria di Cibele ricorre subito dopo la sintesi della dottrina epicurea che la terra contiene semi di ogni genere (2.589-597), che generano / ricostituiscono i viventi del nostro pianeta, e gli altri tre elementi, quali l'acqua (cfr. le sorgenti dei fiumi), il fuoco (cfr. i vulcani) e il vento (vedi le particelle d'aria che si dipartono dalle zolle terrestri e vanno a generare il cielo in 5.457-466). Si tratta di un punto rilevante, giacché Lucrezio è esplicito nel dire che è una vaga intuizione di questa teoria scientifica che spiega perché (*quaere*) la terra è stata chiamata madre e generatrice (2.598-599), che sono peraltro due epiteti che l'Epicureo riconosce come attribuiti correttamente ad essa nel libro V del poema (vv. 258-259 e 821-822). Si potrebbe allora dire che i poeti hanno colto qualcosa di vero con la personificazione della Madre degli dèi, ma che al tempo stesso hanno violato il divieto 2, perché hanno contaminato il loro animo aggiungendo vuote superstizioni, che rendono spaventoso il culto della dea¹⁶⁸. Infine e in terzo luogo, bisogna osservare che Lucrezio pare vedere con partecipazione, in 2.624-628, il silenzio che promana dal carro che trascina la divinità e dispensa a chi lo osserva delle mute benedizioni¹⁶⁹. Ciò conferma a mio avviso l'ipotesi di Bignone, secondo cui le rappresentazioni allegoriche contengono un elemento pio, che un Epicureo riesce a cogliere frequentando il culto pur falso. I rilievi rendono plausibile, insomma, che Lucrezio adottasse procedure allegoriche, riconoscesse parziale validità alle personificazioni create dai poeti e intravedesse in loro la presenza di alcune verità rivelate da Epicuro.

Ma se le cose stanno così, mi pare che non si frappongano più ostacoli all'ipotesi che la Venere dell'inno sia un'allegoria, che l'Epicureo latino sviluppa per veicolare una teoria filosofica, evitando di violare i divieti formulati in 2.652-660. Lucrezio userebbe il nome *Venus* senza intendere una divinità attiva (di qui il bisogno di riportare i vv. 44-49) e inquinare l'animo con la vuota credenza che esista davvero una dea che ha il potere di sedurre un dio sanguinario, cosa che creerebbe, al di fuori dell'artificio letterario, tanto la paura verso il secondo, quanto una serie di ansie in chi tenta ostinatamente di ottenere l'intercessione della prima. Il fatto che poi vi siano nell'inno dei versi dal contenuto non allegorico – rilevati in modo inconfu-

¹⁶⁸ Cfr. il *metu* in 2.623, Perelli 1966-1967, p. 121, West 1969, pp. 111-114, Summers 1978, p. 53, Clay 1983, p. 229, e Jope 1985, pp. 256-260.

¹⁶⁹ Per la dimostrazione, cfr. Douglas 1979, pp. 78-79, e Craca 2000, pp. 71-75.

tabile da Kleve – non pregiudica tale ipotesi, potendosi o spiegare come riporta Verde con l'intento di lodare i Memmii, o appunto con la decisione di poetare secondo i moduli tradizionali, senza però accettarne le idee superstiziose a cui sono in genere correlate. Questa lettura rafforzerebbe poi la prospettiva di Sedley che vorrebbe che l'Epicureo imiti Empedocle. Già Ermarco aveva notato che il poeta-filosofo greco impiegò i nomi divini per metaforizzare gli elementi naturali e spiegare come mai questi ultimi divennero oggetto di venerazione (Filodemo, *De piet.* col. 19.542-544).

Riguardo invece al contenuto che si nasconde dietro l'allegoria dell'inno, mi pare che le proposte fatte da Bignone, Giacchetti, Clay e de Luise siano le più difendibili. Si può dunque argomentare o che Venere rappresenti il piacere, o che incarni il principio costruttivo e cognitivamente efficace della natura, o che simboleggi la natura inerte e dal potenziale anche distruttivo. Le proposte di Bignone e di Clay mi sembrano però più deboli. *Venus* non può rappresentare la natura inerte e distruttiva, per il semplice fatto che le occorrenze di questo nome sono sempre legate all'atto sessuale che causa la generazione (1.228, 2.173, 2.437, 4.1192-1200, 5.848, 5.897, 5.965) e alla primavera (5.737-740)¹⁷⁰. Se invece Venere allegorizzasse soltanto il piacere, si sarà costretti a riconoscere che i venti che soffiano, il terreno che fiorisce, il mare che si increspa¹⁷¹ e il cielo che diffonde luce, tutti governati dalla dea (1.6-13), godano quanto le bestie, gli umani e gli dèi, il che è assurdo. Bignone anticipò l'obiezione, visto che cita alcuni paralleli testuali di poeti imitatori di Lucrezio che mostrano come anche la natura inanimata avverte piacere¹⁷². Mi pare però che questo dimostri solo che l'inno a Venere fu riletto in tale maniera, non che ne fosse convinto lo stesso Lucrezio, dato che ritiene che nella terra non vi sia la capacità di sentire e, per converso, di godere¹⁷³. Escluse le due proposte concorrenti, restano percorribili quelle di Giacchetti e de Luise. L'identificazione col principio costruttivo e cogniti-

¹⁷⁰ Rilievi simili in Brown 1987, pp. 92-97, e Nussbaum 1998, p. 167.

¹⁷¹ A dire il vero, il testo riporta che le acque marine «ridono» alla dea (*tibi rident aequora ponti*, 1.8). Potrebbe in ogni caso trattarsi di una metafora poetica per indicare che i venti che increspano le onde del mare dischiudono quasi un sorriso (cfr. infatti 2.559 e 5.1004-1005/862). Diverso il senso di *ridere* in 2.502, 3.22, 4.1125, 5.1395, dove il verbo assume il significato di «risplendere».

¹⁷² Bignone 1945, p. 432.

¹⁷³ Cfr. 2.658-660, 5.124-125 e, per approfondire, Garani 2007, pp. 74-80.

vamente efficace permette, del resto, di dire che i moti del soffio, della crescita, ecc. sono il segno visibile dei moti atomici costruttivi che portano la primavera, che risveglia l'istinto degli animali a godere e procreare, così come le evidenze percettive necessarie e sufficienti da cui partire per apprendere come vivere bene.

Le proposte di Giuncotti e de Luise sono allora quelle che ritengo meritevoli di essere seguite, seppure con una lieve modifica. L'uno e l'altra sono forse troppo fiduciosi nel pensare che Venere rappresenti un principio esclusivamente costruttivo e positivo, che ha l'inconveniente di costringere a leggere forzatamente un luogo importante del poema. Mi riferisco ai versi di 4.1058-1062, che descrivono l'amore violento che Giuncotti è obbligato a far risalire a *Mars*, benché essi attribuiscono chiaramente l'origine della passione a *Venus*¹⁷⁴. Un modo per uscire dall'*impasse* è partire dal testo per sostenere che è sì il principio costruttivo a generare il distruttivo innamoramento, ma solo perché è snaturato dall'essere umano, ossia indirizzato da cattive opinioni a qualcosa di altro dal piacere sessuale (tra cui la volontà di fondersi con il *partner*¹⁷⁵) a cui la Venere dell'inno spinge senza ipocrisie. Alle considerazioni addotte, va poi aggiunto che non è nemmeno vero che il principio distruttivo non dà mai esito costruttivo, poiché si è visto ad esempio che una passione solitamente dannosa quale l'ira viene sublimata dal saggio in qualcosa che corrobora l'amicizia¹⁷⁶, che per Lucrezio trova di nuovo la sua remota origine da *Venus* (5.1015-1023). La dicotomia tra i due principi va allora integrata dicendo che Venere produce sempre armonia *se l'essere umano non la deturpa*, mentre Marte produce sempre disarmonia *se l'essere umano non lo trasforma*. Tale riformulazione rinforza, in ogni caso, la tesi che la preghiera a *Venus* non sia che una preghiera all'umanità. Infatti, dato che il principio costruttivo non si stravolge nel suo contrario se e solo se l'individuo lo tiene sotto controllo, ne seguirà che, implorando Venere, Lucrezio implori in realtà gli umani ad assecondare con attenzione le loro genuine tendenze naturali, così come a tenere sotto controllo i moti destrut-

¹⁷⁴ Giuncotti 1975, p. 122. Non è forse irrilevante notare che Venere risulta causa di guerre e fattori distruttivi anche in Orazio, *Carm.* IV 1.1-2. Su questi complessi versi lucreziani, vedi Brown 1987, pp. 197-202.

¹⁷⁵ Cfr. 4.1108-1116 con le osservazioni acute di Nussbaum 1998, pp. 182-183.

¹⁷⁶ *Supra* [cap. 2, § 3.4].

tivi di Marte che causano sia dolore e morte, sia la vana attrazione del potere che conduce alla guerra (5.1120-1144).

Questo non spiega comunque ancora né perché il poeta decide di aprire il suo poema proprio con una dea allegorica, creando così la tensione con i vv. 44-49, né perché sceglie *Venus* per costruire l'allegoria e non, poniamo, la stessa Cibele, che si adatta altrettanto bene a personificare la nascita delle cose. Una plausibile spiegazione al secondo problema è che Lucrezio impiega Venere perché essa suggestiona meglio dell'altra divinità che il principio costruttivo della natura non deturpato dall'essere umano è immancabilmente piacevole. E se Lucrezio apre il poema con un'allegoria così mirata, è forse perché intende dire che ciò che è costruttivo non è solo piacevole, ma anche divino. In altre parole, il poeta vuole esprimere già nei primi versi l'idea della dimensione sacra del piacere, che sarà esplicitata di più in altri luoghi del *De rerum natura*¹⁷⁷, e dichiarare che a tale sacralità saranno condotti quanti controllano Marte / assecondano con intelligenza Venere, arrivando così all'assimilazione a dio cui egli allude in 3.322.

Non bisogna però per questo correre alla conclusione che ogni piacere sia in sé sacro. Ciò verrebbe contraddetto dall'esistenza di godimenti contro natura che si cercano tramite la guerra (*i.e.*, quelli senza limite di 5.1430-1435), che non è pia (5.381: *pio nequaquam concita bello*) e dipende dal principio di Marte. Semmai andrebbe detto che ogni piacere naturale è in sé sacro e che l'esperienza del sacro è in sé un piacere naturale. Ciò era stato già in parte notato da Epicuro nel frammento prima citato da Clay (fr. 469 Us.). Il filosofo greco rende grazie alla natura quasi come se fosse una dea benevola, perché ha reso i beni necessari (ossia i piaceri veri e naturali) facili da procacciarsi¹⁷⁸. Al pari di Venere, anche la Φύσις personificata dispensa un godimento sacro che induce a una sua sincera venerazione.

Ora, ogni vivente entra in contatto con la sacralità attraverso i mezzi che riceve dalla natura, come attesta ancora una volta in forma allegorica l'inno a Venere. Gli animali esperiscono la *dia voluptas* di 2.172 con il piacere fi-

¹⁷⁷ *Dia voluptas*, 2.172; *divina voluptas*, 3.28; *divino sensu*, 5.144.

¹⁷⁸ Vedi Saltzer 1964, p. 120, Perelli 1969, pp. 203-204, e Bignone 1973, vol. 2, p. 98. Con qualche cautela anche Diano 1974b, p. 245. Cfr. però pure Filodemo, *De mort.* IV col. 38.24-25, dove Filodemo sostiene che un essere umano può rendere grazie alle circostanze (το[ῖς] πράγμασιν εὐχα[ρ]ιστεῖ). L'espressione non ha alcun significato sacro o culturale.

sico, in particolare con il sesso (12-20)¹⁷⁹. Gli dèi hanno il *divinus sensus* che si conferisce loro in 5.144, trascorrendo nella *pax* dispensata dalla natura. Invece, gli umani entrano in contatto con il sacro soprattutto tramite la conoscenza della *rerum natura*, dalla quale si ricava il piacere intellettuale della *horror ac divina voluptas* (3.28-30), come è motivato dal fatto che Lucrezio chiede aiuto a Venere proprio a tale scopo (1.24-28)¹⁸⁰. Questa complessa espressione potrebbe indicare il superamento del θάμβος o timore reverenziale verso il divino¹⁸¹ che già Democrito pose come obiettivo di vita, chiamando ἄθαμβίη la condizione di benessere che ne risulta¹⁸², e corrispondere alla contemplazione piacevole degli dèi accompagnata da θαῦμα di cui parla Filodemo (*De dis* III, fr. 86a).

Non è forse dopo tutto un caso che, quando il poeta riconosce qualcosa di specificamente divino/santo/pio ai detti degli umani, lo fa sempre alludendo alle scoperte sul mondo che costoro raggiungono e sentenziano, a prescindere dal fatto che esse siano esatte o meno (1.736). Si veda a tal riguardo il nesso tra il divino petto di Empedocle e le sue luminose scoperte (*praeclara reperta*, 1.731-733), la *santa sententia* di Democrito sull'anima e sui moti del Sole¹⁸³, l'intelletto divino di Epicuro che trova l'arte del vivere e rivela a parole la natura degli dèi (3.9-24, 5.6-54, 6.7), nonché Lucrezio stesso, che considera i suoi versi che annunciano la futura dissoluzione e fondati sulla *ratio* più santi (*sanctius*) di quelli che canta la Pizia dal tripode (5.110-113), allo stesso titolo dei Presocratici (1.737-739), che sono stimati essere pensatori che anticiparono qualche dottrina vera di Epicuro (1.635-920)¹⁸⁴.

¹⁷⁹ Gigandet 1998, p. 66. La loro spinta al rapporto sessuale da Venere ricorre anche in 4.1197-1210, seppure con il dettaglio scabroso dei cani ad esso trascinati pur non desiderandolo (*discedere aventes*, v. 1209).

¹⁸⁰ Per un'interpretazione alternativa del richiamo a Venere, vedi Otto 1983, pp. 102-108.

¹⁸¹ Cfr. di nuovo il mito della *Magna Mater* (cfr. 3.609). *Horror* assume invece un significato "laico" in 2.411, 3.170, 6.1011.

¹⁸² Cfr. *infra* [cap. 5, § 1]. Per la relazione possibile con Democrito, cfr. Giancotti (1959, p. 21; 1975, p. 66; 1989, pp. 55-56), Perelli (1966-1967, p. 236; 1967-1968, pp. 160 e 190-191), Schrijvers 1970, pp. 65-76, Luzi 1974, pp. VI-IX, Duban 1982, p. 173, Boyancé 1985, p. 300, Gottschalk 1996, p. 235, e Gigandet 1998, pp. 187-189.

¹⁸³ Vedi 3.371, 5.622. Huby 1978, p. 84, pensa addirittura che Lucrezio intenda dire che Democrito in sé sia *sanctus*.

¹⁸⁴ Cfr. Craca 1989, pp. 32-33, e Cambiano 2008, pp. 412-413. Sulla operazione compiuta da Lucrezio nel catalogo dei Presocratici, cfr. Biscuso 2015, in particolare le pp. 161-164. Per la preminenza di Epicuro, cfr. poi Eckerman 2013, pp. 793-796.

L'allegoria dell'inno a Venere potrebbe perciò alludere al fatto che, per l'essere umano, ciò che vi è di più sacro e piacevole è ciò che si conosce con l'intelligenza. E poiché può conoscere la realtà nella sua interezza (vedi *ex omni parte* di 3.30), l'umanità può trarre da ogni cosa apprendimento e divino piacere. Lucrezio si trova così ad abbracciare quello che potremmo chiamare un pansichismo edonistico¹⁸⁵, ossia la disposizione a individuare in ogni porzione del tutto un'occasione per imparare e divinamente godere.

Ammesso che le cose stiano così, ci si trova di fronte a un elemento molto originale della poesia lucreziana, che forse sottolinea più della filosofia Epicuro l'importanza di conoscere la φύσις¹⁸⁶. Il filosofo aveva dopo tutto attribuito alla φυσιολογία un carattere utilitaristico, tanto da arrivare a dire che non vi sarebbe bisogno di tale scienza, se noi umani fossimo già immuni dai dolori, dalle paure e dall'assillo dei desideri (RS XI). In Lucrezio, invece, la conoscenza naturale sembra a volte caratterizzata come dotata di valore intrinseco¹⁸⁷, seppure sempre connessa alla cancellazione delle ansie. Tanto che i versi dell'*horror ac divina voluptas* di 3.28-30 paiono più dipendere dalla scoperta di tutte le cose (*omnia dispiciantur*) di 3.26-27, in quanto ad essa subito seguenti, che non dalla fuga dei terrori dell'animo espresso dal più distante v. 3.16.

La ragione storica di questo tratto distintivo di Lucrezio potrebbe dipendere da una consapevole ripresa della prospettiva scientifica del "santo" Democrito, che riteneva che la φύσις andasse studiata a prezzo persino del regno dei Persiani (68 B 118 DK) e poteva anche lui abbracciare una visione del cosmo in cui tutto è intelligibile, animato, divino¹⁸⁸. Pur non potendo competere con il genio di Epicuro, egli è per Lucrezio un'autorità di riferimento, accanto a Omero e al medesimo Epicuro (3.1036-1044). Democrito supera persino in prestigio Empedocle, altro individuo santo e divino¹⁸⁹. Da

¹⁸⁵ Senza che ciò comporti l'idea della presenza di una divinità immanente alla natura, verso cui invece il poeta si mostra critico (vedi qui Pizzani 1997, pp. 106-110 e 117-120).

¹⁸⁶ La cautela è d'obbligo, perché in fondo molti versi del poema sensibilizzano al bisogno di fuggire con la conoscenza della natura i turbamenti umani, in particolare quelli richiamati da Gigante 1998c, p. 73

¹⁸⁷ Come vogliono Morgante 1965, p. 20, Jones 1999, pp. 96-97, Gottschalk 1996, p. 235, con cui concordo. Salemme 1978, pp. 153-154, sostiene però che questo motivo può risalire all'Epicureismo originario, citando Metrodor., fr. 37.

¹⁸⁸ Vedi *supra* [cap. 1, § 3], le note al «pampsichismo scientifico» democriteo.

¹⁸⁹ Silvestre 1985, p. 185; Piazzini 2005, pp. 159-160; Biscuso 2015, pp. 186-188.

un lato, l'antico atomista non figura nel catalogo dei filosofi Presocratici che commisero degli errori nello studio dei principi delle cose (1.740-741), contrariamente a quanto accade in Diogene di Enoanda, che è criticato come gli altri (fr. 6-7, 9-10, 43, 54). Dall'altro, egli risulta essere un'importante fonte di alcuni passi del *De rerum natura*, più spesso implicita¹⁹⁰ che esplicita (cfr. qui 3.370-373 e in 5.614-628).

Empedocle è stato definito come un «centauro filosofico», poiché al tempo stesso mago e scienziato¹⁹¹. Nel caso di Lucrezio, si potrebbe trarre una conclusione simile e dire che in teologia egli fu una «chimera poetica». Il suo è, infatti, un corpo strano quanto quello che, per scherno, Aristone di Chio attribuì ad Arcesilao (*SVF* I 343-344), definendolo «Platone davanti, Pirrone di dietro, in mezzo Diodoro». Lucrezio fu Epicuro nella dottrina, Empedocle in poesia, Democrito nell'atteggiamento verso la totalità e la conoscenza. Con questa immagine, si spiega forse la personalità composita del poeta-filosofo latino, che nell'inno a Venere mischia insieme una suprema finzione estetica, una teoria di salda razionalità e la promessa delle massime gioie per l'intelletto.

§ 6. Il *quasi sanguis* degli dèi in Cicerone (*De nat. deor.* I 19.48)

La dottrina più enigmatica che riferisce Velleio nel libro I del *De natura deorum* è senz'altro quella che prevede che la divinità non abbia corpo e sangue in senso proprio, bensì un *quasi corpus* e un *quasi sanguis* (18.49). La sua difficoltà risiede soprattutto nel fatto che l'Epicureo non la chiarisce né l'approfondisce, ma si limita a richiamarla a conclusione del ragionamento immediatamente precedente (18.46-48), che sottolinea come il dio abbia la forma umana, per avvertire gli interlocutori a non sopravvalutare la somiglianza tra i due viventi. Il passaggio dall'argomento dell'antropomorfismo divino alla dottrina del *quasi corpus* / *quasi sanguis* avviene, non a caso, tramite l'avversativa *tamen*, che invita l'interlocutore a non pensare che la *species* della divinità sia un *corpus* che contiene del *sanguis*, al contrario della *species* umana, che invece è appunto un corpo in cui scorre sangue.

¹⁹⁰ Cfr. Luciani 2003a, pp. 91-97.

¹⁹¹ Cfr. Barnes 1986, pp. 495-501, per i riferimenti bibliografici e una critica dell'idea.

Nella replica a Velleio, lo scettico Cotta sottolinea l'incomprensibilità di una simile dottrina, ma indirettamente ci fa sapere a cosa dovesse servire. In 24.68, egli riporta che essa spiega perché dio sia beato e sfugga alla dissoluzione, pur essendo composto di atomi e vuoto. Più nello specifico, la dottrina priverebbe dio della densità (*concretionem*) che implica la suscettibilità alla distruzione (25.71), così come della natura solida e spessa (*concreti, solidi*), dotandolo in tal modo di una sostanza *pura, levis, perlucidus* (26.74-25.75). Le dichiarazioni di Cotta vanno ovviamente prese con molta cautela, visto che proprio quella fatta nel passo 25.75 ha il preciso intento di ridurre ad assurdo l'esposizione che Velleio offre della teologia di Epicuro (*Epicureo deo*) e di anticipare la tesi di Posidonio (46.123) che la divinità del filosofo non è un ente reale (*non res sed similitudines rerum esse*)¹⁹². Tuttavia, esse non debbono neppure essere rifiutate *a priori*. L'appello all'assenza della densità dalla natura divina per renderla beata e indissolubile è, del resto, un genuino argomento epicureo, che si legge in modo ben argomentato nel *PHerc.* 1055 attribuito a Demetrio Lacone, esaminata nel § 2 di questo capitolo (senza dimenticare, ad ogni modo, che la divinità di cui egli parla è dotata forse di una «densità mentale»). Si può dunque considerare attendibile l'idea che la dottrina generale del *quasi corpus* / del *quasi sanguis* risalga a Epicuro¹⁹³ e servisse già nel suo sistema teologico a rendere la struttura divina sottile, indistruttibile e provvista della più sicura beatitudine.

Un argomento che prova l'ipotesi sul *quasi corpus* è che l'espressione latina è una traduzione letterale del costrutto $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha \kappa\alpha\tau' \acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\iota\alpha\nu$, che Epicuro formulò nel trattato *Sulla santità*¹⁹⁴. Ciò induce a pensare che Cotta professa solo di facciata di ignorare che cosa Velleio intendesse dire con essa¹⁹⁵, perché lo scettico coglie perfettamente che il punto caro al filosofo è che il corpo divino ha solo una *similitudo* con quello umano, da intendersi sia nel senso che il primo «est conçu par ressemblance»¹⁹⁶ o in analogia col

¹⁹² Lo confermano Essler 2011c, pp. 128-129, Auvray-Assayas 1991, p. 60. A proposito di Posidonio, noto *en passant* che questo non fu il suo unico attacco all'Epicureismo. Si pensi solo alle critiche alla dottrina epicurea sulla grandezza del sole e alle concezioni di Zenone di Sidone sulla geometria (*supra*, [cap. 4, § 2]).

¹⁹³ L'ipotesi è rinvigorita da Hirzel 1964, vol. 1, p. 16, e Pigeaud 1994, pp. 137-146.

¹⁹⁴ Cfr. *supra* [cap. 2, § 2], e Kleve 1963a, p. 77.

¹⁹⁵ Schäublin 1990, pp. 97-98.

¹⁹⁶ Auvray-Assayas 1991, p. 60.

secondo, sia che esso non è del tutto identico al corpo umano. I due organismi non sarebbero qualificati come analoghi, se non avessero almeno un tratto distintivo. Ora, l'affermazione che il corpo divino è dissimile da quello umano può essere interpretata o nel senso che ha qualcosa di "più", o che possiede qualcosa in "meno". Ritengo più probabile la seconda alternativa, perché si è visto che la divinità di Epicuro è priva di emozioni, di motori dell'azione, dei moti che causano il piacere cinetico e via dicendo¹⁹⁷. Ricollegando il punto alla replica di Cotta, si può supporre che la principale differenza tra il *quasi corpus* e il corpo umano è il fatto che esso ha in "meno" la densità-solidità assoluta che rende dissolubili gli aggregati ordinari, ma tutt'al più una densità mentale.

È invece assai più difficile appurare che cosa significhi l'espressione *quasi sanguis*, sebbene si possa ammettere come non controverso il fatto che essa sia un'eco e una reinterpretazione delle parole di Omero, secondo cui gli dèi hanno un sangue solo somigliante a quello degli umani, chiamato ἰχώρ e non αἷμα¹⁹⁸. Sulla scia del costrutto σῶμα κατ' ἀναλογίαν, la risposta più intuitiva sarebbe quella di dire che Velleio la usi per indicare l'anima, o meglio per affermare che il dio ha una ψυχή κατ' ἀναλογίαν¹⁹⁹, molto più sottile di quella umana e non soggetta a dissoluzione.

L'identità anima-sangue è in effetti molto antica. Essa risale almeno fino a Ippone (cfr. Aristotele, *De anim.* I 405b3-5) e fu abbracciata da Empedocle (31 B 105 DK), Crizia (88 A 23 DK), alcuni medici cui allude Polibo, nel passo 6.9-11 del *De natura hominis*²⁰⁰. Possiamo tuttavia essere sicuri che l'identità non fu posta dagli Epicurei, seppure la testimonianza tarda del § 22.5 del libro I della *Refutatio omnium haeresium* dello pseudo-Ippolito (= 340 Us.) dica il contrario²⁰¹. Infatti, Lucrezio irride quanti abbracciano questa prospettiva (3.41-47), mentre Tertulliano distingue chiaramente la posizione di Epicuro, che vuole che la ψυχή sia composta d'atomi, dalla dottrina dell'anima-sangue appunto di Empedocle e Crizia²⁰². L'autore della *Refuta-*

¹⁹⁷ *Supra* [cap. 2, §§ 3 e 5].

¹⁹⁸ Cfr. 5.339-342 con Lemke 1963, p. 37, Zannini Quirini 1983 Vernant 2000, p. 11.

¹⁹⁹ *Contra* Mansfeld 1993, p. 209 n. 85.

²⁰⁰ A favore della paternità polibiana del trattato di questo medico, cfr. Vegetti 1965, pp. 407-412. Per una storia dell'emocentrismo antico, cfr. invece Manuli-Vegetti 2009.

²⁰¹ Per la dubbia affidabilità del testimone, cfr. Magris 2012, p. 85, n. 55, e Scalas 2015.

²⁰² *De anima* 5.1. La testimonianza non figura in Usener.

tio commette allora un palese sbaglio, in cui non possiamo a nostra volta cadere, grazie alla conoscenza di fonti più attendibili.

Questo rilievo deve forse indurre a escludere del tutto che, quando accenna al *quasi sanguis*, Cicerone non alluda a una *quasi anima*? Non necessariamente. Cicerone potrebbe aver letto nella fonte epicurea originaria un riferimento a una ψυχὴ κατ' ἀναλογίαν, ma poi avrebbe commesso lo stesso errore di identificazione dell'autore della *Refutatio*, perché convinto che anima e sangue fossero per gli Epicurei la medesima cosa.

Il suo fraintendimento potrebbe essere anzitutto derivato da un'errata deduzione, a partire dalla teoria cardiocentrica di Epicuro²⁰³. Nella col. 47.1-20 del *PHerc.* 1012, Demetrio Lacone attesta, infatti, che il filosofo andò contro l'encefalocentrismo, localizzando la razionalità nel torace (*i.e.* nelle regioni cardiache: Aristotele, *Hist. an.* I 496a14-17), avendo notato che molti segni indicano che lì si determinano le passioni. Uno di essi è forse riportato dal fr. 43.9-14 di Diogene di Enoanda, in cui si legge che i moti psichici di afflizione e paura emergono con le accelerazioni delle pulsazioni del cuore. Cicerone potrebbe aver incontrato la dottrina nel poema di Lucrezio, di cui fu estimatore o persino editore²⁰⁴ e che nel verso 3.116 accenna a un meccanismo analogo (cfr. *laetitia motus et curas cordis inanis*).

Sempre dal *De rerum natura*, potrebbe essere scaturito un secondo motivo di errore. Il poema non attesta solo che le particelle psichiche si trovano strettamente intrecciate ai nervi e alle vene²⁰⁵, o che il cuore è origine della volontà e quindi dei processi psichici più complessi. Riporta pure che il sangue è il primo aggregato fisico ad essere mobilitato, quando le particelle dell'anima cominciano a muoversi (cfr. *concutitur sanguis* nei vv. 241-251). Ora, non si può escludere che Cicerone avesse potuto identificare erroneamente anima e sangue formulando tale ragionamento. Se i costituenti sono sempre costituenti "di" qualcosa, e se il primo "qualcosa" a muoversi quando le particelle si muovono è il sangue, allora i costituenti dell'anima sono in realtà i costituenti del sangue. Dunque, l'anima è sangue.

²⁰³ Lo accenna anche Scalas 2015, p. 220.

²⁰⁴ *Ad Q. Fr.* II 10.3, Lentano 2015, pp. 25-28 e 71-73. La conoscenza del poema è poi provata da alcuni echi nell'opera di Cicerone (Rostagni 1961, pp. 385-390; Pucci 1966).

²⁰⁵ Cfr. 2.269-271 e vari versi del libro III (122, 216-217, 566-575, 691-692, 788-789). Per approfondire, cfr. Mazzacane 1991, pp. 568-579.

In ogni caso, quand'anche non fosse vero che Cicerone usi l'espressione *quasi sanguis* per designare la *quasi anima*, ritengo che sia comunque lecito supporre che Epicuro ed Epicurei credessero che la divinità ha una ψυχή solo simile a quella dell'essere umano. Ammesso ciò, occorre capire cosa le due specie di anima hanno in comune e in cosa invece differiscano. Per raggiungere questo fine, è indispensabile però vedere da vicino la psicologia descritta nel libro III del *De rerum natura* di Lucrezio.

È noto che il poema distingue, nella ψυχή, la parte razionale o *animus*, che si concentra nel petto, dalla parte irrazionale o *anima*, che invece è disseminata in tutto il corpo (136-146), nonché individua quattro costituenti fondamentali della struttura psichica (231-253): uno infuocato, uno aeriforme, uno ventoso e una *quarta natura* senza nome o ἀκατονόμαστον²⁰⁶, come riportano anche le testimonianze di Plutarco (*Adv. Col.* 1118c11-e9) e Aezio (IV 3.11)²⁰⁷. Benché il passo 63.1-8 dell'*Epistola a Erodoto* descriva in modo un «monismo psicologico», non bisogna pensare che Lucrezio riporti una dottrina psicologica che non risale a Epicuro²⁰⁸. Lo scolio al medesimo estratto della lettera (66.7-8) e Demetrio Lacone (*PHerc.* 1012, coll. 42, 46.1-10, 47.1-6, 46.1-10 Puglia) attribuiscono a Epicuro la divisione psichica in una parte irrazionale e una razionale, localizzando quest'ultima nel petto. Sembra così che ciò che si legge nel libro III del *De rerum natura* costituisca uno sviluppo della psicologia abbozzata nell'*Epistola a Erodoto*, in altre parole che il poema attinga a opere della maturità di Epicuro²⁰⁹.

Fatto presente ciò, bisogna tenere a mente altre due cose. La prima è che probabilmente la distinzione tra *animus* e *anima* è operativa²¹⁰, ovvero indichi due modi in cui l'ἀκατονόμαστον governa l'organismo. Esso del resto è detto essere l'anima di tutta l'anima (3.241-251) ed è perciò responsabile di ogni processo psichico, quindi sia delle attività mentali che hanno

²⁰⁶ Verde 2015c, p. 60. Sul perché l'elemento sia "senza nome", trovo convincenti le osservazioni di Annas 1994, p. 139.

²⁰⁷ I testi corrispondono ai frr. 314-315 Us.; vedi qui poi Podolak 2010b, pp. 33-34.

²⁰⁸ Pace Repici 2008, p. 405.

²⁰⁹ Forse opere non più conservate (o ancora da dissotterrare) dei papiri del *Sulla natura*. Per approfondire, cfr. Giussani 1945, pp. 183-187 e 208-217, Verde (2010b, p. 190; 2013d, pp. 115-120; 2015c), von Staden 2006, pp. 81-84, Konstan 2007b, pp. 24-34.

²¹⁰ Bailey 1928, pp. 392-393 e 583-584, Giussani 1945, pp. 190-193, 206-207, 217, Kerferd 1971, pp. 90-92, Diano 1974b, pp. 130 e 146-149, Annas 1994, p. 147, Verde 2015c, pp. 62-63. *Contra* Alfieri 1967, pp. 9-12.

luogo nel petto, sia della percezione. Assumo ciò perché credo che il passo 3.273-281 riferisca che la *nominis expers vis* si concentri nell'*animus* e domini l'organismo (*dominatur corpore toto*), diffondendosi in ogni sua parte.

Un secondo aspetto da notare è che l'*ἄκατονόμαστος* si avvale delle altre tre nature come “coadiutori” dei processi psichici. Esse non bastano a creare i moti sensiferi (*creare / sensiferos motus*: 3.237-240), ma come riportano ancora Aezio e Plutarco (fr. 314-315 Us.) determinano degli effetti concomitanti nel corpo. Il fuoco sarebbe responsabile del calore (θερμότης) che lo pervade, l'aria della quiete (ἡρεμία) e della morbidezza (μαλακότης) dei tessuti, il vento della tonicità (τόνος) dei muscoli e del movimento (κίνησις). Quest'ultimo non va identificato con il moto nello spazio, che trova la sua causa prima nella *voluntas*, ossia in un moto libero che scaturisce dalla natura senza nome (2.261-283²¹¹). Piuttosto, il vento va ritenuto responsabile di quei moti accidentali che nascono nella carne, quando è solleticata da fuori. Va poi ricordato che, in 3.295-299, Lucrezio riporta che le tre nature dotate di nome sono ciò che rendono proclive la *mens* di un vivente alle passioni²¹², quindi in un certo senso che esse facciano sopraggiungere alle operazioni compiute dalla *nominis expers vis* alcuni moti passionali, per esempio l'ira alla conoscenza di un oltraggio ricevuto, la paura alla vista di un predatore, la mansuetudine all'ascolto di una calunnia.

Si potrebbe dedurre che l'*ἄκατονόμαστος* è l'unico elemento indispensabile per il funzionamento dell'anima. L'attività mentale e la percezione non hanno virtualmente bisogno delle altre tre nature, se non per delucidare perché tra la percezione e il πάθος passi qualche attimo, o per motivare la presenza del senso di calore, di freschezza o di quiete che si prova con l'avvertimento di certi piaceri, come rispettivamente quelli del rapporto sessuale, della nuotata o del riposo. Tenendo questo in mente, si può tornare agli dèi e supporre come la loro anima si distingua da quella umana.

Al termine della sua esposizione sui rapporti tra le quattro nature, Lucrezio riporta tre versi significativi per l'indagine teologica. Dopo aver detto

²¹¹ La mia supposizione trova sostegno nel fatto che i versi riportano che i cavalli si muovono quando si è mossa *tutta* la materia atomica (*totum materiai*, v. 266; *materiem totius corporis*, v. 273; *copia materiai*, v. 281), compresa quella della quarta natura. Per un loro esame, cfr. Furley 1967, pp. 169-183, O'Keefe 2005, pp. 24-42, Mitsis 2014, pp. 221-227.

²¹² Cfr. Diano 1974b, p. 130, e Long-Sedley 1987, vol. 1, p. 71.

implicitamente che l'ira, la paura, la mansuetudine od ogni altra passione sono incurabili negli animali ed esplicitamente che l'essere umano conserva tracce di tali mali dell'esistenza (*mala*, 3.310), il poeta-filosofo scrive che delle costituzioni originarie rimangono *vestigia* «assai piccole, che la ragione non possa espellere da noi, / in modo che nulla sia di impedimento al vivere una vita degna degli dèi (*ut nihil inpediat dignam dis degere vitam*)»²¹³. La dichiarazione finale non fa solo riferimento, come ha rilevato Masi²¹⁴, all'idea di Epicuro che è possibile modificare gli aspetti caratteriali che provocano turbamento e impediscono al discepolo di diventare felice. Essa allude forse pure al fatto che gli dèi non hanno queste *vestigia* e di conseguenza dispongono di un'anima priva delle nature dotate di nome, da cui invece nemmeno gli individui saggi si possono liberare, non potendo né volendo sopprimere alcune delle passioni di cui parla il poeta, come ad esempio l'ira²¹⁵. L'anima di un dio sarà allora composta soltanto dalle particelle dell'elemento senza nome.

Alla luce di tali considerazioni, apparirà dunque che la *quasi anima* divina risulta analoga a quella umana perché è materialmente “meno” densa e dotata di un unico tipo di particelle. Volendo essere più precisi, si potrebbe aggiungere, sulla base dello scolio di *Ad Her.* 66.5-7, che essa consista unicamente in atomi lisci e rotondi²¹⁶, che sono diversi da quelli del fuoco perché più sottili²¹⁷ e potenzialmente identificabili con quelli della qualità senza nome, essendo composta *e parvis et levibus elementis* (Lucr. 3.241-244; cfr. poi la descrizione delle particelle dell'*animus* in 3.187 e 203-205).

L'ipotesi rimane speculativa, perché nessuno dei testi noti la conferma in modo diretto. Ma a suo ulteriore sostegno, si possono fornire due argomenti supplementari. Da un lato, si noti come una tesi del genere si legge già in parte nel *De philosophia* aristotelico, secondo le testimonianze del libro I delle *Tusculanae* di Cicerone (10.22 e 17.41 = fr. 994-995 Gigon). Esse ci mostrano come Aristotele avesse già pensato che gli dèi fossero fatti della

²¹³ Cfr. 3.319-322; trad. di Flores 2002-2009, vol. 1, p. 257.

²¹⁴ Masi 2006a, p. 33.

²¹⁵ Cfr. *infra* [cap. 5, § 7].

²¹⁶ Vedi ἐξ ἀτόμων αὐτὴν συγκεῖσθαι λειοτάτων καὶ στρογγυλωτάτων. Cfr. pure Filodemo, *De mort.* IV col. 8.13-16.

²¹⁷ Cfr. λεπτομερείᾳ in *Ad Her.* 63.5-8. Della stessa idea sono Kleve 1963a, p. 41, Lemke 1973, p. 41, e Isnardi Parente 1983, p. 36. Ma vedi pure le riserve di Bailey 1928, p. 454.

stessa stoffa di cui sono fatte le anime umane, cioè di una quinta natura priva di nome (*non nominata / vacans nomine*), sciolta dai legami con i quattro elementi, nonché costituita da principi più omogenei e più puri (*integriora ac puriora*)²¹⁸. Il parallelo va posto con cautela²¹⁹, poiché notevoli sono le differenze della concezione atomista rispetto a quella peripatetica. Si pensi ad esempio al fatto che la ψυχή umana risulta commista con altre tre particelle elementali o che l'elemento ἀκατονόμαστον non era usato per attribuire al dio l'onniscienza / il moto sempiterno, o ancora che quello che per Aristotele costituisce un quinto elemento risulta per Epicuro un quarto²²⁰. In ogni caso, le differenze potrebbero essere spiegate supponendo che la quinta natura fu riletta dal filosofo attraverso una mediazione di Stratone di Lampaco. Questi si era distaccato dal caposcuola tornando ad una concezione elementaristica²²¹ di un'anima diffusa dentro l'organismo e poteva quindi costituire un alleato di Epicuro. Ad ulteriore conferma, si può aggiungere che un'identificazione tra anima e quinta natura sarà compiuta da Critolao (fr. 10, 16-18 Wehrli), attraverso un'intermediazione stoica²²².

Dall'altro lato, è poi possibile costruire un secondo argomento, supponendo che l'evocativo e raro vocabolo greco ὀλόψυχον che ricorre nel libro III del *De dis* di Filodemo (fr. 19.2) sia un epiteto da attribuire alla sostanza divina²²³. Ignoriamo il contesto in cui il frammento figurava e, dunque, il suo reale significato. Ma il termine ὀλόψυχον ha ricevuto un'interpretazione solida da Kleve e Lemke²²⁴. L'uno suppone che esso significhi "anima tutta omogenea" e, quindi, indichi che la divinità è «aus derselben Art von Atomen zusammengesetzt»²²⁵. L'altro lo intende nell'accezione di "anima inte-

²¹⁸ Giussani 1945, p. 187; Berti 1997, pp. 319-326. È dubbio se il quinto elemento coincida con l'etere, cioè l'elemento situato presso la luna (come forse attestano *De gen. an.* III 761b15-22 e *Meteor.* I 339b23-30, così come Aezio I 7.32), oppure no, che è il parere di Mariotti 1940, pp. 181-188, Natali 1974, p. 141, Gottschalk 1980, p. 107, e Botter (2005a, p. 251; 2011, p. 192). Per ulteriore documentazione, cfr. Gioè 2002, pp. 366-372.

²¹⁹ Verde 2013d, p. 120.

²²⁰ Cfr. il passo *De nat. deor.* I 13.33 di Cicerone con Movia 1968, p. 170, Effe 1970, pp. 153-161, Festugière 1990, pp. 252-255, Botter 2005b. Per altre differenze, cfr. Bailey 1986, vol. 2, p. 1027.

²²¹ Keyser 2011, p. 308.

²²² Cfr. Movia 1968, pp. 173 e 180-181. Su Critolao, vedi Hahm 2007, pp. 84-87.

²²³ Così Diels 1970, vol. 2, pp. 62-63.

²²⁴ Più nebulosa quella di Amerio 1953, pp. 76-77, che non prendo in considerazione.

²²⁵ Cfr. Kleve 1963a, p. 41.

grale”, ovvero pare immaginare la divinità come una grande anima, dove ciò che per gli umani sarebbe il corpo è una pellicola psichica esteriore²²⁶. Ritengo che la lettura di Kleve sia più sensata, perché Epicuro non concepisce un’anima separata dal corpo, il quale trae peraltro vita e sensazione per συμπάθεια (64.1-10)²²⁷. Ciò significa che, se è plausibile credere che l’anima divina sia fatta solo delle particelle della natura senza nome, non per questo si deve ritenere che lo sia anche la sostanza di dio nel suo complesso²²⁸, poiché essa deve avere una quantità di atomi che compongano un corpo al cui interno va posto ἄκατονόμαστον²²⁹. Sicché, risulta più plausibile ammettere che la divinità sia ὀλόψυχον nel senso di essere dotata di una “anima tutta omogenea”, che non si divide in quattro qualità o “parti” come nell’essere umano. Tale prospettiva è in armonia con il linguaggio di Epicuro, che con τὸ ὅλον esprime il tutto privo di parti (cfr. e.g. *RS IX*) e con τὸ πᾶν designa il tutto che ne è provvisto (*Ad Her.* 39.7-9, *Ad Pyth.* 86.4).

L’ipotesi che l’anima del dio sia costituita unicamente dalla natura senza nome permette, in ogni caso, di decifrare meglio la testimonianza che la sua sostanza sia eterea, leggera e trasparente (come si è visto nella replica di Cotta in *De nat. deor.* I 27.75, ma come afferma anche Cicerone *De div.* II 17.40). Se è vero che la ψυχή divina manca delle tre qualità dotate di nome, allora si può dedurre che la *quasi anima* ha in “meno” la capacità di diffondere nel corpo la temperatura, la morbidezza, il vigore che producono la carne, che a sua volta rende l’aggregato denso, visibile e mortale²³⁰. Ciò significa, dal punto di vista ontologico, che la sostanza divina risulta appunto *pura, levis, perlucidas*²³¹, visto che i caratteri contrari a questi richiedono forse il calore, la tonicità e la consistenza soffice dei tessuti carnali.

In conclusione, la dottrina del *quasi corpus* e del *quasi sanguis* pare risalire – almeno per quel che riguarda il primo costrutto – a Epicuro. Essa servirebbe a esprimere, in forma tecnica, che la sostanza di dio è sottile e più

²²⁶ Lemke 1973, p. 41.

²²⁷ Vedi Lembo 1981-1982, p. 58, Repici 2008, pp. 383-384, e Verde 2015c, pp. 51-54.

²²⁸ Come vogliono Amerio 1953, p. 124, e Kleve 2003, p. 252.

²²⁹ Vedi le giuste osservazioni di Essler 2011c, pp. 354-356 con la n. 5.

²³⁰ Sulla relazione tra i tre elementi e la σάρξ, cfr. ancora Plutarco (*Adv. Col.* 1118d9 = fr. 314 Us.), che afferma che gli Epicurei trattano del potere che l’anima ha sulla carne (τῶν περὶ σάρκα τῆς ψυχῆς δυνάμεων).

²³¹ Masson 1902, p. 279. Diversa la lettura di Moreau 1968, pp. 289-290.

semplice di quella umana, pur rimanendo simile quanto al possesso della forma e all'esercizio della sensazioni, nonché a conferire al dio un corpo privo di carne che lo rende indistruttibile e beato.

§ 7. La *quasi-χάρις* e le *quasi-ἀρεταί* pratiche degli dèi di Filodemo

È altamente probabile che il *De dis* di Filodemo non fosse un'opera accessibile per un grande pubblico. Il richiamo a molte *auctoritates* nel testo²³² e di argomenti tecnici assai compressi sul piano formale farebbe pensare, anzi, che esso sia un trattato che intende rivolgersi a un uditorio già padrone della teologia e che grosso modo ha consuetudine con gli scritti teologici dei suoi predecessori²³³. Peraltro, il *De dis* non costituisce forse un'opera originale, visto che questa come moltissime altre di Filodemo potrebbe fare da portavoce delle idee di Zenone di Sidone²³⁴. È del resto attestato nei papiri filodemei un continuo richiamo al suo maestro (cfr. almeno *PHerc.* 1005/862, coll. 12.1-17 e 13.9-14.11), mentre i *PHerc.* 1003, 1389 e 1471 segnalano nel titolo che i loro contenuti sono tratti ἐκ τῶν Ζήνωνος σχολῶν²³⁵.

Sempre da Zenone di Sidone potrebbero dipendere, dunque, anche le riflessioni sulle virtù pratiche degli dèi, che secondo Arrighetti sarebbero svolte nei frammenti 74-82 del libro III, da lui riediti nel 1955²³⁶. Un interesse del maestro di Filodemo verso le ἀρεταί è documentato, infatti, dallo studio del trattato *Sulle virtù* di Epicuro, che dappprincipio considerò spurio²³⁷. In ogni caso, le riflessioni condotte in questi frammenti sembrano molto originali e andrebbero meritatamente approfondite.

Il nucleo di quanto Filodemo riferisce sulle virtù risale a Epicuro. Infatti, le idee che esse siano connesse al raggiungimento del piacere (fr. 77, 79) e siano “modi” della saggezza (fr. 74, ll. 3-5) hanno la loro origine da *Ad Men.* 132.7-12, che decreta sia l'inseparabilità di ἀρετή e ἡδονή, sia la di-

²³² Come Epicuro (*supra* [cap. 2, § 2]), Metrodoro (*supra* [cap. 3, § 1]), Ermarco (*supra* [cap. 3, § 5]), Apollodoro (*supra* [cap. 3, § 7]), Zenone di Sidone (*supra* [cap. 4, § 1]).

²³³ Dorandi 2007, p. 90, mostra però che ciò vale in generale per ogni opera di Filodemo.

²³⁴ Schmid 1984, p. 119, Dorandi 1997, p. 47, Jones 1999, p. 90, Verde 2013d, p. 218. Qualche riserva in Erler 1993, p. 292.

²³⁵ Cfr. del Mastro (2014a, pp. 90-102; 2014b, p. 34-35, 179-181, 257-259, 315-318). Cfr. pure παρὰ Ζήνωνι δόξας in Filodemo, *De poem.* V, col. 29.19-23.

²³⁶ Arrighetti 1955a, p. 322.

²³⁷ Vedi il fr. 25 (*PHerc.* 1055, col. 11.1-19) con del Mastro 2014a, pp. 100-101.

scendenza di ogni virtù dalla φρόνησις²³⁸. I dettagli del discorso non possono invece risalire a Epicuro, perché le ἀρεταί sono descritte avvalendosi del linguaggio crisippeo o post-crisippeo²³⁹, che quegli non poteva conoscere per mere ragioni cronologiche. Inoltre, il discorso affronta pure il problema se è corretto chiamare “virtù” anche il retto comportamento nei simposi e nei rapporti erotici (fr. 75), che come vedremo meglio più avanti si pone di nuovo solo per chi conosce la morale di Crisippo e di Diogene di Babilonia.

Ma l’universo concettuale di Filodemo non è solo diverso da quello di Epicuro, ma pare porsi in sua parziale contro-tendenza. È indicativo il fr. 79, che attribuisce la χάρις agli dèi (l. 5) ed entra in contrasto con la *RS I* (οὔτε χάρισι συνέχεται). Non si può cercare di risolvere la discrasia dicendo che il termine non ha nei due testi il medesimo significato, perché Filodemo parla della gioia che la divinità prova nel sapere di godere in eterno del bene (ll. 6-8), mentre Epicuro allude alla passione che indurrebbe a provare gratitudine verso i doni degli umani e a beneficiarli per contraccambio. A parte il fatto che la χάρις intesa come πάθος che induce a fare-accogliere un dono e la χάρις intesa come affezione piacevole sono intrecciate, perché un atto benefico procura χαρά e la χαρά si esperisce soprattutto ricordando un atto benefico²⁴⁰, bisogna notare che Filodemo ribadisce il concetto nel fr. 85, dicendo che noi poniamo che gli dèi si scambiano favori l’un l’altro (χαρίζεσθαι ἀλλήλοις τοὺς θεούς, ll. 2-3). Neppure in tal caso si può sfuggire al contrasto traducendo l’espressione con un «provano affetto reciproco», perché il testo seguente (ll. 3-5) riporta l’avvertimento a non sostenere che essi distribuiscono alcune proprie cose (μετάδοσιν τινῶν οικείων ποιουμένους) a esseri che mancano di qualcosa. Ora, il verbo μεταδίδωμι ricorre nel *GV 44* di Epicuro per indicare l’atto del saggio autosufficiente di beneficiare qualcuno, essendo contrapposto al ricevere (μεταλαμβάνειν)²⁴¹.

²³⁸ Vedi Tsouna 2007, p. 25, Armstrong 2011, pp. 124-125, Heßler 2014, pp. 280-293, Mitsis 2014, pp. 115-122, Warren 2014, pp. 216-228. La concezione è, nella sua origine, socratica (cfr. Gobry 1976, p. 81, Mitsis 2014, pp. 48, 116-120, 167). Per altra bibliografia sulle virtù, cfr. *supra* [cap. 2, § 4].

²³⁹ Arrighetti 1955a, p. 324.

²⁴⁰ Credo di averlo mostrato *supra*, [cap. 2, § 3.4]. Si veda pure Tsouna 2007, p. 119.

²⁴¹ Cfr. pure *De elect.* coll. 17-18 con Indelli-Tsouna 1995, pp. 198-199. Questi testi smentiscono la testimonianza malevola di Lattanzio (553 e 581 Us. = *Divin. Instit.* III 17.3 e 17.39), che afferma che il sapiente non elargisce niente a nessuno.

Dal che segue che il punto che sta a cuore a Filodemo nel fr. 85 è dire che gli dèi si scambiano doni e dissuadere dal pensare che lo facciano perché hanno bisogno di qualcosa, così da concludere che il dio che dona è superiore al dio beneficiato.

L'interpretazione è confermata dalla chiusa del frammento (ll. 5-7), che riporta che le divinità puntano con il comportamento a ottenere in piena autosufficienza²⁴² il massimo godimento, quindi facciano doni per il puro gusto di trarre piacere dall'atto evergetico. Potremmo paragonare tale attività allo scambio dei regali che noi umani compiamo durante le feste, che non mira a ottenere nulla di utile dall'amico, dal *partner* o dal familiare, bensì a trascorrere del tempo piacevole con loro²⁴³. Se le cose stanno così, allora il fr. 79 Arr². – che sembra essere il perfetto speculare del fr. 85 del *De dis* – non fa che completare il concetto dicendo che gli dèi provano gioia nel ricordare i benefici, senza però compiere un atto di ἐπιβολὴ τῆς διανοίας²⁴⁴, tratto caratteristico di una delle loro virtù, che identificherò più avanti.

Il contrasto tra Epicuro e Filodemo non deve però essere frainteso, affermando che il discepolo abbia compiuto il parricidio del maestro che denuncia con forza nel libro I della sua *Retorica* (col. 7.18-29). Se le considerazioni svolte nell'introduzione al terzo capitolo sono corrette, è possibile semplicemente supporre che il discepolo segua l'invito a opinare qualcosa che non è in contrasto con la beatitudine e l'indissolubilità del dio, che non deve di necessità coincidere con le idee formulate dal maestro. Questi forse negava del tutto la χάρις agli dèi in virtù di un ragionamento²⁴⁵, ma un ragionamento altrettanto valido potrebbe attribuire loro una χάρις simile a quella umana, dopo averla depurata da tutte le componenti dannose. Non è un caso che Filodemo neghi altrove (*scil.*, in *De piet.* col. 40.1144-1155) alla divinità esplicitamente solo l'ira e la gratitudine frutto di debolezza (χωρὶς ὀργῆ[ς καὶ] χάριτος ἀσθενούσης).

²⁴² Cfr. l'ancora ben leggibile ἀτάρχως. Non è un caso notare anche qui un parallelo con il GV 44, che riporta come il saggio benefichi in virtù della sua ἀτάρκεια.

²⁴³ Amerio 1953, p. 75, Armstrong 2011, p. 127, Essler 2013, p. 99, Mitsis 2014, p. 166.

²⁴⁴ Secondo la ricostruzione di Arrighetti, l'espressione si leggerebbe nelle ll. 1-2. Ne è scettico Grilli 1957a, p. 31. Sul legame tra ricordo del beneficio passato e l'ἐπιβολὴ τῆς διανοίας, cfr. *supra* [cap. 2, § 4], e Arrighetti 1955a, pp. 338-339.

²⁴⁵ *Supra* [cap. 2, § 4].

La tesi in questione può essere riformulata riprendendo il linguaggio che adotta Velleio (Cicerone, *De nat. deor.* I 19.48). Gli dèi non hanno χάρις, bensì una *quasi χάρις* o una χάρις κατ' ἀναλογίαν, che è espressione di forza ed è simile a quella umana, seppure abbia in “meno” il bisogno di compensare con i doni ad alcune manchevolezze. E credo che tale linguaggio possa essere applicato a proposito delle virtù divine descritte nei fr. 74-82. Gli dèi non hanno *virtus*, ma una *quasi virtus* o un'ἀρετὴ κατ' ἀναλογίαν, avendo in “meno” la componente dello sforzo e la nozione di qualcosa di dannoso, che invece sono incluse nelle virtù umane. Cercherò di difendere la proposta nel seguito del paragrafo.

L'analisi deve cominciare risolvendo un problema preliminare: perché Filodemo si preoccupa così tanto di attribuire delle ἀρεταί agli dèi? La risposta è fornita dal fr. 74. Filodemo comincia col rilevare che vi è chi non esita a privare gli dèi delle ἀρεταί come il coraggio e la saggezza, notando che essi non affrontano situazioni terribili²⁴⁶, né sostengono una lotta (μὴ μαχονομ[ένω]ν) presumibilmente verso cose che possono causare loro danno. L'Epicureo allude forse soprattutto a Carneade, che trasse delle conclusioni simili durante la sua dimostrazione della non-esistenza del dio di Crisippo, attraverso i ragionamenti che sono parafrasati da Sesto Empirico (*M IX 152-177*)²⁴⁷. Lo scettico argomenta che, se la divinità crisippea che possiede tutte le virtù esiste, essa deve gestire qualcosa che le è fastidioso, dunque essere corruttibile, perché il fastidio rende soggetti a corruzione (lo stesso punto nei §§ 139-141 e in Cicerone, *De nat. deor.* III 13.32-14.36). Infatti, la continenza e la perseveranza consistono nella capacità di sopportare ciò che si ritiene difficilmente sopportabile, il coraggio nella capacità di superare ciò che è temibile, la magnanimità nella scienza che pone al di sopra degli accidenti, la prudenza nella capacità di gestire i beni, i mali e gli indifferenti. Tutte le definizioni delle singole virtù implicano che in dio vi sia una lotta contro desideri, paure, dolori, accidenti, mali e indifferenti, che possono danneggiarlo o renderlo peggiore, quindi corromperlo, perché in

²⁴⁶ Il testo ricostruito da Arrighetti riporta δεῖν' ἄν. Grilli 1957a, p. 26, difende invece il δειλίαν di Diels.

²⁴⁷ Si tratta del fr. 93 Wiśniewski. Per una ricognizione del suo contenuto, cfr. Wiśniewski 1970, pp. 105-107, Long 2006 pp. 116-122, Meijer 2007, pp. 149-206, Warren 2011, pp. 43-45 e 60-64, Annas 2011, p. 84.

sua assenza l'ἀρετή non avrebbe modo di esercitarsi, come gli stessi Stoici ammettono (*SVF* II 1169). Sicché, risulta inevitabile ammettere che ogni affermazione che attribuisce una virtù attiva al dio è della forma «se un dio virtuoso esiste, esso è corruttibile». Ma poiché il conseguente è assurdo, ne discende la falsità dell'antecedente, dunque che un dio virtuoso non esiste.

L'aspetto interessante da rilevare è, in ogni caso, l'argomento ulteriore dei §§ 174-175. Carneade sostiene qui che, se si porta alle estreme conseguenze il ragionamento che nega al dio il possesso della saggezza, compiuto nei §§ 162-170, si arriva a negare anche il possesso di tutte le altre virtù, in quanto queste discendono da quella. E fa l'esempio della temperanza, che non può più essere conferita a dio in quanto abito che nelle scelte e nelle fughe segue le leggi della saggezza, se la saggezza è stata dimostrata come non inerente alla natura divina. A meno allora di non ammettere che la divinità è viziosa, che è un'ipotesi che ci porta di nuovo a sancire la sua corruttibilità (§§ 172-173, 176), la negazione della φρόνησις e delle altre ἀρεταί porta di necessità a concludere che essa è inesistente (§ 177; cfr. qui anche Cicerone, *De nat. deor.* III 15.38-39). Infatti, un dio non virtuoso è irreali (ἀνύπαρκτος, §§ 172 e 175). Ora, questo argomento sembra essere rivolto anche contro un'idea di divinità che non lotta contro nulla di fastidioso, ovvero proprio quella che riferisce Filodemo nel fr. 74, che viene confutata mostrando che un vivente del genere non esiste perché non ha ἀρετή, appunto perché un'ἀρετή ha sempre a che fare con ciò che è molesto. La conferma è data dalle ll. 1-4 del § 175, in cui Sesto scrive che, in assenza di alcune tendenze nel dio, è assurdo ritenere la divinità temperante.

Come si è detto, il bersaglio principale di Carneade è Crisippo, e la riprova di ciò risiede nel fatto che tutte le definizioni di virtù che vengono delineate nelle sue argomentazioni appartengono a questo filosofo (*SVF* II 262). Anche l'idea che dalla prudenza discendono tutte le altre virtù è crisippea. Crisippo affermava, infatti, che le virtù specifiche (ειδικαὶ ἀρεταί) derivano da una virtù generale (γενικὴ ἀρετή), che alcune fonti ci dicono essere la φρόνησις (*SVF* II 130; III 199 e 259)²⁴⁸. Un'affermazione del genere poteva essere rivolta con qualche adattamento anche contro gli Epicurei²⁴⁹. Carneade avrebbe avuto buon gioco a dire che una divinità che non ha bisogno di

²⁴⁸ Per la distinzione, cfr. Arrighetti 1955a, pp. 353-355..

²⁴⁹ Più in generale, contro qualsiasi discorso sulla divinità: cfr. infatti Long 2006, p. 117.

lottare non ha saggezza, quindi nemmeno tutte le altre ἀρεταί e, conseguentemente, l'esistenza²⁵⁰. Non è improbabile supporre che, se Filodemo allude a questo ragionamento nel suo *De dis*, allora esso fu davvero rivolto contro gli Epicurei dallo scettico, anche perché sappiamo che Cicerone sostenne qualcosa di simile contro il dio inattivo di Epicuro in *De nat. deor.* I 40.110: se la virtù è *actuosa* e il dio *nihil agens*, allora dio non ha virtù e non è beato, il che per un Epicureo è come ammettere che non esiste.

Fatte queste premesse, si può presumere che l'obiettivo del discorso di Filodemo sulle virtù degli dèi consista nel rispondere o nel prevenire queste critiche scettiche. Allo scopo, egli riprenderebbe in parte il linguaggio e la morale degli Stoici²⁵¹ per dimostrare che dio esercita comunque una forma di virtù. Una ripresa di concetti stoici pare riscontrabile in apertura del fr. 74 (ll. 2-4). Se si accetta con Arrighetti che il soggetto perduto della frase sia la φρόνησις, Filodemo si approprierebbe dell'idea stoica che le virtù particolari non sono che molteplici denominazioni (πλείονο[ς] πρ(οσ)ηγορ[ίας]) della saggezza, che assume un nome diverso a seconda delle situazioni che si trova a gestire. L'idea non risale a Crisippo²⁵², anche se alcune fonti antiche la attribuiscono tranquillamente a lui (*SVF* III 301).

Nel fr. 75, Filodemo scrive che queste cose (ταῦτα), cioè presumibilmente le riprese stoiche, non vanno intese come un ritorno agli Stoici ([πρ(ὸς) Στ]ωικοὺς ἐπανακτικ[ό]ν) come pare avessero fatto Antifane e seguaci²⁵³. Forse egli vuole lanciare al discepolo di non pensare di essere passato allo Stoicismo, solo perché usa concetti di questa scuola contro gli Scettici. La proposta è compatibile con il fatto che, nel gruppo dei frammenti, Filodemo ne approfitta per criticare alcune tesi stoiche da lui ritenute inaccettabili²⁵⁴.

Detto questo, si può presumere che il punto più urgente era quello di difendere anzitutto la presenza della φρόνησις nella divinità, che nel *De signis* è ritenuta essere una proprietà necessaria per concepire dio nel pensiero (col.

²⁵⁰ Così in parte Schmid 1962, p. 737, e 1984, p. 88.

²⁵¹ Pensa questo anche Arrighetti 1955a, p. 329. Tsouna 2007, p. 51, rileva delle influenze stoiche anche nella filosofia morale di Filodemo.

²⁵² Giacché criticava Aristone e i Megarici che la sostengono: Ioppolo 1980, pp. 223-224.

²⁵³ Ma su cui vedi *supra* [cap. 3, § 8].

²⁵⁴ La polemica epicurea verso gli Stoici è approfondita da Kechagia 2010, limitatamente ai primi discepoli di Epicuro. Anche Diogene di Enoanda attacca le virtù stoiche (fr. 33, NF 128 + fr. 34).

22.24-25). Se infatti non si dimostra che essa inerisce alla natura divina, non si potrà nemmeno attribuirle l'esistenza e le virtù particolari, appunto perché sia Stoici che Epicurei sono d'accordo sul fatto che queste discendono dalla saggezza. Una spia che il ragionamento filodemeo avesse a cuore tale punto potrebbe provenire dalle ll. 1-2 del fr. 82, che alludono a qualcosa che è δύσκολον per la sensazione. Mantenendo la debita cautela, si può presumere che il termine indichi il dolore che prenderebbe un dio che non agisse secondo saggezza e virtù, rendendolo infelice. Il nesso tra sensazione, infelicità e ciò che è δύσκολον ritorna, del resto, nel fr. 23 del libro III del *De dis*. Gli sforzi maggiori di Filodemo sarebbero stati allora rivolti alla demolizione dell'assunto di Carneade che la virtù implica una lotta verso qualcosa di fastidioso, quindi al rifiuto che l'antecedente «se un dio virtuoso esiste» porti di necessità al conseguente «allora è corruttibile», visto che l'ἀρετή è colma di piacere e tiene lontana la divinità da corruzione.

Non sappiamo se e come l'Epicureo procedesse nella sua confutazione, ma una buona ipotesi può essere costruita a partire dal fr. 80, che sancisce che la divinità non può in alcun modo mutare e spiega anche il motivo principale, traendolo dall'osservazione degli umani. Filodemo rileva che tra i mortali il bene non è sicuro e non permane a lungo, perché essi non hanno le forze (δυνά[μεις]) sufficienti per procacciarsi un ἀγαθόν che si mantiene nel tempo. La debolezza li rende suscettibili a mutamenti e morte. Il frammento a questo punto si interrompe, ma mi pare agevole dire che Filodemo avrebbe rilevato, in analogia con questa evidenza empirica, che il dio deve avere le forze per riuscire a procacciarsi i beni descritti e sfuggire a ogni forma di corruzione. Ne è prova il libro I del *De dis* (col. 2.7-18). Filodemo avvertirebbe che occorre sempre partire dagli umani per inferire che il dio non soffre fatiche, i mali relativi alla morte, o le cose che fanno soffrire, avendo così a disposizione ogni bene. Ora, vi è ragione di credere che le δυνάμεις cui allude il frammento siano espressione della saggezza del dio, che allora si manterrebbe in eterno nei beni e immune da dissoluzione per una forma di virtù che gli umani hanno in difetto. Il prezioso fr. 32a del libro III del *De dis* riporta, infatti, che dio ha una costituzione (κατασκευή) che ha la forza (ἰσχύει) di guardarsi da tutto ciò che le è estraneo e di procurarsi ciò che produce immortalità, tramite il ragionamento e la cautela verso l'ambiente

(μετὰ τοῦ λογισμοῦ καὶ τῆς τῶν περιεχόντων εὐλαβείας)²⁵⁵. Entrambe le capacità discendono dalla saggezza. L'una coincide con il calcolo di *Ad Men.* 132.3-7 di cui la φρόνησις è appunto ἀρχή, l'altra è una ripresa del concetto stoico di εὐλαβεία, che designa il rifiuto ragionevole di qualcosa, compiuto solo dal saggio (*SVF* III 175, 275, 431, 439). E il fatto che le due capacità derivino dalla «costituzione» del dio potrebbe servire a dire che l'uso di tale forza non implica sforzo, né l'esperienza di ciò che è penoso.

Potremmo paragonare tale propensione al comportamento istintivo di alcuni animali. Come il ragno non si sforza di tessere la tela, che è il suo modo per stare bene, né un gatto evita una pozza d'acqua perché ha coscienza dei disagi in cui potrebbe incorrere, bensì le sta lontano per repulsione naturale, così il dio non fatica a compiere le azioni che lo portano all'ἀγαθόν e a tenersi prudentemente distante dai pericoli dell'ambiente circostante perché sa che sono dannosi, ma lo fa in maniera spontanea. L'attività saggia che lo rende immortale deriva direttamente dalla sua natura – una tesi, questa, che in parte si ritrova anche nel *De fato* di Alessandro di Afrodisia (197.26-30, 204.12-17), che afferma che negli dèi l'essere saggi e virtuosi è presente per natura (ἐκ φύσις / ἐν τῇ φύσει), senza comportare sforzi (χωρὶς καμάτων). La critica di Carneade è in tal modo confutata.

Va però di nuovo detto che alla saggezza così descritta andrebbe posto piuttosto il nome di “quasi saggezza” o φρόνησις κατ' ἀναλογίαν. Rispetto alla φρόνησις umana, essa ha in “meno” la componente dello sforzo, la coscienza degli effetti disastrosi in cui il suo mancato esercizio potrebbe far cadere e il fatto di essere acquisita nel tempo. Dopo tutto, se la costituzione degli dèi è ingenerata-eterna e se da tale κατασκευή deriva la saggezza, ne segue per inclusione che la loro saggezza è ingenerata-eterna. Quest'ultimo punto è confermato dal fr. 82, in cui Filodemo dichiara che dalla sua indagine «si vede anche la costituzione eterna delle singole virtù nel dio»²⁵⁶. Ciò implica pure che gli dèi non apprendono ad agire secondo saggezza e le altre

²⁵⁵ Suppone un legame tra la saggezza e questo frammento anche Kleve 2003, pp. 250-251. Grilli 1957a, p. 38, suppone invece una più generica identità tra le δυνάμεις divine e le virtù. Altri testi che descrivono un'attività che conserva gli dèi immortali sono citati da Merlan 1933, pp. 211-213, e Arrighetti 1955a, pp. 343-344, su cui vedi *infra* [Appendice I].

²⁵⁶ Vedi le ll. 3-5: βλέπεται καὶ τῶν ε[ι]δικωτάτων ἀρετῶν ἢ περὶ τὸν θεὸν ἐ[ξ] ἀ[ε]ιδίου σύστασις. Per la loro interpretazione, cfr. Arrighetti 1955a, p. 353.

virtù, perché si comportano così da sempre, né possono assumere una diversa condotta a seguito di qualche evento.

Ammesso che la saggezza venne difesa così, è possibile aggiungere che il passo ulteriore di Filodemo sarebbe stato quello di mostrare che, insieme alla virtù generale, anche le ἀρεταί specifiche risiedono nella natura di dio e non comportano tensioni. Sempre il fr. 82 riporta che l'Epicureo si era fermato ad esaminarle, poiché i suoi avversari avevano sostenuto che la divinità non possiede neppure queste (ll. 6-7). Peraltro, tenendo a mente che la critica di Carneade partiva dalla negazione della φρόνησις per trarre la conseguenza che il dio non ha neppure le virtù che ne discendono, non si può escludere che Filodemo seguisse un percorso identico, ossia che partisse dal riconoscimento che, se agisce saggiamente, la divinità deve pure comportarsi temperatamente e via dicendo. Lo stesso ordine del ragionamento si rinviene nel discorso di Torquato nel libro I del *De finibus* di Cicerone, che dopo la *sapientia* (13.42-14.46) prosegue con l'esposizione della temperanza (14.47-48), del coraggio (15.49), della giustizia (16.50-53)²⁵⁷. Forse non sarà allora peregrino proseguire con l'analisi della concezione di Filodemo sulla σωφροσύνη degli dèi e farle seguire uno studio dell'ἀνδρεία. Mi pare che la prima sia descritta nei fr. 77-78, che trattano dell'atteggiamento degli dèi verso i piaceri del cibo e del sesso, ovvero dei godimenti tradizionalmente associati alla temperanza (e.g. in Aristotele, *Eth. Nic.* III 10-11).

Il frammento 77 riporta che gli dèi assumono un "quasi cibo", o un vitto «che si può chiamare, approssimativamente, nutrimento» (ll. 2-3)²⁵⁸, secondo opportunità (τὸν κ(α)ρόν). Filodemo non ha interesse a specificare di quale alimento si tratti²⁵⁹. Il suo intento consiste solo nel mostrare che il cibo divino consumato con temperanza non provoca il minimo disagio, ma procura solo un piacere che non supera mai la soglia in cui può trasformarsi in dolore (sul concetto, cfr. *RS* III e XVIII), forse contrariamente a quello umano che, anche se assunto con moderazione, può provocare qualche fastidio (indigestione, flatulenza, ecc.).

²⁵⁷ Anche se tale resoconto presenta degli elementi non-epicurei, dovuti a una voluta distorsione di Cicerone, esso è nelle linee generali affidabile (cfr. Mitsis 2014, pp. 18-19 e 113-114, e Warren 2014, pp. 234-235). Comunque, esso è in parte diverso dalla concezione filodemea della virtù (cfr. Tsouna 2007, pp. 26-27).

²⁵⁸ Trad. di Arrighetti 1955a, p. 332: [τ]ροφήν ὄν[ομα]ζομένην ἔαν ὁμοιον εἰπεῖν.

²⁵⁹ Per le possibili ragioni, cfr. *supra* [cap. 3, § 8].

Più complesso è il contenuto del fr. 78. Lavorando a una sua nuova edizione, Essler ha appurato che esso è preceduto dal fr. 46 del libro III del *De dis*²⁶⁰, che riporta che dio si mantiene eterno non perché non è soggetto ai mali, ma perché fa qualcosa che lo rende tale. Tra queste cose, forse il fr. 78 ne annovera una: quella di astenersi dall'adulterio, che Filodemo giustifica dicendo che gli dèi "possono" farlo ma non lo "vogliono", che secondo alcuni interpreti è detto per rispondere al determinismo degli Stoici. Costoro assumono, infatti, la tesi contraria che il dio non può fare il male ed è capace di compiere solo il bene (cfr. Seneca, *Ep. ad Luc.* 95.49 = *SVF* II 1117)²⁶¹.

Come che stiano le cose, l'astensione dall'adulterio costituisce una forma di temperanza nei rapporti sessuali degli dèi, che sappiamo fossero distinti sessualmente dagli Epicurei, dunque pensati come provvisti di organi sessuali e, conseguentemente, capaci di fare sesso²⁶². Non è dato però sapere con certezza se essi lo praticassero effettivamente, né con chi. A favore del primo punto, si può sottolineare che Filodemo nega, nelle ll. 1-2 del fr. 78, che dio non è immune da adulterio allo stesso titolo della pietra. Forse ciò che l'Epicureo vuole dire è che il primo non è come la seconda, ossia un ente che non ha desiderio del rapporto carnale semplicemente perché è per natura mancante di questa pulsione. Quanto all'oggetto dell'appetito sessuale, un destinatario possibile può essere o un umano, o un dio sposato. Infatti, dal punto di vista concettuale, l'adulterio indica l'atto di rompere un vincolo coniugale attraverso un rapporto sessuale occasionale o ripetuto con uno dei due coniugi. E la mitologia antica offre abbondanti racconti di dèi che instaurano relazioni adulterine sia con un essere umano (si pensi a uno dei tanti amori di Zeus che tradiscono il legame con Era), sia con un altro dio (cfr. almeno l'episodio di Ares e Afrodite in Omero, *Od.* 8.266-369)²⁶³. In assenza di dati testuali risolutivi, la questione va lasciata aperta, anche se ritengo più probabile supporre semplicemente che Filodemo neghi l'adulterio verso entrambe le categorie. Bisogna infatti affermare che gli dèi non ambiscono a

²⁶⁰ Essler 2016, pp. 6-7. L'autore mi ha autorizzato a visionare il testo in anteprima, ma non a citarlo prima della sua pubblicazione. Darò quindi di esso solo una parafrasi.

²⁶¹ Arrighetti 1955a, pp. 334-336, Grilli 1957a, p. 28, Diels 1970, vol. 2, pp. 84-85, Essler 2016, p. 1. Seneca ribadisce il concetto in *De ira* II 27.1-2.

²⁶² *Supra* [cap. 2, § 2], Nussbaum 1998, p. 242, Dyck 2003, p. 179. *Contra* Kleve 2003, p. 253.

²⁶³ Cfr. poi Essler 2016, pp. 2-3, e Cicerone, *De nat. deor.* I 16.42.

congiungersi in relazioni adulterine tanto con i mortali, perché ciò porterebbe alla paura verso il divino, quanto verso gli dèi, visto che come vedremo sono tra loro tutti amici. Se ciò è vero, potrà anche seguirne che tutti o alcuni tra gli dèi vivono sposati, altrimenti non si potrebbe dare in linea di principio adulterio. Tale ipotesi può confermare la genuinità della notizia di Diogene Laerzio, secondo cui il saggio – che è l'individuo più simile alla divinità – si lega in matrimonio²⁶⁴, che allora rispecchierebbe in terra la fedeltà coniugale che gli dèi mantengono nei μετακόσμου.

Una simile concezione sulla temperanza comporta una replica a Carneade, che come si è visto respingeva l'idea che un dio immune da desideri possa avere la temperanza. Il motivo che adduce è che noi non diciamo che la colonna (τὸν κίονα) è temperante, solo perché manca di ogni tendenza, sicché non potrà essere chiamato tale anche una divinità che non tende a nulla (Sesto Empirico, *M IX* 175). La risposta di Filodemo è che il dio non è paragonabile alla pietra, perché essendo un vivente ha desideri sessuali. In linea di principio, essa potrebbe dunque voler congiungersi con il *partner* di un altro. Poiché però Filodemo ha già sancito nel libro III del *De dis* che il dio non può che inseguire ciò che giova (δύναται συμφερόντως ἑαυτῶι διοικεῖν), quindi che non ha volontà di cose che comportano lotta (col. 7.3-7), egli non può desiderare di commettere adulterio, che è un atto che comporta la paura di essere scoperto e molti pericoli. I rischi della relazione adulterina sono riconosciuti, oltre che da Origene (*Contra Cels.* VII 63 = fr. 535 Us.) e da Orazio (*Sat.* I 2.39-40), anche da Filodemo²⁶⁵. Entro questo limite, il paragone con la pietra è dunque legittimo. Come un sasso non può per natura desiderare di commettere adulterio, così il dio non ha desiderio di tradire il *partner*, essendo per natura immune da una tendenza che conduce a qualcosa che non giova²⁶⁶. Il suo comportamento è ancora una volta ispirato a saggezza, visto che Diogene Laerzio (118.5-7) riporta che è appunto caratteristica del saggio il non congiungersi con chi è vietato unirsi per legge.

²⁶⁴ *Supra* [cap. 4, § 4]. Per la somiglianza del saggio con dio, cfr. *supra* [cap. 2, § 2].

²⁶⁵ *Epigr.* 15. Cfr. poi la testimonianza di Orazio (*Sat.* I 2.119-112), che forse allude Filodemo, *Epigr.* 38, con la bibliografia citata in Sider 1997, p. 230.

²⁶⁶ Parafraasi le ll. 2-4 del fr. 78. Altre utili osservazioni sull'opposizione tra dio e pietra sono in Essler 2016, p. 3.

Potremmo concludere, grazie allo studio dei fr. 77-79, che gli dèi esercitano un comportamento temperante che non include alcuno sforzo²⁶⁷. Essi non si costringono a mangiare di meno, né ad avere rapporti sessuali sereni, raggiungendo così un piacere a cui non segue alcun dolore. Tale è, del resto, la funzione della temperanza che Epicuro attribuiva nel suo *Simposio* (fr. 61 Us. = Plutarco, *Quaest. conv.* III 6.1-2 e 4), che fa capire come raggiungere il coito senza subire la dannosa vibrazione atomica che ne deriva, *i.e.* avendone uno quando si è sobri, sazi, tranquilli nel corpo come nell'anima. Si ha così una ulteriore conferma che la virtù divina è una forma di istinto, che compie subito l'azione produttiva di immortalità e piacere senza combattere avere fastidi. E come riporta il finale del fr. 78, essa comporta nella divinità la presenza della forza (ἐξουσίαν) che manca agli umani del fr. 80 ed è espressione della capacità di trovare sempre il bene.

L'analisi della temperanza è, in ogni caso, certamente legata anche al fr. 76, che si chiede se agli dèi possano essere attribuite anche la virtù simposiale (ll. 1-4) e la virtù erotica (ll. 4-9) sulla scia degli Stoici²⁶⁸, quindi dedicato al discorso sul loro atteggiamento verso il cibo e il sesso. Le due ἀρεταί sono studiate insieme perché era prassi sia epicurea che stoica l'interrogarsi se il simposio incentiva l'amore e/o se bisogna concedersi un rapporto sessuale dentro o fuori di esso (cfr. il *Simposio* di Epicuro parafrasato nel fr. 61 Us.; Diogene di Babilonia in Filodemo, *De mus.* IV, col. 43.41-45).

Filodemo dà esplicita risposta negativa almeno al problema della virtù erotica, e in termini piuttosto forti. Se con ἐρωτικὴ ἀρετή Crisippo intende la scienza del dedicarsi all'amore buono (ἐπιστήμη τοῦ καλῶς ἐρᾶν), ossia quello che incentiva il giovanotto amato all'amicizia e alla virtù (*SVF* III 717), allora non è santo chiamare l'erotica una "virtù" (τὴν δ' ἐρωτικὴν οὐδ' ὄσιον [λέγειν ἀ]ρετήν). Il motivo è che non si può distinguere un ἔρωσ illuminato e uno cattivo, perché l'ἐρᾶν in sé è dannosissimo, pieno di turbamento e anzi prossimo alla pazzia²⁶⁹. In questo senso, pare si possa dire che l'Epicureo nega la virtù erotica perché non procura il piacere che ogni virtù

²⁶⁷ Così Arrighetti 1955a, pp. 330-331.

²⁶⁸ Secondo Merlan 1967, p. 492, questo testo serve anche a respingere l'idea di Aristotele che un dio non può essere temperante (*Eth. Nic.* X 1178b15-16).

²⁶⁹ Cfr. *supra* [cap. 4, § 4], Torquato in Cicerone (*De fin.* I 18.61) e Filodemo (*De mus.* IV, coll. 119.37-120.13 e 127.10-30). Sul tema, vedi poi de Sanctis 2010, p. 84.

deve garantire e renderebbe gli dèi proclivi a innamorarsi, dunque a provare una passione che distrugge l'indissolubilità e la beatitudine.

Meno chiara è invece la critica sottesa al rifiuto dell'ἀρετή simposiale, sebbene mi sembra sicuro che Filodemo neghi nome e statuto di "virtù" anche a essa. A parte il fatto che l'Epicureo non avrebbe fatto seguire la frase «né è santo chiamare l'erotica una virtù», se non avesse pensato che non è lecito denominare così quella simposiale, ne dà di nuovo una conferma il libro IV del *De musica* (col. 130.7-9). In ogni caso, Filodemo si limita a dire che tale virtù porta a fare cose ἄμουσα, tra cui bere parecchio, chiacchierare e danzare vergognosamente. La difficoltà sta nell'intendere il significato di quell'aggettivo, che assume valore polemico diverso a seconda che lo si intenda come un giudizio dell'Epicureo, o come un modo per ridurre ad assurdo la prospettiva morale stoica. Nel primo caso, Filodemo direbbe che quegli atti sono ἄμουσα giacché seguono alla ubriachezza. Essa è rifiutata dagli Epicurei perché non si addice al saggio (Diog. Laert. X 119.4-5), provoca violenti mutamenti psichici (Lucret. 3.476-483), genera μετεωρισμός, che nel *PHerc.* 831 di Demetrio Lacone è definita come un'alterazione della mente che causa rappresentazioni perturbanti²⁷⁰. Nel secondo caso, Filodemo denuncierebbe la falsa moralità della virtù simposiale, che secondo gli Stoici procura la capacità di organizzare i simposi secondo regole che prescrivono di bere vino e usare la lieve ebbrezza che ne segue per fare discorsi filosofici, rivelando come essa sia solo un pretesto per giustificare atteggiamenti in sé sconvenienti²⁷¹. Le due ipotesi non si escludono a vicenda, pertanto si potrebbe anche dire che la συμποτική ἀρετή è rifiutata sia perché procurerebbe al dio moti violenti e rappresentazioni perturbanti, incompatibili con la sua natura, sia perché essa non ha nulla di morale e consiste in una furba invenzione, utile per abbandonarsi ai peggiori comportamenti.

L'interpretazione prospettata presenta tuttavia una difficoltà. Come mai Filodemo non discute anche il problema posto nel fr. 76 secondo la logica che si è finora riscontrata, cioè non afferma che gli dèi potrebbero possedere

²⁷⁰ Cfr. le coll. 4-5 e 18.3-13, nonché Parisi 2014, pp. 61-76.

²⁷¹ Cfr. *SVF* III 717, Filodemo, *De mus.* IV col. 130.32-36, *PHerc.* 1384, col. 25.1-8. Antipatro di Tarso (in *SVF* III, AT 14.1), con Arrighetti 1955a, p. 331, Grilli, pp. 27-28. Forse vi è un intento anti-platonico, visto che Platone dichiarava che l'ubriachezza fosse utile per saggiare i temperamenti ed educare le anime (*Leg.* I 649a8-650b9, II 671b8-672a7).

queste virtù, supponendo che esse abbiano in “meno” il dover gestire l’ubriachezza²⁷² e la passione d’amore, limitandosi così a far indulgere nel modo corretto dei piaceri sensuali? Credo che la risposta risieda nel fatto che le ἀρεταί così definite non costituirebbero altro che un doppione superfluo della temperanza, la cui essenza sta proprio nel godere di cibo, bevande e sesso senza ripercussioni negative. Non c’è dunque alcun bisogno di aggiungere virtù a virtù, o per dirla con Platone presentarne uno “sciame” (*Men.* 72a6-8), poiché l’essenza delle due presunte virtù stoiche è già virtualmente contenuta in quella che ognuno chiama σωφροσύνη.

Riguardo al coraggio, va precisato anzitutto quello che ha già sottolineato Arrighetti, vale a dire che Torquato (*De fin.* I 15.49) ci riferisce che questa virtù include due specie di capacità: quelle connesse alla sopportazione del dolore e quelle legate all’assunzione di una condotta di vita serena che porta a un’esistenza priva di paure²⁷³. Esse non sono in sé separabili, giacché per gli Epicurei si apprende a sostenere la sofferenza imparando a non considerarla temibile, ma il fr. 81 attribuisce agli dèi esplicitamente solo la seconda componente, in un modo non diverso da quello che si è finora osservato negli altri frammenti. Una divinità è immune dalle affezioni che provocano timore (ll. 1-4) e dai mali che provengono da φορορά (ll. 6-7), e.g. dolori e malattie (ll. 6-7)²⁷⁴, perché essa si tiene distante da loro grazie alla propria avvedutezza (ιδ[ί]αν εὐλογιστί[αν]). La sua è una condotta coraggiosa che discende da saggezza, come è provato dal fatto che l’εὐλογιστία è una virtù stoica che deriva dalla φρόνησις e serve a scegliere le realtà secondo natura, ovvero a respingere quelle παρὰ φύσιν²⁷⁵, quindi a selezionare solo le cose che sono proprie (οἰκεῖα / ὁμόφυλα) e a non selezionare quelle estranee (ἀλλότρια / ἀλλόφυλα). Del resto, già Epicuro sostenne che una simile condotta porta a uno stato che mette al sicuro dalla paura di ciò che può provenire dall’esterno (τὸ μὴ θαρροῦν ἀπὸ τῶν ἔξωθεν, *RS XXXIX*), mentre

²⁷² Dopo tutto, Filodemo dice proprio questo in *De bon. reg.*, coll. 16.1-22.39, che elogia la rappresentazione omerica del simposio in cui gli eroi non si ubriacano, non dicono sconcezze, non ridono sguaiatamente. Per approfondire, vedi de Sanctis 2007, pp. 55-58.

²⁷³ Arrighetti 1955a, p. 348.

²⁷⁴ Penso che dalla φορορά discendano dolori e malattie in base a quanto detto *supra* [cap. 2, § 2]. Arrighetti 1955a, p. 347, si limita a identificare i mali con le cause di morte.

²⁷⁵ Vedi Arrighetti 1955a, pp. 349-351, per i riferimenti testuali. Invece Grilli 1957a, pp. 41-42, pensa a un parallelo con l’εὐλογιστία di Democrito (cfr. 68 B 236 e 289 DK).

Filodemo attribuisce apertamente agli dèi una tale capacità di selezione nel libro III del *De dis* (cfr. il fr. 18 e la diagnosi del fr. 44).

Si può dunque dire che il coraggio divino è un'ulteriore estrinsecazione della costituzione naturale ingenerata nel dio vista nel fr. 32a, che spinge spontaneamente a compiere azioni sagge, la qual cosa porta a concludere che anche in questo caso ci si trova di fronte a un'ἀρετή che non prevede una lotta, giacché essa non affronta nulla di temibile, né ha una minima cognizione del φοβερὸν²⁷⁶. Ciò non comporta, come vuole Nussbaum, che l'ἀνδρεία del dio sia un mero «simulacro del coraggio»²⁷⁷, ma solo che l'uno si distingue per alcuni aspetti centrali, tra cui l'essere esercitato dalla divinità per natura e non, come invece avviene a proposito degli esseri umani, per calcolo²⁷⁸.

Detto questo, il frammento non riporta cosa siano le realtà «proprie» che il dio seleziona e quelle «estrane» che egli evita. Alcuni studiosi suppongono che esse comprendano rispettivamente le particelle che reintegrano la sostanza divina e le particelle che la danneggiano²⁷⁹. L'ipotesi non è improbabile, anche se mi pare che possa essere per un verso superflua, visto che a conservare la struttura divina pensano già il principio di ἰσονομία e la collocazione nei μετακόσμια²⁸⁰, per un altro pericolosa. Un dio del genere sarebbe consapevole che qualcosa lo può distruggere, dunque potrebbe provare ansia e fatica durante lo svolgimento del compito: tutte cose incompatibili con la sua beatitudine congiunta a indissolubilità. In ogni caso, il fr. 41 del libro riferisce l'esistenza di infiniti moti propri ed estranei (ἀπειρία τῶν οἰκείων καὶ τῶν ἀλλοφύλων ἔστιν αὐτῶι παλμῶν), quindi si potrebbe anche supporre che gli dèi cerchino i movimenti appropriati alla beatitudine come alla indissolubilità ed evitino quelli che le contrastano²⁸¹. Riprendendo i concetti visti finora, potremmo dire che essi inseguono nutrimento moderato, rapporti sessuali senza amore, una buona conversazione, ecc., e fuggano spontaneamente un vitto eccessivo, un adulterio, una chiacchiera fastidiosa.

²⁷⁶ Concordia Rescigno 1996, p. 79.

²⁷⁷ Nussbaum 1998, p. 241.

²⁷⁸ Diog. Laert. X 120b.3-4, Giusta 1962-1963, pp. 158-159, Mitsis 2014, pp. 117-119.

²⁷⁹ Merlan 1933, p. 211, Freymuth (1953, p. 15; 1954, pp. 112-114), Kleve 1960, pp. 120-121, Manolidis 1987, pp. 145-148, Rescigno 1996, pp. 78-80, Wigodsky 2004, pp. 216-219. Anche gli astri si rigenerano così (*Ad Pyth.* 93.5).

²⁸⁰ *Supra* [cap. 3, §§ 1 e 7]. Ma vedi Rescigno 1996, pp. 78-83 e Purinton 2001, p. 219.

²⁸¹ Così anche Kleve 2003, p. 266.

Tutto questo legittima forse a dire che il coraggio degli dèi manca interamente delle capacità della prima specie, connesse alla sopportazione del dolore, per il semplice fatto che essi non hanno nulla di dannoso da sostenere e temere? A mio avviso no, dato che una divinità potrebbe pure godere delle implicazioni benefiche di questo lato dell'ἀνδρεία, risultando al tempo stesso sottratta da quelle negative. Si torni a tal proposito al fr. 79, che come si è visto attribuisce agli dèi una sorta di χάρις verso i benefici ricevuti. Ora, Agostino attesta, partendo dalla prosopopea infamante di Cleante che colpisce la dottrina dell'inseparabilità di virtù e piacere, che è propria della *fortitudo* la capacità di estinguere i dolori presenti con il ricordo delle gioie trascorse²⁸². Non si può allora escludere che Filodemo continui a parlare nel fr. 79 dell'ἀνδρεία e affermi che un dio trae dalla virtù l'attitudine a indulgere «a un'infinita serie di ricordi dei quali nessuno è meno gradito dell'altro»²⁸³, senza usarlo per superare la sofferenza.

Ha così termine il discorso sulle virtù che si può formulare attraverso lo studio dei fr. 74-82 e non comprende la quarta ἀρετή nominata da Torquato, *i.e.* la giustizia. Essa pare però entro certi limiti riconducibile alla divinità, se è legittimo credere che Diogene di Enoanda gliela attribuisca indirettamente nel fr. 56, quando afferma che gli umani che riuscissero a vivere secondo δικαιοσύνη e φιλαλληλία godranno di un'esistenza pari a quella degli dèi. Rimandando al § 9 di questo capitolo il necessario approfondimento del testo citato, formulo qui la sola ipotesi che Filodemo gli conferisca a sua volta una virtù almeno simile, che consiste nella capacità spontanea di stringere amicizia con un altro dio e di vivere in sicurezza senza stipulare, nella comunità divina, leggi a tutela delle reciproche offese. Dopo tutto, la φιλία è una virtù (Cicerone, *De fin.* I 20.68) che discende dalla saggezza²⁸⁴, mentre Lucrezio attesta che uno dei requisiti del rapporto amichevole è appunto la volontà di *nec laedere nec violari*²⁸⁵. Si tratta naturalmente di una proposta speculativa, perché non c'è alcun testo che la sostiene, ma che nondimeno è

²⁸² Cfr. Agostino, *De civ. dei* V 20 = *SVF* I 553.2: *fortiter in animi cogitatione, ut per pristinorum deliciarum suarum recordationem mitiget praesentis doloris aculeos.*

²⁸³ Arrighetti 1955a, p. 340.

²⁸⁴ Arrighetti 1978, p. 59, e Long-Sedley 1987, vol. 1, p. 138. Con qualche ritrosia, anche Aristotele riconosce un giusto naturale assoluto tra gli dèi in *Eth. Nic.* V 1134b24-30.

²⁸⁵ Vedi 5.1017-1025. Ma *contra* Mitsis 2014, pp. 153-154.

compatibile con tre luoghi del libro III del *De dis*, che mostrano come gli dèi vivono scambiandosi gesti amichevoli.

Il primo è rappresentato dai fr. 87 e 83, riediti da Essler²⁸⁶, che riportano che gli dèi vivono insieme beneficiandosi a vicenda, pur potendo ottenere quello che vogliono da soli, cosicché trascorrono l'esistenza eterna in una συμφιλία che ha in "meno" rispetto a quella degli esseri umani la necessità di affrontare delle difficoltà esterne, ma è simile perché è caratterizzata come la loro dall'affezione piacevole derivante dalla continua vicinanza. La conferma della somiglianza tra le due comunità è il fatto che Filodemo dimostra che non vi possa essere un'associazione tra dèi che sia del tutto priva di contatto reciproco (ἄνευ πάσης ἐπιμεξίας ὄντας), usando un argomento per analogia a partire da un tratto caratteristico dell'associazione umana. Come gli umani non considerano gli amici morti ancora necessari alla vita in comune, benché il sentimento di familiarità ci leghi loro ancora adesso, in quanto non conduciamo più la vita insieme a loro²⁸⁷, così i θεοί non potrebbero ritenersi membri di un'associazione in cui ci si beneficia a vicenda, se non vivessero insieme. Il secondo luogo che prova che gli dèi sono amici è il fr. 84, che afferma che se essi non fossero tali non potrebbero godere della piena felicità. Infine, il terzo è forse costituito dalla col. 1.3-7, in cui Filodemo allude a un soggetto che non può essere amico di tutti. Non si può purtroppo essere sicuri che esso vada identificato con la divinità, perché il testo potrebbe anche alludere al saggio umano. Ma se si parla dei θεοί, si può presumere che Filodemo dica che essi non sono amici degli dèi che vivono nei μετακόσμια lontani dal proprio, implicando così che quelli che vivono nello stesso posto sono φίλοι.

Una simile concezione dell'amicizia disinteressata degli dèi è probabilmente formulata da Filodemo (o dal suo maestro Zenone) perché appartiene al gruppo degli Epicurei *timidiores* ricordati da Cicerone, che si distaccano dalla concezione in parte utilitaristica di Epicuro (*RS XXVIII, GV 23*), affermando che l'amicizia comincia sì dalla ricerca del proprio piacere, ma

²⁸⁶ Essler 2013, p. 103.

²⁸⁷ Il tema del φίλος deceduto ritorna nel fr. 89 e, secondo Tsouna (2007, p. 309), anche nell'atto di focalizzazione della mente descritto nella col. 2.23-27. Cfr. poi il *PHerc.* 176 (coll. 18 e 21.1-4) e, per approfondire, Morel 2011, p. 156, n. 36, Konstan 2013, pp. 205-206.

con la consuetudine progressiva porta a nutrire verso l'amico un sentimento di affetto disinteressato che induce a considerarlo come un altro sé²⁸⁸. Gli dèi si differenziano dai φίλοι così intesi solo perché stimano direttamente l'altro che beneficiano e a cui vogliono bene come un loro *alter ego*.

Le considerazioni svolte confermano, in sostanza, la tesi che le virtù degli dèi assomigliano parzialmente a quelle umane. Si è mostrato che la saggezza divina da cui discendono temperanza, coraggio e forse giustizia hanno in meno la lotta con affezioni dannose, che rende di necessità corruttibili. In questo senso, le virtù divine appaiono delle capacità naturali che portano piacere. E poiché la condotta che ne deriva restituisce agli dèi l'attivismo della divinità omerica, ovviamente depurata dalla passionalità incostante e dall'interesse per i fatti umani²⁸⁹, pare si possa dire che Filodemo si distingue da Epicuro soprattutto perché antropomorfizza molto di più i θεοί. Di una tale tendenza è prova, del resto, anche il trattato *De bono rege*, che mostra quanto egli fosse almeno affascinato dai poemi omerici e potesse anche esserne costruttivamente influenzato.

§ 8. Boeto e la desacralizzazione della Pizia

Nel *De Pythiae oraculis* di Plutarco, tre filosofi greci di diversa estrazione e dottrina sono invitati da Diogeniano (394e10-395a5) a risolvere un problema di grande rilevanza teologica, mentre passeggiano tra le mura di Delfi: perché la Pizia ha smesso di recitare i suoi oracoli in versi, per passare al mezzo della prosa (397d4-8)? Ad essa prende parte anche l'epicureo Boeto, esperto in geometria (396e1)²⁹⁰ e presumibilmente di molte altre discipline, tra cui l'estetica e l'acustica (cfr. Plutarco, *Quaest. conv.* V 673c4-d7 e VIII 720e10-721d7), visto che egli risponde al problema con un breve *excursus* storico-geografico (402b2-d10). Il suo intento è molto preciso, ossia desacralizzare la Pizia, adducendo una spiegazione che prescinde totalmente dal riferimento alla divinità:

²⁸⁸ *De fin.* I 20.69, su cui cfr. Giusta 1962-1963, pp. 160-161, Arrighetti 1973, pp. 558-559, Tepedino Guerra 1977, p. 108, Indelli-Tsouana 1995, pp. 198-199, Konstan 1996, pp. 395-396, Tsouana 2007, p. 30, Morel 2009, pp. 198-202, Essler 2012b, pp. 147-157, Mitsis 2014, pp. 152-160.

²⁸⁹ Convengo con Bailey 1928, p. 469, e Woodward 1989, p. 31.

²⁹⁰ Un profilo del personaggio è tracciato da Verde 2015a.

Intanto, mentre Sarapione si disponeva a dir qualcosa su l'argomento, lo straniero lo prevenne: «Per quanto sia piacevole udire tali discorsi, io devo, però, reclamare il mantenimento della prima promessa: di ricercare, cioè, la causa per cui la Pizia non rende più i suoi oracoli in esametri o, in genere, in versi. Perciò, se non vi dispiace, rimandiamo ad altro tempo quanto c'è ancora da vedere e sediamoci qui, per ascoltare i vari pareri su tale dato di fatto, il quale è proprio quello che più contrasta alla fede dell'oracolo. Una delle due: o la sacerdotessa non s'accosta più al luogo in cui è la divinità, o lo spirito profetico s'è del tutto spento e la sua potenza s'è esaurita».

Così, fatto il giro del tempio, ci sedemmo sui gradini meridionali, presso l'altare della Terra. Poiché avevamo di faccia la fonte di [...], lì per lì, Boeto argomentò che il luogo stesso soccorreva lo straniero per una soluzione del problema:

«Qui era, infatti, il santuario delle Muse, presso la bocca della fonte: di qui s'attingeva l'acqua per libare e aspergere, come attesta Simonide: "Qui s'attinge la pura onda lustrale, / sotto gli auspici delle Muse dai bei capelli". In un altro passo, lo stesso Simonide si volge, in tono un po' più ricercato, a Clio, "casta sorvegliante delle abluzioni"; e giunge sino a dire che "ella, invocata più volte, chiusa in un peplone senza oro, per quelli che vengono ad attingere (...) fa sgorgare da grotte profumate d'ambrosia / la fragrante amena acqua". A torto, dunque, Eudosso prestò fede a chi dichiarava che questa era chiamata acqua dello Stige. Invece, furono stabilite qui le Muse, per assistere e custodire l'arte mantica, proprio presso la fonte e il santuario della Terra, alla quale apparteneva, secondo la tradizione, l'oracolo; e la ragione fu che il responso doveva essere pronunziato in forme metriche e liriche. C'è, anzi, chi asserisce che qui per la prima volta fu udito il verso eroico "Uccelli, offrite le vostre penne; e la cera, voi, api". La Terra, più tardi, divenne inferiore al dio; e perdette il primato di venerazione» (trad. Cilento 2002, pp. 237-239, modificata)

Già l'attacco del discorso di Boeto delinea chiaramente la "laicità" della sua prospettiva. L'Epicureo non rispetta nessuna delle due alternative prospettate da Diogeniano, poiché egli né ammette che la Pizia ha perso la capacità di entrare in comunicazione con la divinità e profetare in versi, né concede che lo spirito divino di Delfi si sia spento – che è una spiegazione stoica (cfr. *SVF* II 1215 e Quinto in Cicerone, *De div.* I 19.38, 36.79, 50.115) a cui già Cicerone mosse delle critiche (*De div.* II 57.117-118) –, perché la prima non ha mai avuto tale potere e il secondo non è mai esistito. Questo modo di procedere è tipico del personaggio, che nel dialogo partecipa ad altre discussioni proponendo ogni volta delle radicali alternative alle proposte dei suoi interlocutori (396d6-f7, 398d6-399a13). In tutti questi casi, l'Epicureo sottolinea che il problema è male impostato e occorre rivederne le premesse.

Detto questo, il senso del suo discorso è ricostruibile aggiungendo alcuni riferimenti esplicativi. Boeto parte da quanto è raccontato «secondo la tradizione», rappresentata ad esempio dall'*Inno ad Apollo Pitico* di Omero, che

riferisce che l'oracolo apparteneva all'origine alla Terra ed era sorvegliato da un grande Pitone (vv. 300-304 e 363-369). Quando Apollo lo uccise, i suoi resti furono sepolti e venne edificato accanto al nuovo santuario di Delfi il tempio delle Muse, come dimostrano alcuni versi di Simonide (fr. 25-26 Diehl), che Eudosso sbadatamente postpose alle voci che volevano che le acque di Delfi fossero il corso del fiume dello Stige²⁹¹. Le dee dovevano collaborare all'arte profetica, aiutando la Pizia a pronunciare i suoi responsi in versi e canti. La prova storica fornita da Boeto è il verso eroico «Uccelli, offrite le vostre penne; e la cera, voi, api», che venne pronunciato il giorno in cui la Terra perse i suoi onori e il culto della mantica fu consacrato ad Apollo (cfr. ancora l'*Inno ad Apollo Pitico*, vv. 543-563). L'*excursus* proverebbe, dunque, che non ci fu un evento soprannaturale a determinare la recitazione delle profezie in forma di poesia. Si trattò di una consuetudine culturale, che oggi è caduta in disuso a causa della totale scomparsa del tempio delle Muse, di cui non si intravedono più i resti (al loro posto, svetta l'antico altare della Terra) e che vive solo nel ricordo dei versi di un vecchio poeta.

Se si esaminano altri interventi di Boeto, è possibile supporre che il passaggio dalla poesia alla prosa fu graduale e molto positivo. Esso infatti smascherò la falsa idea che la Pizia era capace di predire il futuro coi suoi deliri.

Sul primo punto, parto dalla constatazione che l'Epicureo giudica eroico il verso «Uccelli, offrite le vostre penne; e la cera, voi, api». Ciò implica che per Boeto le sacerdotesse più antiche sapevano pronunciare dei canti di pregevole fattura, giacché è "eroico" l'esametro che procede secondo il ritmo conveniente al canto epico²⁹². A poco a poco, però, la qualità dei componimenti poetici delle Pizie degenerò fino al punto che quelle meno antiche scrissero versi cattivi e monchi di una sillaba lunga all'inizio, alla metà o alla fine della catena fonica²⁹³, quelle contemporanee si espressero in una prosa involuta e piena di vocaboli di uso corrente (397c10-d4).

Boeto stesso riformula tale critica nel suo primo intervento, intenzionato a confutare il ragionamento di Sarapione, che cerca di evitare l'affermazione empia che i versi delle sacerdotesse ispirate da dio sono più brutti dei carmi

²⁹¹ Sulle ricerche di questo filosofo a Delfi, cfr. Lasserre 1966, pp. 143 e 261.

²⁹² Cfr. Aristotele, *Poet.* 1459b31-1460a5. Per Cicerone (*De div.* II 54.111-112, 57.117), il fatto che le poesie sono di pregevole fattura esclude l'ipotesi dell'invasamento divino.

²⁹³ Cfr. il commento di del Corno 1983, pp. 244-245.

composti da Omero ed Esiodo (396d6-f7). Il poeta-filosofo in questione sostiene che quelli sembrano brutti solo perché siamo abituati a fare confronti tra componenti di tipo differente, in questo caso tra gli oracolari e gli epici. Se però prendiamo a parte i primi, ci rendiamo conto che i carmi delle Pizie sono oggettivamente belli nel loro genere, il che comprova la loro origine divina²⁹⁴. Ora, Boeto obietta che il ragionamento è formalmente viziato e che bisogna ripensare il problema alla radice, sull'esempio di Bione di Boristene, che mostrava come alcuni discorsi divengano virtuosi da viziosi che erano quando sono rovesciati, o viceversa²⁹⁵. Sarapione deduce dalla presunta origine divina degli oracoli la bellezza dei versi oracolari, mentre l'Epicureo sottolinea che si deve ragionare in modo contrario e indurre dalla bruttezza dei versi oracolari il principio non-divino degli oracoli. Infatti, la tesi del suo interlocutore è indimostrabile, perché non c'è nulla che legittimi a dire che questi ultimi provengano da dio, e va inoltre contro qualcosa che è evidente (ἐναργὲς ἐστί, 396f3) ai competenti in poesia, tra cui il medesimo Sarapione, che se sono sinceri non possono che giudicarli brutti²⁹⁶. La prospettiva di Boeto è, invece, logicamente sana, dato che procede dal noto (l'evidenza della bruttezza) all'ignoto (l'origine non divina delle profezie in versi)²⁹⁷, in altri termini compie un ragionamento per analogia che coglie come dio non sia responsabile dei responsi pitici, ma lo siano le sacerdotesse in costante decadimento estetico e intellettuale.

Il presupposto teoretico di tutta la replica dell'Epicureo è, probabilmente, che dalla causa perfetta della divinità deve discendere un effetto perfetto, quale è ad esempio il piacere puro che causano i simulacri divini²⁹⁸. Altrimenti, egli non sarebbe corso alla conclusione che la bruttezza dei versi

²⁹⁴ Il legame tra la bellezza dei carmi e l'influenza della divinità è anche in Democrito (cfr. *supra* [cap. 1, § 2]), nonché in Platone (*Resp.* X 601b 2-c 2, *Phaedr.* 245a1-259e4).

²⁹⁵ Kindstrand 1976, p. 198. Il ricorso positivo al Cinico conferma la tesi di Gigante-Indelli 1978, secondo cui questi era apprezzato per molti aspetti dagli Epicurei.

²⁹⁶ Forse qui Boeto si appropria del dogma stoico che vorrebbe che solo la persona competente sa cogliere la bellezza di un verso, *i.e.* ne ha la sensazione scientifica, che è un concetto rinvenibile in Diogene di Babilonia, esposto e criticato da Filodemo (*De poem.* I col. 81.1-4; *De mus.* IV, coll. 115.41-116.38). Sulla polemica filodemea con questa dottrina stoica, cfr. Rispoli 1983, pp. 97-100. In ogni caso, Filodemo riconosce altrove (*De poem.* V, coll. 34.33-37.2) che solo le persone istruite colgono il bello.

²⁹⁷ Babut 2003, p. 308.

²⁹⁸ Cfr. *supra* [cap. 3, § 2].

prova la loro origine umana, senza considerare l'alternativa che il dio possa dare solo l'impulso all'ispirazione poetica e che la sacerdotessa completi malamente il lavoro (tale è la prospettiva di Teone in 405c2-d8). Se proprio la divinità ispirasse la Pizia, dovrebbe generare in lei lo stimolo a produrre sempre dei componimenti poetici di valore, non ora un esametro corretto, ora un esametro scorretto, ora discorsi in prosa privi di ogni eleganza.

Il tratto positivo del processo storico di involuzione è, tuttavia, che la Pizia perdette con la sua capacità di dare responsi in poesia la fama di garantire agli ascoltatori dei responsi veridici. Del resto, tanto il verso eroico che invocava gli uccelli e le api, ossia animali tradizionalmente associati alla divinazione (si veda Omero, *A Hermes* vv. 550-565), quanto i versi menzionati da Sarapione che hanno ad oggetto la prima sacerdotessa (398c8-d6), alimentarono la falsa credenza della sua facoltà di predire l'avvenire. A tutto questo, Boeto risponde con la densa affermazione che questo "predire" in realtà è un "dire", che risulta sempre falso nell'istante in cui viene pronunciato e si rivela per accidente vero, solo qualora una serie di circostanze fortuite porti in seguito l'evento ad accadere in natura (398e10-399a13²⁹⁹). Non è questa la sede per riesaminare il difficile passaggio del dialogo, soprattutto perché il grosso del lavoro di decifrazione è stato già svolto da Ferrari³⁰⁰. L'unica cosa da sottolineare è che Boeto parla di un generico "dire", senza specificare se si tratta di uno in poesia o in prosa. Il rilievo denota che, a prescindere dal *medium*, i detti della Pizia risultano lontani dalla verità e, implicitamente, che la sola scienza della natura permette di fare delle affermazioni che risultano vere nel preciso momento in cui vengono pronunciate.

Il ragionamento di Boeto costituisce, dunque, una strategia per smascherare l'equivoco millenario del potere divinatorio delle sacerdotesse di Delfi, sottolineando come la loro perdita della capacità di poetare è l'esito di un

²⁹⁹ Il concetto del darsi casuale di alcuni fenomeni che sono soltanto apparentemente profetizzati è introdotto da Boeto già prima (398a8-b2). In parte, l'idea è anticipata da Aristotele, che da un lato paragona la profezia veridica al lancio dei dadi (*Div. somn.* 463b18-22), dall'altro afferma che i divinatori colgono a volte nel segno solo perché non specificano nei loro responsi il "quando" (*Rhet.* III 1407b1-5). In Cicerone ricorrono entrambi gli argomenti (*De div.* II 54.110 e 69.121), nel *De fato* di Alessandro di Afrodisia solo il secondo (200.9-10). Il richiamo alla natura per spiegare le premonizioni apparenti è attribuito da Plutarco agli Epicurei anche in *De def. orac.* 434d6-8.

³⁰⁰ Ferrari 2000.

processo storico-naturale. Tale inquietante involuzione conferma una volta di più che la natura porta col tempo alla scoperta della verità, in questo caso che le Pizie non hanno il potere di predire il futuro, quindi che χρόνος è un povero debitore della φύσις (cfr. il passo 398e10-f1: ποῖον τῆι φύσει πάθος ὁ χρόνος οὐκ ὀφείλει;).

§ 9. Un “sogno” avveniristico nel portico di Diogene di Enoanda

La più notevole scoperta dei resti del portico di Diogene di Enoanda è senza dubbio il lungo frammento teologico-fisico³⁰¹. Il suo intento è duplice: provare che la prospettiva teologica epicurea è giovevole, perché rimuove paure e turbamenti, forse addirittura incentivando alla giustizia³⁰², e al tempo stesso dimostra che essa è per sua natura pia (coll. 7.14-8.4). A favore di questo secondo punto, Diogene elabora un denso argomento contro il provvidenzialismo stoico, che suppone che la divinità abbia costruito il mondo (col. 8.4-16.14), mostrando come una tale prospettiva incorre in diverse conseguenze empie. In questo, egli si trova in accordo con Filodemo, che accusava esplicitamente altrove lo Stoicismo di empietà (cfr. *De Stoic.*, col. 11.9-12.20).

Il ragionamento di Diogene mostra che gli Stoici incorrono in conseguenze assurde, tanto se suppongono che la divinità ha voluto generare il mondo per sé, quanto se pensano che lo abbia allestito in vista degli umani (coll. 8.12-9.4 e 13.11-14.3). La seconda ipotesi (coll. 14.3-16.14) costringe loro a concludere che dio ha reso la terra inabitabile, dunque che ha fallito nel compito che si era prefissato. Poiché quest’ultima è stata già esaminata a lungo³⁰³, mi concentrerò qui solo sulla prima.

Diogene attacca quegli Stoici che dicono che dio si è assunto il compito di produrre un cosmo per farne la sua città e vivere insieme agli umani (col. 9.11-10.4), che trova riscontro in altre testimonianze (*SVF* II 1127-1130, 1141; Cicerone, *De nat. deor.* II 6.17, 62.154). Una tale supposizione non è solo illogica e contraria ai fenomeni (col. 10.4-13), perché ad esempio non riesce a giustificare come mai la divinità avrebbe dovuto generare il mondo

³⁰¹ Hammerstaedt-Smith 2014, pp. 263-269.

³⁰² Cfr. *infra* [cap. 5, § 6]. Già Polieno provava a dimostrare che la divinità è utile (*supra* [cap. 3, § 2]).

³⁰³ Cfr. *supra* [cap. 3, § 6].

in un preciso momento e non in un altro³⁰⁴, né spiega dove abitasse prima che esso fosse costruito (coll. 12.7-13.2). È anche empia, visto che lede la sua maestà e perfezione per tre ragioni. In primo luogo, gli Stoici non pensano più il dio come un dio, ovvero come un vivente beato, indissolubile e che non ha bisogno di nulla, dato che gli attribuiscono la necessità di rimediare a un disturbo che ha minato la serenità di cui gode dall'infinità dei tempi (coll. 11.4-12.3). In secondo luogo, essi non si rendono conto che è ridicolo pensare che una divinità cerca di convivere con gli umani (col. 12.3-7). Diogene lo giustifica adducendo che dio in quanto dio (cfr. θεὸν ὄντα) non ha spinte del genere. In terzo luogo, gli Stoici rendono la divinità un umano sfortunato, che vaga esule per l'universo vuoto prima che il mondo fosse generato (col. 13.2-10), tanto che l'Epicureo si sente a disagio a chiamarla ancora dio (vedi οὐ λέγω θεός). Il punto di Diogene di Enoanda è, allora, che gli Stoici incorrono nell'assurdità di antropomorfizzare troppo il divino, o anche di mescolarlo con l'umano, invece di mantenerlo separato.

Nonostante questo argomento respinga senza residui l'ipotesi che la divinità possa abitare con gli umani, alcuni interpreti ritengono che essa abbia nondimeno influenzato il contenuto del fr. 56, dove Diogene sembra illustrare un suo recondito desiderio di un avvenire in cui l'umanità intera vivrà in pace e assimilerà del tutto la propria vita a quella degli dèi³⁰⁵. Infatti, il testo sembra ammettere che, in un futuro remoto, la perfezione divina albergherà nel mondo umano, che non è altro che una versione meno estrema e più razionalizzata della tesi stoica della presenza di dio nel mondo. Ma la questione va esaminata a mio avviso più da vicino, perché il testo è molto più complesso di quanto appaia a prima vista:

[τὴν μὲν οὖν σοφίαν οὐ πανταχοῦ κομιοῦμεν, ἐπεὶ πάντες μὴ δύνανται. δυνατὴν δὲ αὐτὴν ἂν ὑποθώμεθα, τότε ὡς ἀληθῶς ὁ τῶν θεῶν βίος εἰς ἀνθρώπους μεταβήσεται. δικαιοσύνης γὰρ ἔσται μεστὰ πάντα καὶ φιλαλληλίας, καὶ οὐ γενήσεται τειχῶν ἢ νόμων χρεῖα καὶ πάντων ὅσα δι' ἀλλήλους σκευωρούμεθα,³⁰⁶ περὶ δὲ τῶν ἀπὸ γεωργίας ἀνανκαίων, ὡς οὐκ ἔσομένων ἡμ[εῖν τότε δούλων] – καὶ γὰρ ἀ[ρόσομεν αὐτοῖ] καὶ σκάψο[μεν, καὶ τῶν φυ]τῶν ἐπιμελ[ησόμεθα], καὶ ποταμο[ῦς παρατρέ]ψομεν, καὶ τὰ[ς φορὰς] ἐπιτηρήσο[μεν – – –] μὲν ἂ μὴ τῶ[– – –

³⁰⁴ Cfr. col. 10.4-11.4. Una critica analoga è svolta da Velleio in Cicerone (*De nat. deor.* I 9.23-24) e Lucrezio (5.168-173), su cui vedi Sedley 2011a, pp. 154-161.

³⁰⁵ Ferguson 1990, p. 2292, Smith 2000, p. 140, Grilli 2002, p. 69, Bees 2011, p. 32.

³⁰⁶ Pongo qui una virgola e non un punto, seguendo Casanova 1984, p. 277.

– –] μενοι καιρο[– – – – –], καὶ διακόψει [κατὰ τὸ] δέον τὸ συνε[χῶς
συνφι]λοσοφεῖν τρια[ῦτα· τὰ] γὰρ γεωργή[ματα ὧν ἡ] φύσις χρήζει [παρέξει]

Pertanto, non raggiungeremo ovunque la sapienza, perché tutti non possono [otten-
nerla]. Se però supponiamo che questo sia possibile, allora davvero la vita degli dèi
passerà tra gli umani. Infatti tutto sarà pieno di giustizia e di amore reciproco, e non
ci sarà impiego di mura o di leggi e di tutto ciò che macchiniamo gli uni contro gli
altri, ma cura per i prodotti necessari dell'agricoltura, perché per noi non ci saranno
schiavi. E infatti areremo noi stessi e zapperemo e ci cureremo delle piante e devie-
remo i fiumi e scruteremo i campi... E tali occupazioni interromperanno secondo il
necessario il continuo filosofare: infatti i lavori agricoli ci procureranno ciò di cui la
natura ha bisogno... (fr. 56; trad. di Casanova 1984, pp. 276-289, modificata da me
nei punti in cui il testo è aggiornato da Smith)

L'unico saggio dedicato al frammento è *Un pensiero avveniristico nel Giardino di Epicuro* di Barigazzi. Lo studioso difende al suo interno la tesi che Diogene crede realmente nel futuro compimento sulla terra di una sorta di paradiso terrestre, nutrendo assoluta fiducia sul sistema filosofico epicureo che, in quanto vera espressione della ragione umana, porterà con il procedere del tempo all'eliminazione di tutti i desideri superflui e alle contese che ne derivano. Non a caso, Barigazzi attribuisce al contenuto del fr. 56 la qualifica di "pensiero". Diogene non esprimerebbe, tuttavia, una personale teoria, bensì presenterebbe l'unica attestazione nota di un'idea risalente a Epicuro³⁰⁷, che secondo Diogene Laerzio già diceva che il σοφός amerà la campagna (X 120a.2; vedi poi Orazio, *Ep.* I 10.22-25, e i versi del *Catalepton* 8 attribuiti a Virgilio). Il Giardino che il maestro aveva fondato è, del resto, una riproduzione in piccolo della comunità del fr. 56, in cui vi sono saggi che possiedono privatamente i campi e alternano la coltivazione all'insegnamento della filosofia, dando così agli altri esseri umani quanto è necessario al loro corpo e alla loro anima. Inoltre, l'umanità che verrà in tal modo riunita non possiederà più i concetti di "giusto" e "ingiusto". Quando Diogene afferma, infatti, che gli umani vivranno secondo reciproca amicizia e giustizia, intende dire che tale virtù sarà praticata quasi spontaneamente³⁰⁸, anche perché non ci saranno più guerre da combattere, leggi da violare, falsi beni da raggiungere che inducono a pensare ad attività disoneste per conqui-

³⁰⁷ *Contra* Erler 1992, p. 197.

³⁰⁸ Così anche O'Keefe 2001, p. 139, e Brown 2009, pp. 192-194. Mitsis 2014, pp. 137-138, n. 1, aggiunge che la giustizia non avrà più bisogno di contratti sociali.

starle. Tutte le cose nominate sono dopo tutto segno di un «mondo imperfetto», non di una rinviata età dell'oro³⁰⁹.

La proposta dello studioso è interessante, ma mi pare poco convincente, perché trascura vari elementi. Quello principale è che il discorso di Diogene offre solo un'ipotesi (cfr. ἡ ὑποθώμεθα), che seguirebbe se la premessa che tutti gli esseri umani non possono raggiungere la sapienza si rivelasse falsa. Ora, purtroppo, essa risulta incrollabilmente vera, perché Epicuro aveva già dimostrato che solo coloro che parlano la lingua greca diventano sapienti³¹⁰. E Diogene concorda con lui, laddove sostiene che apprezzano i beni della filosofia coloro che sono «civil-spoken»³¹¹. È vero che la premessa in questione è solo supposta da Smith, che aggiunge un rigo di testo non pervenuto in cui viene nominata la sapienza. Ma quand'anche il soggetto del periodo fosse un altro, resta lo stesso innegabile che le ll. 1-3 della col. 1 del frammento descrivono un requisito che gli umani nel loro complesso non possono soddisfare (μὴ δύνανται), o che porterebbe a una comunità umana priva di lotte interne, se solo il suo generale conseguimento fosse possibile (δυνατήν). Di conseguenza, Diogene non crede davvero alla realizzabilità della pace che descrive. Questo significa che, più che di un “pensiero” che prefigura un futuro che può realizzarsi³¹², sarebbe corretto parlare di un “sogno” avveniristico, perché il fr. 56 presenta i tratti caratteristici e riconoscibili dell'utopia³¹³. O addirittura, si dovrebbe considerarlo come un “gioco” letterario, visto che un parallelo con un frammento della *Retorica* di Filodemo riporta che ai filosofi piace giocare (παί[ζε]ιν) a immaginare un mondo in cui sono comuni le città, gli amici, le cose, le donne e i figli (Sudhaus II, p. 168, fr. 2, ll. 9-15).

All'affermazione che Diogene dispera che la sapienza sia attingibile all'umanità intera, si potrebbe obiettare che altre iscrizioni del suo portico riportano che il messaggio morale epicureo è aperto a tutti, compresi stra-

³⁰⁹ Barigazzi 1978, soprattutto le pp. 12-13. Fa risalire il contenuto del fr. 56 a Epicuro anche Smith 2000, pp. 139-141.

³¹⁰ Vedi *supra* [cap. 3, § 5], nonché Diog. Laert. X 117.10-11.

³¹¹ Cfr. τοῖς τοῦ[των] στόμα κοσμί[οις] (fr. 30, col. 1.10-12; trad. di Smith 1992, p. 381).

³¹² Oltre a Barigazzi, pensano ciò Gabaude 1976, p. 36, e Canfora 1993, pp. 296-297.

³¹³ Così pensano anche Gordon 1996, p. 24, che parla di «A Dream of an Age of Gardening and Philosophy», ed Erler 2016, p. 14, secondo cui il fr. 56 propaga «a social Utopia».

nieri e barbari (fr. 32, col. 2.11-12; vedi poi NF 207 e la ricostruzione di NF 192 fatta da Smith), aiuta universalmente (fr. 97), rivela che il cosmo è una patria comune (fr. 30, col. 2.6-11), illustra come il bene sia identico nonché facilmente procacciabile da ciascuno (fr. 3, col. 1.1-13). Ciò permetterebbe di supporre che il rigo perduto di testo dicesse che gli umani non possono soddisfare il requisito della sapienza (o un altro analogo) *adesso*, vale a dire così come sono oggi nati ed educati, ma che lo potranno fare qualora si realizzassero in futuro delle circostanze favorevoli tali da far passare tutti all'Epicureismo. Lo ὑποθώμεθα descriverebbe, dunque, solo ciò che accadrebbe *ora* se tutti gli umani risultassero sapienti, non escluderebbe la possibilità del nascere di un futuro paradiso.

Si può tuttavia replicare che i testi citati riportano che il bene del piacere è identico per tutti e di facile acquisto, così come che il messaggio morale non è negato a nessuno, ma questo non significa che la sapienza che permette di ottenere l'ἡδονή senza problemi sia compresa da ognuno. Essa è universale solo in via di principio, perché in concreto esercita un'azione solo su individui ben costituiti sul piano atomico ([τοὺς εὐσυνκρίτους: fr. 2, col. 3.1 e fr. 132), ovvero che sanno pensare in greco e capire le iscrizioni di Diogene, mentre passeggiano lungo il portico (fr. 119, col. 2.7-9). Circa la professione del cosmopolitismo di Diogene, è invece sufficiente dire che essa prevede che nessun Epicureo considera un altro essere umano a sé estraneo, in quanto mosso dal sentimento di φιλαλληλία e φιλανθρωπία. Egli non priverà, pertanto, nemmeno il peggior individuo delle parole di Epicuro, quand'anche le sapesse con sicurezza inefficaci (fr. 2, col. 2.11-3.2; 3, col. 4.3-5.8; 119, col. 2.9-3.4). L'idea che è sapiente solo chi pensa e legge in greco, il limite geografico e il fatto che un umano si sente affine a ogni altro costituiscono, in altre parole, i taciti presupposti che inducono Diogene a dire, al contempo e senza contraddirsi, che solo chi parla greco diventa saggio e che il messaggio epicureo non fa distinzioni nei destinatari.

Un secondo elemento che mi induce a ridimensionare l'interpretazione di Barigazzi è che la tesi di Epicuro che il saggio amerà la campagna non è assimilabile alla pratica di alternare l'attività filosofica con l'agricoltura³¹⁴. La concezione di base risale certo a lui, che aveva affermato che insieme al fi-

³¹⁴ Come sostiene Repici 2015, pp. 34-35, può anche servire «a contrapporre un modo di vivere quieto e senza affanni al modo di vivere turbinoso e turbolento della città».

ilosofare bisogna occuparsi di economia e altre attività private (*GV* 41), tra le quali poteva benissimo rientrare la coltivazione di un orto³¹⁵. Ma nessuna testimonianza riporta che la prima generazione degli Epicurei visse dei prodotti della terra³¹⁶. La prospettiva di Diogene sembra poi entrare in contrasto con Filodemo. Egli demolisce le idee prospettate nell'*Economico* di Senofonte, che idealizzano l'agricoltura come un'attività filosofica (21.11-12) e pia, in quanto prevede un costante richiamo alla benevolenza degli dèi e considera la terra come a sua volta una divinità benefattrice (2.18, 5.10-13, 17.2-4). La strategia adottata da Filodemo è dire che al filosofo si addice mantenersi attraverso il mecenatismo o l'insegnamento³¹⁷, per cui egli non apprenderà, né insegnerà il mestiere dell'agricoltore, che allora verrà praticato dai suoi sottoposti (*Oec.*, col. 23.7-11). Questi annoverano tra l'altro gli schiavi (δούλων, col. 23.20), che il fr. 56 di Diogene immagina come non più esistenti nello scenario utopico di un mondo pacificato e giusto grazie alla totale diffusione dell'Epicureismo. Smith ritiene che il contrasto sia dovuto al fatto che Diogene ignorava il trattato filodemo³¹⁸. Mi pare però più economico supporre che l'Epicureo ammette che una comunità dove la schiavitù è abolita sia un "sogno" irrealizzabile, concordando così implicitamente con Filodemo che si limita a sottolineare la necessità degli schiavi nella società romana in cui si trova a vivere e filosofare.

L'ultimo elemento non constatato da Barigazzi è che gli Epicurei non ammettono che sia mai esistita un'età dell'oro, a cui si può un giorno far ritorno. Lucrezio racconta a tal proposito, in accordo con Epicuro, che i primitivi dovettero fronteggiare molte necessità dell'esistenza (5.954-987, *Ad Her.* 75.1-6). E se altrove (5.1379-1411) allude a un'epoca in cui l'umanità viveva felice a contatto con la natura, il poeta non fa la «descrizione dei piaceri di cui gli umani godevano agli inizi del mondo»³¹⁹, bensì più probabil-

³¹⁵ Cfr. Orazio, *Sat.* II 2.17. Il testo delinea l'ideale del contadino-filosofo, ma non è poi così sicuro che esso risalga all'Epicureismo originario (cfr. Roskam 2007b, pp. 167-168, e *pace* Grimal 1990, pp. 387-391).

³¹⁶ Gordon 1993, p. 126. Ulteriori argomenti in Roskam 2007b, pp. 161-164.

³¹⁷ *Oec.* coll. 7.26-37 e 23.7-43, su cui vedi Laurenti 1970, pp. 163-165, Rawson 1985, pp. 296-297, Glad 1996, p. 23, e McConnell 2010, p. 184. Si noti poi che gli Epicurei vissero spesso grazie ai benefici di potenti protettori e regnanti (Gigante-Dorandi 1980, pp. 484-486, Silvestre 1995, pp. 134-137 e 141-142, Koch 2005, p. 75, Verde 2013d, p. 19).

³¹⁸ Smith 2003, p. 108.

³¹⁹ Grimal 1990, p. 365.

mente offre un resoconto degli anni in cui coloro che avevano da poco appreso l'arte dell'agricoltura e della pastorizia sapevano ricavare sereni godimenti dalla φύσις³²⁰, quindi di una tappa avanzata della storia. Filodemo afferma invece che, se mai vi fu, l'età dell'oro non ebbe meno problemi di quelli che si osservano nella società odierna, visto che già allora vi erano i politici che rendevano fastidiosa la vita³²¹. A meno di non ammettere un conflitto tra la visione di Diogene e quella di altri Epicurei, occorre ribadire che la prima vagheggia uno scenario irrealistico³²², la nascita di un'epoca impossibile e senza precedenti accertabili.

Di contro, l'idea del filosofo-contadino era stata messa in risalto dai trattati *De agricultura* di Musonio Rufo, Catone e Varrone³²³, mentre la rappresentazione di un avvenire quasi escatologico in cui gli umani si troveranno alla fine uniti e collocati in un paradiso bucolico deriva molto probabilmente da una suggestione dell'ideologia della Roma tardo-imperiale³²⁴ e/o da testi non filosofici coevi che promuovono una sorta di cosmopolitismo, come Meleagro (*Anth. Graec.* 417) e la *Vita di Probo* (§ 20.4-6)³²⁵. È quindi più probabile che il "sogno" di Diogene sia stato influenzato da questa ideologia, che ai tempi di Epicuro ancora non imperava e non poteva condizionare la sua filosofia, più che dalla teologia stoica. L'Epicureo rimane convinto contro gli Stoici che la vita degli dèi e quella degli umani si situano su piani separati. Nella più rosea delle ipotesi, il sogno di Diogene può costituire un modello di vita beata³²⁶, un modo per portare nei luoghi in cui vi è un discreto numero di sapienti epicurei la pace di cui gli dèi godono in eterno.

³²⁰ Cfr. *agrestis* nel v. 1383 e *pastorum* nel v. 1387, nonché Repici 2015, pp. 93-94.

³²¹ *Rhet.* VIII col. 47.c46.1-13. McConnell 2010, pp. 188-194, suppone invece che Filodemo vagheggiasse una società quale quella delineata nel *De bono rege*. Cfr. poi Ovidio, che dice che il desiderio di ricchezza imperava pure in età di Saturno (*Fast.* I 192-196).

³²² Non lo esclude nemmeno Roskam 2007b, p. 135.

³²³ Laurenti 1973, pp. 78-82 e 97; Grimal 1990, pp. 359-363; Repici 2015, pp. 97-106.

³²⁴ Ferguson 1990, p. 2297. *Contra* Gordon 1996, pp. 30-33.

³²⁵ Cfr. poi la quarta *Ecloga* di Virgilio, esaminata *infra* [Appendice II, § 2]. Altri testi o argomenti a sostegno si trovano in Sedley 1976c e Gordon 1996, p. 33.

³²⁶ Cfr. *infra* [cap. 5, § 6].

§ 10. Diogeniano sui nomi delle Parche

Si chiude con Diogeniano la ricognizione storica delle opinioni teologiche degli Epicurei. Il pensatore fu a lungo ritenuto di scuola incerta, tanto che alcuni interpreti supposero che egli fosse al contrario un Peripatetico³²⁷.

Come riporta Eusebio (*PE* IV 3.1-13 e VI 8.1-38), Diogeniano condusse una polemica contro l'onnipotenza del destino professato probabilmente da Crisippo nei libri del *περὶ εἰμαρμένης*³²⁸. L'aspetto che intendo esaminare qui è il ricorso di Diogeniano alle credenze condivise degli umani, per confutare l'idea che la necessità sia l'unica causa che domina il reale.

Esso figura nel capitolo 8 del libro VI di Eusebio (= fr. 2-3). Diogeniano attacca l'etimologia di Crisippo dei nomi delle Parche, dalla quale ricaverebbe la conclusione che tutto è sottomesso al destino (§ 9), facendo allo Stoico un'importante concessione. Ammettiamo che i nomi delle dee imposti dagli umani esprimano qualcosa di vero e non siano stati contaminati da opinioni errate, che è cosa lontana dall'essere dimostrata (§§ 11-17) e implica il riconoscimento che sotto tali ὀνόματα si celi la πρόληψις di ciò di cui tutti hanno cognizione³²⁹. Anche in tal caso, Crisippo non ha motivo di dichiarare che le Parche descrivano in forma poetica il dominio del fato, giacché risulta chiaro che esse denotino piuttosto il convincimento comune che nulla avviene senza causa, ossia l'idea condivisa dell'ineluttabilità e immutabilità delle cause (§ 20). La critica che Diogeniano muove allo Stoico è allora che egli restringe indebitamente il campo, riconducendo l'esplicazione della realtà alla causa necessaria, laddove invece essa determina solo alcuni eventi. In linea con l'insegnamento di Epicuro, il filosofo ammette che molti accadimenti dipendono da necessità, *i.e.* sorgono senza la responsabilità degli umani³³⁰. Diogeniano fa l'esempio della morte e del dolore, che si producono senza la volontà dell'agente (§§ 4-5 e 35), come il maestro e altri

³²⁷ Cfr. Isnardi Parente 1990, pp. 2424-2426 e 2437-2441 per i riferimenti e gli argomenti a favore dell'identificazione di Diogeniano con un Epicureo. *Contra* Gottschalk 1994, pp. 1142-1143, n. 305.

³²⁸ Cfr. *SVF* II 528, 915, 925, 939, 998-999, 1005.1, con Natali 2009, pp. 16-19 e 27-28.

³²⁹ Si veda qui il passo IV 3.6 (= fr. 4) con Hammerstaedt 1973, pp. 27-32.

³³⁰ *Ad Men.* 133.8 (διὰ τὸ τὴν ἀνάγκην ἀνυπεύθυνον), su cui cfr. Heßler 2014, p. 309.

aderenti della scuola epicurea avevano più volte affermato³³¹. Ma nello stesso tempo, egli dice che è a tutti chiaro (παντί που δήλον, § 23) che, oltre che dalla necessità, gli eventi dipendono ora dagli dèi, ora dalla natura, ora dalla fortuna, ora dalla nostra volontà³³², che corrisponde di nuovo quasi alla lista delle cause in Epicuro (*Ad Men.* 133.6-10). Certo, delle volte gli umani si confondono e attribuiscono il principio ultimo di ogni cosa alla potenza divina, oppure al fato, incluso Crisippo. Il consenso può però essere ripristinato mostrando che le affermazioni di costoro si confutano da sé (§ 31-38) e si scontrano con l'evidenza del libero arbitrio, antitetica alla necessità come il bianco lo è al nero o il dolce all'amaro³³³, che nemmeno lo Stoico vuole negare del tutto e cerca di ricondurlo, contraddicendosi, a una sorta di coadiutore del fato (cfr. §§ 25-29 con *SVF* II 943.2 e 989.1-2).

L'analisi delle diverse specie di cause è poco dettagliata, poiché essa non si sofferma da vicino su molte di quelle diverse dall'ἀνάγκη e dalla volontà. Diogeniano non afferma ad esempio nulla intorno agli dèi e alla natura. L'atteggiamento si spiega probabilmente con il fatto che l'Epicureo non intende qui professare una dottrina positiva, bensì approfondire solo le cause che possono ridurre ad assurdo le tesi di Crisippo. Non è un caso che la terza αἰτία su cui egli si diffonde più a lungo è la fortuna, che se diamo retta a Cicerone è causa almeno dell'importante somiglianza di forma tra dio ed essere umano (*De nat. deor.* I 32.91), e torna di grande aiuto all'Epicureo in due circostanze (stavolta cito il libro IV di Eusebio). Da un lato, nell'attacco alla divinazione, che rivela come essa non sia una scienza che ottiene i suoi effetti sempre o perlopiù, in quanto formula delle predizioni che colgono solo occasionalmente e per accidente nel segno (3.3 e 3.6 = fr. 3). Dall'altro, la

³³¹ Vedi qui Fallot 1977, pp. 73-74, e Isnardi Parente 1990, p. 2430. Cfr. poi il *necesses* di Lucret. 3.962; Diog. Oin., fr. 54-55; Demetrio Lacone, *PHerc.* 831, coll. 3 e 6; Filodemo, *De mort.* IV, coll. 37.18-38.14; Filodemo, *De prov.*, fr. 13-14.

³³² *Contra* in apparenza il *De fato* di Cicerone, che dichiara che il moto del *clinamen* da cui dipende il libero volere avvenga *sine causa* (§ 9.18, 10.21-11.25, 20. 46-48). Ma vedi qui le osservazioni di Isnardi Parente 1991, pp. 118-119, Ferrari 2000, pp. 153-154, Prost 2004, pp. 184-185, Heßler 2014, pp. 310-314, Mitsis 2014, pp. 205-212, e Maso 2014, pp. 15, 126, 129-136, 175-180, con la bibliografia da lui citata. Nel *De fato* di Alessandro di Afrodisia, troviamo argomenti simili: l'onnipotenza del fato va contro l'evidenza (παρὰ τὰ ἐναργῆ) e le nozioni comuni, che prevedono che vi siano cause fortuite/contingenti (172.4-8 e 172.17-23).

³³³ Cfr. il § 30 e Diano 1974b, p. 210.

fortuna gli torna utile in IV 8.21-22 (= fr. 2), in cui viene citata la rappresentazione della dea Τύχη come una fanciulla che cammina su una sfera, per indicare che gli umani riconoscono il carattere instabile (ἄστατον³³⁴) della causa accidentale, il che mina ulteriormente l'efficacia del richiamo di Crisippo alle nozioni comuni per provare che nell'universo operi solo il fato. Sebbene tale polemica non manchi di raffinatezza, bisogna allora concludere che il contributo teologico di Diogeniano non presenta un pensiero originale, perché – per riprendere le parole di Isnardi Parente – esso «raccolge le risultanze» della teoria epicurea della causalità, «traducendo il suo discorso in concetti e terminologia di tipo filosofico più corrente»³³⁵.

³³⁴ La qualifica risale sempre all'*Epistola a Meneceo* di Epicuro (133.8-9), che più oltre afferma che la fortuna non è un dio, né una causa priva di fondamento (134.4-6). Per approfondire l'atteggiamento degli Epicurei verso la τύχη, cfr. Diog. Oin., fr. 71 (su cui vedi Isnardi Parente 1990, p. 2442, e Verde 2013f, pp. 183-195), Filodemo, *De prov.*, dis. O 1423 (con Bignone 1917, p. 252-253 e 269, e Ferrario 1972, p. 89), nonché Bignone 1973, vol. 2, p. 101, Gemelli 1979, pp. 90-91, Heßler 2014, pp. 319-320.

³³⁵ Isnardi Parente 1990, p. 2444.

5. Le conseguenze etiche delle teologie degli atomisti antichi*

Potrebbe sembrare a prima vista che la rappresentazione di Democrito del dio mortale e che si interessa solo ai saggi, quella di Epicuro del dio del tutto inattivo perché privo di bisogni ed esclusivamente preso dalla contemplazione piacevole di sé, quella di alcuni Epicurei (soprattutto Ermarco e Filodemo) del dio parzialmente attivo o dedito ad occupazioni che non ledono la sua immortalità e la sua beatitudine, siano poco spendibili in etica. Infatti, abituati a pensare che sia degno del nome di “divinità” solo un essere eterno, che ha a cuore le sorti di tutti gli umani ed è dotata di un immenso potere, sorge spontaneo chiedersi: che utilità avrebbero le concezioni degli atomisti antichi? Non distruggono forse queste alla radice qualunque forma di morale religiosamente ispirata, che ha il suo fondamento nella possibilità che la divinità si relazioni benevolmente con l’umanità in senso lato, guidandola in questa o in una prossima vita verso il meglio? Sia il dio di Democrito che quello di Epicuro e dei suoi discepoli privano di efficacia, del resto, tutte quelle procedure che instaurano dei legami tra loro e gli umani, quali ad esempio il dono di un messaggio di salvezza universale e la preghiera, che perdono del tutto di senso laddove la divinità ha a cuore solo pochi privilegiati, o non fa nulla, oppure mira con alcune attività al suo esclusivo piacere. Proprio in virtù di un simile pregiudizio, gli atomisti furono tacciati già nell’antichità di ateismo, vale a dire di aver ammesso l’esistenza di dio a parole e di averla negata nei fatti¹, in modo da avere la piena libertà di inseguire i loro perversi disegni senza temere ritorsioni.

Questo capitolo intende fornire a tali quesiti una risposta dettagliata, e per certi versi persino provocatoria. Tenterò di mostrare che gli atomisti non solo non negano la morale, ma anzi presentano teologie capaci di offrire agli umani una vita serena, soddisfacente e pacifica. Ancora oggi, si possono del resto avanzare dubbi che le prospettive delle grandi religioni rivelate – tutte fondate sull’idea di un dio trascendente che prescrive ciò che è giusto compiere / fissa i valori da difendere per non cadere nel caos o nel vuoto di valori – diano maggiori garanzie di tenuta nel comportamento morale, o almeno

* In questo capitolo, i frammenti e le testimonianze di/su Democrito sono riportati/e senza il riferimento al capitolo 68 e senza a seguire la sigla DK.

¹ Cfr. *supra* [Introduzione].

offrano prescrizioni, modelli e insegnamenti che permettono di condurre una vita degna di questo nome a moltissime persone. Un filosofo morale contemporaneo come Eugenio Lecaldano² ha sostenuto, infatti, che uno dei rischi dell'idea della divinità trascendente portata ai suoi estremi è il fatto di condurre l'individuo ad assumere una condotta irresponsabile ed eterodiretta, che esegue fedelmente i comandi provenienti da una superiore autorità esterna, persino nei casi in cui tale prassi si rivela dannosa per molti e anzi aggrava la situazione infelice che si vorrebbe invece provare a lenire. Egli ha proposto, invece, che il migliore atteggiamento sia quello di disporsi «creativamente» verso i problemi etici, cercando di trovare di volta in volta la soluzione migliore per loro.

Al fine di evitare le conseguenze negative che sembrano emergere dalla prospettiva del dio trascendente, però, Lecaldano giunge, a mio avviso, ad arroccarsi sul pregiudizio opposto che solo un dio provvidente permette la fondazione di una morale. A suo giudizio, si può dare un'etica se e solo se si pensa a un'«etica senza Dio» ovvero a un'etica atea, non considerando che esistono valide alternative alle teologie rivelate³. Alternative che non descrivono la divinità come un'entità che determina condizioni di irresponsabilità per l'essere umano e meriterebbero, perciò, di essere riscoperte e rivalutate per fondare una morale consapevole. Tra queste, collocherei appunto le teologie degli atomisti antichi: rappresentazioni che hanno il merito di dipingere la divinità come un'entità non invasiva a cui si può guardare, per trarne modelli di imitazione e perfezionamento⁴. In questo senso, gli dèi degli atomisti forniscono ideali di vita “duttili” e che permettono di esaltare la dimensione “creativa” che Lecaldano ha messo bene in luce. Se egli non li prende in considerazione in questo senso, è perché qualifica Democrito come un ateo ed Epicuro come un filosofo che potrebbe esserlo stato. Lecal-

² Lecaldano 2008, pp. VIII-IX, 13-15, 20, 28, 34, 45, 52-55. Parte delle considerazioni che seguono e precedono sono tratte da qui. Cfr. poi Lecaldano 2015, pp. 105 e 159-160.

³ Nel più recente volume *Senza Dio*, l'autore attenua però i toni pensando che atei e credenti di tendenze non assolutiste possano confrontarsi pacificamente e avere delle vite ugualmente degne di essere vissute. Inoltre, egli sembra affermare in modo più chiaro di voler criticare solo quelle teologie / religioni che si avvalgono di dio per giustificare tutto l'assetto del reale (2015, pp. 10-11, 59, 143-160).

⁴ Efficace qui quanto scrive Donatelli 2015, p. 117, a proposito degli dèi epicurei: «Noi guardiamo alle divinità come esseri eternamente felici, esenti dal dolore e dal turbamento dell'anima, anche se loro non guardano noi».

dano può annoverarli come sostenitori dell'ateismo⁵ solo in quanto definisce l'«ateismo» stesso come l'atteggiamento teoretico e pratico di chi (come i due atomisti) nega l'esistenza di qualcosa di trascendente o sovranaturale che regola la genesi / il funzionamento del mondo⁶. Ma si tratta forse di una definizione troppo rigida, dato che vedremo appunto che si può negare questa idea di divinità e, nello stesso tempo, nutrire della divinità una concezione positiva e riservarle una sincera venerazione.

Nel fare ciò, spero di raggiungere nello stesso tempo altri due obiettivi concomitanti. Il primo è sottolineare che, nelle concezioni teologiche degli atomisti antichi, le procedure che instaurano una relazione tra umani e dèi non sono tanto eliminate, quanto trasformate. Vedremo infatti che sia Democrito che gli Epicurei hanno ad esempio i loro motivi per considerarsi portatori di una rivelazione divina e per pregare, seppure la divinità non li ascolti sempre, o addirittura mai. Il secondo obiettivo è evidenziare che è più corretto parlare dell'esistenza di *tante* teologie atomiste, più che di *una* sola teologia⁷. Di conseguenza, è anche più opportuno dire che da quelle discendono più *morali*, piuttosto che un'unica *morale*. Sottolineo tuttavia subito che le differenze più marcate si riscontreranno soprattutto nel confronto tra la prospettiva di Democrito e quella di Epicuro. Non si dà infatti una differenza sostanziale all'interno della scuola epicurea. I discepoli di Epicuro che ammettono il dio parzialmente attivo si distinguono dal maestro per un unico aspetto: per precisare diversamente come l'essere umano possa assimilarsi alla divinità. Più che di una terza teologia, essi sono così difensori di una variante della dottrina del maestro.

Non si creda che quest'ultimo capitolo abbandoni l'impostazione storico-filosofica che si è finora tenuta, sostituendola con una forzosa lettura ideologicamente orientata dai testi antichi. Quello che aggiungo di diverso rispetto alle sezioni precedenti è solo la proposta attiva di leggere la ricostruzione delle teologie degli atomisti antichi come uno strumento atto a rivedere alcuni nostri preconcetti sulla morale e sulla religione. Ciò significa che

⁵ Lecaldano 2015, pp. 47 e 51.

⁶ Lecaldano 2015, pp. 14-23, 29-30. Per l'idea che per Democrito ed Epicuro la divinità non trascende la natura, né genera il cosmo e si occupa di esso, cfr. *supra* [cap. 1, § 1, e cap. 2, § 3].

⁷ Il punto è stato in parte rilevato anche da Rexine 1961, che però mette a confronto solo Epicuro e Lucrezio.

non partirò dai nostri bisogni etici per piegare le dottrine teologiche atomiste alla nostra sensibilità attuale, bensì farò l'inverso, ossia appurerò che cosa dicono tali dottrine, sottolineando nello stesso tempo alcuni punti che permettono di pensare diversamente il nostro modo di vivere e relazionarci con dio. Le rappresentazioni di Democrito, di Epicuro e dei suoi discepoli potrebbero allora risultare efficaci perché propongono dei modelli di pensiero "stranianti"⁸ o, per riprendere le parole di Cacciari, «duri» e «pericolosi»⁹: completamente diversi da quelli a cui siamo abituati, esse offrono un bacino di alternative teorico-pratiche che lo storico della filosofia riesce a portare alla luce, quando studia i testi antichi in modo scientifico, permettendo di ripensare in termini differenti i problemi del nostro tempo. Le sue ricerche rendono contemporaneo un riferimento antico, tutelandone al tempo stesso l'alterità e difendendolo da arbitrarie semplificazioni¹⁰.

Si potrebbe dunque dire che l'attualità delle teologie atomiste sta nel loro essere inattuali¹¹, così come che ogni storico della filosofia che fa bene il suo mestiere è insieme filosofo e intellettuale "militante". L'affermazione potrebbe apparire ingenua, oggi che la cultura umanistica è ritenuta da molti incapace di dare indicazioni rilevanti di fronte all'urgenza degli avvenimenti sociali, politici, economici, o addirittura viene considerata dai suoi stessi cultori come un'attività consapevolmente inutile¹². E forse in effetti di ingenuità si tratta. Nondimeno, ritengo che valga comunque la pena di provarci, perché il tentativo risulta comunque preferibile alla resa al processo di marginalizzazione in atto e al riconoscimento della propria impotenza.

Chiudo queste considerazioni introduttive precisando che, nel ricostruire e difendere le idee Democrito, di Epicuro e degli Epicurei, sono ben lungi dal credere che esse rappresentino la verità sul dio e sul mondo, con la con-

⁸ Così Santagata 2002, p. 224.

⁹ Cacciari 2002. Vedi soprattutto la p. 24 («un'autentica filologia, uno studio dei classici, di cui valga davvero la pena, dovrebbe farne rivivere tutta la *pericolosità*») e la p. 26 («quello dei classici è sempre un *durus sermo*»).

¹⁰ Argomentazioni simili ricorrono in Sanguineti 2002; Vegetti 2002, pp. 269-271 e 276; Cozzo 2006, pp. 125-131, 148, 185-202; Cambiano (2002, p. 40; 2010, pp. 51-57); Montano 2014, pp. 269-274; Canfora 2014, pp. 73-78.

¹¹ Pace Schuhl 1968.

¹² Una bella quanto lucida e spietata disanima è condotta da Canfora 2014, soprattutto nelle pp. 31-34 e 56-64. Altrettanto attenta, benché più retorica, quella di Nussbaum 2011b, pp. 21-30 e 135-155.

seguenza che andrebbero abbracciate universalmente sull'istante. Al contrario, formulo l'ipotesi più modesta che le loro vedute teologiche siano coerenti quanto realizzabili come molte altre e infondo, al discorso più generale, un po' di sano scetticismo. In un ipotetico confronto, se le religioni rivelate, la prospettiva atea di Lecaldano e le rappresentazioni degli atomisti antichi apparissero parimenti raffinate, difendibili, efficaci, capaci di dare un senso pieno all'esistenza, allora forse la conclusione più economica a livello teoretico sarebbe quella della sospensione del giudizio, lasciando che nella prassi ciascuno asseconi la prospettiva teologico-morale che sente spiritualmente affine, rispettando con sincerità tutte le altre. Per quel che riguarda me, non ho difficoltà a dire che trovo più congeniale la visione democritea, che abbraccio considerando comunque le prospettive epicuree altrettanto degne di considerazione.

§ 1. La provvidenza come forma di superstizione

Comincerei dall'analisi della *pars destruens* che tutte le rappresentazioni atomiste hanno in comune e costituisce uno degli elementi che indussero a identificarle con un cripto-ateismo. Mi riferisco alla dequalificazione della provvidenza come una forma di superstizione¹³. Teofrasto ne dà la prima definizione formale nei *Caratteri* come la vigliacca paura irrazionale verso il divino¹⁴, che si manterrà a lungo costante nel pensiero antico.

Molti autori distinsero nettamente *δεισιδαιμονία* e *πρόνοια*, considerando la credenza in quest'ultima come una genuina espressione di santità. Due esempi illustri sono costituiti dagli Stoici (*SVF* III 394, 408-409 e 411; cfr. pure *De nat. deor.* II 28.71-72) e da Cicerone¹⁵. È però con il *De superstitione* di Plutarco che la distinzione viene fissata con raffinatezza e precisione. Infatti, il trattato considera la *δεισιδαιμονία* una passione o malattia

¹³ Giannantoni 1996, pp. 41-43, Babut 2005, pp. 103-104, Heßler 2014, p. 299. Una diversa spiegazione in Luck 1960, pp. 312-313, Obbink 1989, p. 220, Koch 2005, p. 16.

¹⁴ Vedi il cap. 16.1: *δειλία πρὸς τὸ δαμόνιον*. Si comprende appieno il significato della definizione, non appena si legge, nel cap. 25.1, che la vigliaccheria è un'arrendevolezza dell'anima alla paura (*ἡ δειλία δόξειεν ἄν εἶναι ὑπειξίς τις ψυχῆς ἐκ φόβου*).

¹⁵ Cfr. l'opposizione *superstitio-religio* in *De nat. deor.* I 42.117 e *De div.* II 72.148-149 con Festugière 1952, pp. 136-137, n. 135, Dionigi 1976, pp. 120-121, Ross 1969, Summers 1995, p. 33, Kahlos 2007, pp. 391-393, Lehoux 2012, pp. 26-40, Brown 2013, pp. 85-87.

dell'anima che nasce da una falsa opinione sugli dèi, i quali sono considerati come malvagi e volubili persecutori, piuttosto che come viventi sereni e benefici per l'essere umano (165b4-12, 167e5-10, 171e8; utile *De Is et Os.* 355d1-2). Essa è considerata addirittura peggiore dell'ateismo¹⁶, perché almeno l'ateo tenta di affrontare le difficoltà in cui incorre, né soffre quando partecipa alle festività religiose (167f8-168b5, 169d1-e10). Tuttavia, sia la superstizione che l'ateismo sono ben lontane dalla santità. Quest'ultima viene prospettata da Plutarco prospettata come il giusto mezzo tra i due atteggiamenti (171f5: ὑπερπηδήσαντες ἐν μέσῳ κειμένην τὴν εὐσέβειαν), ossia come il riconoscimento equilibrato dell'esistenza della πρόνοια. L'εὐσέβεια non incorre né nell'estremo per difetto che nega la provvidenza costituito dall'ateismo (168a2-4), né nell'estremo per eccesso rappresentato dalla superstizione, che stima ogni accadimento, persino il più insignificante e meschino, come il frutto di una minacciosa volontà divina (168e11-169b2)¹⁷.

Nell'ottica epicurea, questa rigorosa impalcatura concettuale è mantenuta nella sua struttura, perché la santità è sempre contrapposta dagli Epicurei agli estremi negativi dell'ateo e del superstizioso. Se per loro l'εὐσέβεια consiste nel rispettare la πρόληψις del dio indissolubile-beato e nel venerare la natura divina senza paura, ovvero nel fuggire le tesi dei πολλοί che fanno l'esatto contrario¹⁸, saranno stimati empī tanto l'uno che nega del tutto l'esistenza di dio perché affetto da una forma di pazzia, quanto l'altro che articola delle opinioni che rendono dio temibile¹⁹. Ma l'impalcatura plutar-

¹⁶ Laurenti-Santaniello 2007, pp. 13-17; Teodorsson 2011. È poi utile notare che Plutarco pensa pure che ogni superstizioso aspira in segreto a essere ateo, o lo diventa effettivamente per sfuggire alle paure che accompagnano la δεισιδαιμονία (cfr. 170f4-13 e 171e7-f4, nonché *De Is et Os.* 378a5-8 e *Suav. viv.* 1101b8-c6).

¹⁷ Per la storia del concetto di superstizione, cfr. Lozza 1989, pp. 12-23, Vottero 1998, pp. 47-48, e Laurenti-Santaniello 2007, pp. 27-34. Una medietà simile si riscontra in Alessandro di Afrodisia, che considera vera religiosità quella che sta a mezzo tra la negazione epicurea della provvidenza e quella immanente a tutte le cose degli Stoici (per i riferimenti, cfr. Fazzo 1998, pp. 35-37).

¹⁸ Epicuro, *Ad Men.* 123.9-11; Polistrato, *De contempt.* col. 30.19-22; Filodemo, *De piet.* col. 40.1138-1144; Lucret. 5.1198-1203; *POxy.* 215, col. 1.7-24. Sul tema, cfr. Dionigi 1976, pp. 126-127 e 138-139, Spinger 1977, pp. 61-62, Acosta 1981, p. 41, Pesce 1988, p. 91, Giovacchini 2008, p. 180, Spinelli-Verde 2011, p. 192.

¹⁹ Cfr. i testi citati *supra* [cap. 2, § 1]. Vedi poi Diog. Oin., fr. 16, Filodemo, *De elect.* col. 10, Lucret. 2.51-58 e 6.54-79, Cicerone, *De nat. deor.* I 17.45 e *De fin.* I 18.60. Utili Barra 1953, p. 17, e Smith 2003, p. 73.

chea è nello stesso tempo messa a soqquadro, perché gli Epicurei separano del tutto la nozione di santità dalla provvidenza e denunciano, così, che la credenza nella πρόνοια è una delle tante δόξαι superstiziose²⁰ che generano φόβος. Lo conferma esplicitamente Diogene di Enoanda, che oppone la teologia di Epicuro, capace di rendere imperturbabili, al provvidenzialismo stoico, che è una dottrina empia e perturbatrice²¹, così come il paragone costruito da alcuni Epicurei della provvidenza come uno spaventoso artificio tragico (cfr. Plutarco, *Suav. viv.* 1109c6-9).

Un'altra prova – seppure meno incisiva – proviene dalla polemica di Metrodoro contro Socrate, che pare tacciò il filosofo nel *Contro l'«Eutifrone» di Platone* di aver pronunciato un discorso impuro (μὴ τὸν ἀ[γν]εύοντα λόγον) intorno agli dèi. L'Epicureo forse allude al passo 15a1-2 del dialogo platonico. Qui, Socrate comincia la sua confutazione della definizione di santità come l'arte degli scambi tra dèi e umani tra loro, affermando di non credere che i primi abbiano bisogno di ricevere qualcosa dai secondi e, nello stesso tempo, di pensare che è a tutti chiaro (παντὶ δῆλον) che non c'è bene che gli esseri umani non ricevano dal divino. La prima dichiarazione sarebbe stata apprezzata da Metrodoro: vedremo infatti, nel § 4, che gli Epicurei sono concordi nel credere che la divinità deve essere pregata non per avere qualcosa da lei, ma per venerarne l'assoluta autosufficienza. Di contro, l'affermazione che non c'è bene umano che non provenga dagli dèi sarebbe stata appunto tacciata come empia e impura, visto che suppone erroneamente che la divinità ordini provvidenzialmente la realtà²².

Altra conferma della qualifica della provvidenza come superstizione può emergere dalla critica alle etimologie stoiche dei nomi divini, che Filodemo ritiene essere empie (*De mus.* IV, col. 148.29-33) e che gli Stoici spesso adottavano per dimostrare l'azione fatale di dio sul mondo²³. Si può riassu-

²⁰ Cfr. il fr. 369 Us. (= Origene, *Contra Celsum* I 13) e Spinelli 2015, p. 13.

²¹ Cfr. *supra* [cap. 4, § 9].

²² Fr. 53 (= Filodemo, *De piet.* col. 25.696-708). Tuttavia, va notato che Metrodoro non esclude che l'*Eutifrone* esprima le idee teologiche di Platone (Obbink 1996b, p. 383) e che gli Epicurei non furono sempre aspramente polemici verso Socrate (cfr. infatti almeno Filodemo, *De piet.* coll. 47 e 58.1664-1673 con Obbink 1996b, pp. 379-380 e 511-512). Accetto l'interpretazione del passo data da Kleve 1983, p. 237, Acosta-Angeli 1992, pp. 138 e 371, e Tepedino Guerra 2010, pp. 46-47. Altre ipotesi si trovano in Obbink 1996b, pp. 383-389, e de Luise-Farinetti 1997, p. 15.

²³ Cfr. *SVF* II 913-914 e 1021, e la critica di Diogeniano a Crisippo (*supra* [cap. 4, § 10]).

mere il tutto con la formula che leggiamo nel passo 1111b8-9 del *Contro Colote* di Plutarco, dove si dice che Epicuro elimina la πρόνοια per consegnare la pietà (τὴν πρόνοιαν ἀναιρῶν εὐσέβειαν ἀπολείπειν).

Non è difficile appurare i motivi che spinsero gli Epicurei a ritenere empia l'idea di provvidenza. Uno è stato già visto, ossia che la πρόνοια non trova alcuna conferma empirica (Filodemo, *De dis* I col. 25.9-15), visto che anzi la sensazione ci mostra un mondo in larga parte inabitabile od ostile per l'essere umano, quindi – come scrive Alessandro di Afrodisia nel *De fato* (203.10-12 = fr. 368 Us.) – caratterizzato da ἀπρονοησία²⁴. Un altro lo si può ricavare a partire da un interessante testo di Diogene di Enoanda (NF 197). L'Epicureo afferma che noi non potremmo che desiderare la provvidenza, se essa fosse appropriata (οἰκεία) agli dèi²⁵. Tuttavia, noi constatiamo che questa ipotesi non è vera. Ciò che è οἰκεῖος procura infatti piacere (*Ad Men.* 129.9-10), ma non c'è nulla di piacevole nell'amministrare provvidenzialmente il cosmo, essendo un'attività contro natura che toglie la beatitudine alla divinità e la farebbe anzi impazzire²⁶. Ergo, noi non possiamo introdurre la provvidenza nei discorsi, né desiderare con trasporto qualcosa che non può derivare da dio. Anche in questo caso, si ribadisce allora che l'idea di provvidenza è un'opinione empia. Essa conferisce al dio qualcosa di inappropriato alla beatitudine (*Ad Men.* 123.5: τῆς μακαριότητος ἀνοίκειον), cioè smentisce la πρόληψις di divinità.

La demolizione della provvidenza non costituisce, in ogni caso, solo una operazione teoretica. Essa comporta anche una purificazione etica. Epicuro vi fa accenno, ad esempio, col richiamo all'imperativo di preservarsi da tutto ciò che è impuro ([μ]αρόν) quando si pensa alle disposizioni che rendono

²⁴ Non è sicuro che il termine sia stato coniato dagli Epicurei (cfr. Fazzo 1998, pp. 31-32, con n. 43, e Preuss 1999, p. 71). Va notato comunque che Alessandro riconosce che la dottrina epicurea come più pia e logica della stoica (202.25-204.4). Per i testi sull'accusa dell'imperfezione del mondo, cfr. *supra* [cap. 3, § 6], a cui si aggiunga ora Luciano, *Jupp. trag.* § 36, dove peraltro l'epicureo Damide afferma che le cose sono ἀπρονοήτα.

²⁵ Diogene cerca di calarsi nella prospettiva degli Stoici, che affermano appunto che bisogna voler seguire il piano provvidenziale allestito dalla divinità. Cfr. Hammerstaedt-Smith 2011, p. 102, Sedley 2011a, p. 236, Dienstbeck 2015, pp. 340-364, e Cleante (Seneca, *Ep. ad. Luc.* XX 107.10 = SVF I 527.2: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*). Allude a questa dottrina anche Filodemo, *De prov.* fr. 13.11-13.

²⁶ Cfr. Morel 2009, p. 89, nonché Epicuro, *Ad Her.* 76.8-12 e *Ad Pyth.* 97.5-6; Eusebio, *PE XV* 5.9 (= fr. 361 Us.); Lucret. 2.1090-1104.

felici²⁷, o nel libro XV del *Sulla natura*, dove vi è l'implicito invito a riflettere sulle cose più sacre mantenendosi ἀμ(ί)αντος (fr. 34). Il raggiungimento della conoscenza della divinità come un vivente non provvidente determina, dunque, una prassi diretta alla ricerca di una purezza morale. La prospettiva in questione potrebbe tradire un residuo di platonismo, che metteva fortemente l'accento sul fatto che un'esistenza degna di questo nome doveva passare per una purificazione dell'anima e la liberazione dalle false credenze sugli dèi, che inducono a compiere atti empì o dannosi e tengono distante l'essere umano dal divino²⁸.

Venendo a Democrito, Diogene Laerzio (IX 45.2-5) permette di assodare che l'atomista lottò contro la δεισιδαιμονία, che lede il fine dell'εὐθυμία²⁹. Questa comporta il possesso dell'ἄθαμβίη (A 179, B 4)³⁰, che comprende l'assenza di quella che Omero chiama ammirazione colma di spavento o θάμβος, che gli umani avvertono o quando sono al cospetto di un dio (*Il.* 1.199-200, 3.395-398, 4.73-80; *Od.* 1.319-323, 3.371-372, 16.178-179), o quando osservano fenomeni atmosferici che presumono essere provocati da un'entità divina (vedi *Il.* 8.75-77), oppure quando pensano alle realtà dell'Ade (*Od.* 24.98-104). L'imperturbabilità di fronte a tutte queste cose si ottiene soprattutto attraverso la sapienza. Essa fa conoscere che gli dèi non sono da temere perché buoni (B 175), che i fenomeni celesti non sono terribili perché non sono frutto della volontà divina (B 152), che non esiste oltretomba dove le anime sono costrette a vagare dopo la morte³¹. Proverebbe che è dalla sapienza che discende l'ἄθαμβίη l'attribuzione alla σοφίη dell'aggettivo ἄθαμβος (B 216).

Le fonti non confermano subito, invece, che Democrito annoverasse anche la πρόνοια tra le idee superstiziose da combattere. Al contrario, se si ac-

²⁷ Cfr. il frammento del *Sulla santità* in Filodemo, *De piet.* col. 44.1266-1272. Probabilmente, si accenna alle disposizioni del saggio (vedi infatti *supra* [cap. 2, § 4]).

²⁸ Cfr. soprattutto il passo 230b4-e3 del *Sofista*. Utili poi anche *Resp.* III 391d3-e5 e VI 527d5-e6, *Phaedr.* 250b5-c6, *Theaet.* 176a5-177a8, *Leg.* XII 941a1-c2. Sul mantenimento e la trasformazione della pratica purificatoria in Epicuro, vedi Obbink 1996b, pp. 447-450, e Koch 2005, pp. 81-82.

²⁹ Zeppi 1971, p. 532, Dudley 1984, p. 379, Procopé 1989, p. 319, Morel 1996, p. 309.

³⁰ Sul concetto, vedi Sassi 1978, p. 239, e Bossu 1982, p. 298,.

³¹ Vedi almeno Snell 1963, p. 69, Jaeger 1982, p. 283, Bossu 1982, pp. 291-292, Dudley 1984, p. 379, Giaccotti 1989, p. 33, Guthrie 1990, pp. 437-438, Warren 2002, pp. 36-39, Luria 2007, pp. 1256-1270, Ferrari 2010, p. 146.

cetta l'ipotesi svolta nel primo capitolo che gli dèi rivelano attraverso i loro simulacri al saggio che li prega degli eventi che non può anticipare³², sembra necessario riconoscere che egli ammetteva un'azione provvidenziale della divinità sul cosmo, discutendola a fondo nel trattato *Περὶ εἰδώλων ἢ Περὶ προνοίας* che gli ascrisse Trasillo (Diog. Laert. IX 47.4). Si tratta però di una deduzione infondata. Anzitutto, il termine *πρόνοια* ha qui il significato "laico" di «anticipazione», che per esempio si incontra in Tucidide (II 63.1, 65.7; VI 13.1; VIII 57.2), come è anche provato dal fatto che Democrito spiegava le previsioni di alcuni eventi non individuando la causa nei simulacri degli dèi, ma in quelli di altri corpi (A 77). Non va poi dimenticato che, pur ammettendo una divinità buona e interessata ai casi umani, la teologia democritea esclude che il mondo sia costruito/organizzato da dèi che vanno pregati per ottenere ogni cosa³³, così come che essi abbiano donato in principio le arti che svilupparono la civiltà (cfr. Diodoro I 8.7 = B 5). Si pensi solo al fatto che Democrito considera la musica una τέχνη appresa per imitazione degli animali (B 154), dunque un'arte che non ha origine divina. Non è un caso che, nel libro IV del *De musica*, Filodemo – avverso alla tesi di Diogene di Babilonia del dono della μουσική da parte della provvidenza (col. 121.22-35) – citi con rispetto l'opinione dell'antico atomista³⁴.

Il punto è che, sul piano filosofico, bisogna distinguere nettamente il carattere buono della divinità dal suo presunto agire provvidenziale. Infatti, se è vero che un dio provvidente in tutto è anche benefico, non è necessario che sia vero il rapporto inverso, cioè che un dio benefico sia anche in tutto provvidente. C'è sempre l'alternativa, quale è quella di Democrito, che la divinità ami e aiuti (peraltro, non in ogni occasione) soltanto l'essere umano che le assomiglia, mentre abbandoni il resto dell'umanità, malvagia e stolta, alle sue sorti infelici. In tal caso, l'idea della πρόνοια sarebbe appunto vista come una forma di superstizione da combattere, perché reputa erroneamente che sia sufficiente far parte dell'umanità per ottenere amicizia e assistenza divina, che sono beni che bisogna meritare, coltivando virtù e intelligenza³⁵.

³² *Supra* [cap. 1, § 2].

³³ Per i riferimenti, cfr. *supra* [cap. 1, § 2].

³⁴ Cfr. la col. 150.29-39 (= B 144) con Delattre 2009b, pp. 156-158, e Morel 2009, p. 74. Per approfondire le tesi di Diogene stoico, cfr. invece Brancacci 2008.

³⁵ Su tutto ciò, vedi *supra* [cap. 1, § 2].

Ciò fornisce anche la premessa per dire che, per Democrito, la santità o il comportarsi piamente (ὁσίως) implichi vivere con saggezza e con temperanza (φρονίμως καὶ σωφρόνως, B 160), che è probabile conduca all'εὐθυμία. Infatti, le due virtù consentono ad esempio di gestire in modo corretto la fortuna (B 119, B 210), che è un requisito essenziale per realizzare tale fine etico (B 3, B 286). Dunque, la santità potrà essere definita come il corretto atteggiamento verso gli dèi che conferisce εὐθυμία.

La *pars destruens* comune a tutte le teologie atomiste sottolinea così, in negativo, che la provvidenza non differisce dalla superstizione, perché non è altro che un'opinione derivata dalla cattiva osservazione dei fatti e da un cattivo uso della ragione, che induce a sminuire il divino attribuendogli dei comportamenti che lo rappresentano temibile, infelice e interessato a persone da nulla. Ma in positivo, essa evidenzia che si può nutrire un'alta disposizione alla santità anche in mancanza di una πρόνοια, o del dogma che la divinità si volga ai casi umani, o almeno a quelli della maggioranza degli umani, senza con ciò cadere nell'ateismo. Democrito, Epicuro e gli Epicurei evidenziano che credere in un dio che è isolato (in tutto o in parte) da noi è il modo corretto per rispettarne la maestà³⁶, e che tale forma di rispetto aiuti a vivere senza infondate paure e preoccupazioni.

§ 2. L'atteggiamento verso la divinazione e la "rivelazione" epicurea

Un primo elemento di discontinuità tra le teologie atomiste si riscontra, invece, nell'atteggiamento verso la divinazione. Nel caso della dottrina teologica democritea, si rileva che essa è una pratica positiva, che accresce la conoscenza e il benessere degli umani³⁷. Infatti, Democrito ammise tutte le pratiche divinatorie che saranno classificate – in particolare da Cicerone, che tuttavia ha in mente soprattutto le pratiche etrusche, prima ancora di quelle greche – in artificiali e naturali³⁸. Le une sono accomunate dal fatto

³⁶ Cfr. σέμνωμα in *Ad Her.* 77.5-9, Diog. Oin. (NF 147), il *POxy* 215 (col. 1.28-34). Il concetto di "maestà" non figura però in Democrito.

³⁷ Così pure Teofrasto (fr. 344 Fortenbaugh) e Stratone di Lampsaco (fr. 68 Sharples).

³⁸ Cfr. soprattutto il *De divinatione* di Cicerone (I 2.3-4, 6.12, 18.34, 31.70-32.72 e 49.109-51.116, 56.127; II 11.26) con Timpanaro 1988, pp. XXIX-XLIX. La distinzione si trova comunque già in *nuce* in Omero (*A Hermes* 533-568). Inoltre, la si riscontra in Plato-

di anticipare un evento tramite l'induzione dai segni visibili che lo accompagnano: l'atomista riconobbe, tra queste, quelle che procedono dai pronostici atmosferici (A 18, B 14), dai maiali che si rotolano nel fango³⁹, dalle viscere degli animali immolati, che segnalano l'insalubrità o la salubrità dell'aria e l'infertilità o la fertilità dei campi (A 188 = Cicerone, *De div.* I 57.131 e II 13.30, 58.120). Le altre comprendono le pratiche che divinano senza ricorrere alla ragione, che si riteneva fossero causate dall'influenza diretta della divinità sull'anima umana, ossia soprattutto gli accessi di follia e i sogni. Democrito fa dipendere gli uni e gli altri dai simulacri emanati dagli dèi⁴⁰, i quali rivelano al saggio informazioni a cui non si può pervenire con le proprie forze e permettono di pensare al risveglio cose nuove (B 158).

Ora, i benefici della divinazione in etica si fanno evidenti se si pensa che la morale democritea invita l'individuo ad essere previdente (B 66, B 87, B 91, B 93), ad anticipare quanto più possibile gli eventi (B 119), o addirittura a viverli oggi per rendere meno dolorose le loro eventuali occorrenze future. La conferma più emblematica è costituita dal fr. B 240, in cui Democrito afferma che bisogna sottoporsi ad alcune fatiche nel presente, in modo da affrontare con serenità fatiche indesiderate che potrebbe riservarci l'avvenire.

L'accostamento tra la "previdenza" e la "divinazione" non va certo esagerato. Infatti, chi cerca di essere previdente non è necessariamente proclive anche a credere e a ricorrere a pratiche divinatorie. Si pensi agli umani di oggi, che tentano di anticipare e programmare per quanto è possibile il loro avvenire, ma non ricorrono per questo sempre alla mantica, che sopravvive nelle forme deboli delle credenze astrologiche e del ricorso a oroscopi. Tuttavia, poiché in Democrito si riscontra sia l'uso di strategie previdenziali, che di pratiche divinatorie, non si può nemmeno escludere che le une potessero alimentarsi e rinforzarsi tramite le altre, e viceversa. La divinazione potrebbe così costituire un contributo all'εὐθυμία, perché la conoscenza anticipata dei fenomeni può garantire l'immunità dalle passioni di meraviglia o di timore, da cui sarebbero affetti quanti sono colti impreparati dagli eventi.

ne, che annovera le pratiche coscienti nell'«oionistica» e l'invasamento divino nella mantica (*Phaedr.* 244c1-d5).

³⁹ Vedi B 147 e Diels-Kranz 1956, vol. 3, p. 171, che citano un parallelo esplicativo con Teofrasto. Ma vedi Langerbeck 1935, p. 137, e Luria 2007, pp. 1253-1254.

⁴⁰ Vedi *supra* [cap. 1, § 2], e Orazio in *infra* [Appendice II, § 3]).

Con Epicuro e gli Epicurei la prospettiva cambia radicalmente e diventa, se non più complessa, quanto meno più articolata. Nella loro riflessione, la divinazione è vista da più piani, che in Democrito sono deliberatamente fusi insieme: quello ontologico, quello etico-epistemologico, quello estetico.

Comincio dal piano ontologico. Gli Epicurei non ammettono la divinazione per il semplice fatto che essa non ha per loro esistenza reale, non importa che venga classificata come naturale o artificiale. Lo dicono chiaramente due testi di Epicuro:

I sogni non hanno natura divina né potere divinatore, ma provengono da afflusso di simulacri (Ἐνύπνια οὐκ ἔλαχε φύσιν θεῖαν οὐδὲ μαντικὴν δύναμιν, ἀλλὰ γίνεται κατὰ ἔμπτωσιν εἰδώλων) (GV 24; trad. Arrighetti 1973, p. 144)

La divinazione non ha alcuna consistenza reale; se anche l'avesse bisogna pensare che gli eventi (da essa predetti) non sono in nostro potere (Μαντικὴ οὐσα ἀνύπαρκτος, εἰ καὶ ὑπαρκτή, οὐδὲν παρ' ἡμᾶς ἡγητέα τὰ γινόμενα) (*Piccola epitome*, fr. 15.1 Arr². = Diog. Laert. X 135.9-10; trad. Arrighetti 1973, p. 168)

Partiamo dal frammento della *Piccola epitome*, dove figura il termine chiave ἀνύπαρκτος. L'aggettivo è un *hapax* nel *corpus* epicureo, che indica che la divinazione non esiste (ὑπάρχει), forse perché, come traduce Ferrari, è assolutamente «priva di rapporti con la realtà»⁴¹, quindi non inerisce in senso forte a nulla che sappiamo essere assolutamente reale. Va notato, infatti, che Epicuro perlopiù esprime con il verbo ὑπάρχω le qualità congiunte agli atomi / agli aggregati / ai simulacri⁴², l'unione di anima e corpo (*Ad Her.* 65.1-2), le affezioni che si danno nell'individuo (*Ad Her.* 38.6, *RS XXX*), o più in generale le proprietà degli oggetti e delle persone, quali l'essere il fine della vita (*Ad Men.* 131.8), l'essere espressioni del tempo (*Ad Her.* 72.7), l'essere virtuoso (*RS V*), l'essere esplicabili in un solo modo (*Ad Pyth.* 86.6), l'essere insensibili (fr. 46 Arr².), l'essere falso (*De nat.*, libro XXVIII, fr. 31.15 Arr².). Tutto ciò implica, a mio avviso, che Epicuro intende dire che, se la divinazione esiste, essa deve essere l'accidente o il concomitante di

⁴¹ Ferrari 2000, p. 158. *Contra* Warren 2006a, pp. 381-382.

⁴² *Ad Her.* 44.3, 55.1-9, 59.8, 69.2; *Ad Pyth.* 109.6; *De nat.*, libro II, coll. 18, 93, 112.19-25, 115.1-5 e 119.5-7; libro XI, fr. 26.24 e 26.43 Arr².; libro XV, fr. 7; libro incerto, fr. 35.10 Arr².; libro XXXIV, coll. 23-24; libro incerto, fr. 37.38 Arr². Del resto, già Aristotele usava ὑπάρχω per designare gli accidenti che si predicano di una sostanza (cfr. ad esempio *An. prior.* I 25a12-13).

una sostanza o di un fenomeno osservabile. Ma poiché questo non si riscontra in alcun modo, è necessario ritenerla del tutto inesistente.

La prima conferma utile di tale ipotesi è la sentenza del *GV* 24, che entra in polemica con l'idea che ai sogni inerisca il potere divinatorio⁴³. È vero che qui il verbo ὑπάρχω non figura, ma il punto potrebbe essere implicito, come potrebbe provare il libro II del *Sulla natura* di Epicuro, che riporta che il potere di spingere l'aria è qualcosa che sussiste nei simulacri (col. 111.20-23: φα[ν]ερὸν ὡς καὶ τοῖς εἰδώλοις ὑπάρχει καὶ [α]ὔτη ἡ δύναμις).

Non è poi da escludere che la polemica del *GV* 24 sia specificamente diretta contro Democrito, che ammetteva appunto che alcuni sogni fossero divini perché premonitori. Una tenue conferma è costituita dall'impiego del verbo λαγχάνω (cfr. οὐκ ἔλαχε φύσιν θείαν), che potrebbe alludere alla credenza dell'antico atomista che qualcosa potesse avere in sorte una natura divina (B 21: φύσεως λαχὼν θεαζούσης). Se le cose stanno così, ne seguirà pure che, nel *GV* 24, Epicuro non afferma che le visioni oniriche mancano di θεία φύσις e potere premonitore nel senso che nessuna di esse ha origine divina o anticipa qualcosa. Ciò sarebbe contraddetto dalla constatazione che il filosofo ammetteva che i simulacri degli dèi causano nella mente degli umani addormentati un moto che fa sorgere la nozione della divinità, dunque che vi sono sogni che contribuiscono alla πρόληψις o pre-comprensione di dio⁴⁴. In ogni caso, non si può escludere che la polemica avesse portata più ampia e potesse rivolgersi contro altri pensatori, tra cui Aristotele. Nel suo trattato *De divinatione per somnum*, il filosofo respinge come assurda (ἄτοπον) l'idea che le visioni profetiche siano inviate direttamente dagli dèi, rivelandosi in ciò concorde con Epicuro, e tuttavia non esclude che la natura – in quanto “demonica” (ἡ φύσις δαίμωνία) – possa eccezionalmente rivelare l'avvenire, provocando nei soggetti melanconici delle anticipazioni di eventi lontani nel tempo e nello spazio o in virtù di particolari coincidenze, o tramite alcuni moti esterni al sognatore⁴⁵.

⁴³ Essler 2011, p. 354. Il testo sembra entrare in contrasto con il fr. 327 Us. (= *In Luc.* VII 8), che attribuisce a Epicuro la tesi che i dormienti anticipano nel sonno quel che compiranno. Forse però esso allude alla dottrina che ogni essere umano vede realizzate in sonno le attività che ama e ripeterà *sua sponte* nella veglia (Lucret. 4.794-817, 962-970, 1011-1017).

⁴⁴ Cfr. *supra* [cap. 2, § 1].

⁴⁵ Vedi i passi 462b20-22, 463a31-b22, 463b31-464b1. Sul trattato, almeno Repici 2003, e Gregory 2013b, pp. 32-34.

Un'obiezione che si potrebbe muovere all'ipotesi che Democrito fosse uno degli avversari è il fatto che egli aveva dichiarato, al pari del suo successore, che i sogni provengono da un afflusso di simulacri. Ma essa può essere superata supponendo che ciò che Epicuro rimprovera al suo predecessore è che i sogni nascono *solo* da un impatto degli εἶδωλα sul dormiente, non anche dalla presenza in questi εἶδωλα di qualità paranormali (cfr. A 77). La polemica verterebbe, in altri termini, sul grado di potenza che è lecito ascrivere ai simulacri: Democrito direbbe che essi hanno il potere di causare visioni in sonno e di predire il futuro, Epicuro soltanto il potere di causare visioni in sonno. Il che significa, nella prospettiva del secondo, che il primo non ha saputo distinguere il contenuto che gli εἶδωλα veicolano “impattandosi” sul dormiente e il contenuto che questi aggiunge con le sue false opinioni⁴⁶, arrivando così a credere di essere stato visitato da un dio che gli ha rivelato un evento futuro. Non è probabilmente un caso che gli stessi termini della polemica ritornino in Diogene di Enoanda, che accusa Democrito di aver attribuito ai simulacri un potere maggiore di quanto è loro concesso, al contrario degli Stoici che ne riconoscono uno minore del dovuto⁴⁷. L'Epicureo potrebbe qui seguire fedelmente gli argomenti del maestro, apportando quale contributo originale la direttiva anti-stoica⁴⁸.

La divinazione potrebbe poi essere considerata insussistente anche supponendo che, in un certo senso, essa abbia un fondamento nei fenomeni visibili che fungono da premessa delle procedure divinatorie di tipo artificiale. Su questo aspetto, la distanza tra Democrito e gli Epicurei è evidente. Questi ultimi non sarebbero d'accordo con il loro predecessore nel riconoscere alla mente la capacità di prevedere con sicurezza lo scoppio imminente di una catastrofe naturale. La motivazione si trova nell'assunto dell'*Epistola a Pitocle* che ogni evento di origine celeste può ricevere tante spiegazioni dall'esperienza, in quanto può originarsi da più cause⁴⁹. Ciò implica che uno stesso fenomeno – ad esempio, il congelamento delle nubi – potrebbe preludere sia a una tempesta di grandine, sia a una tormente di neve (106.7-8,

⁴⁶ Cfr. *supra* [cap. 2, § 1].

⁴⁷ Clay 1980, pp. 351-352. Vedi anche Cambiano 1980, p. 447.

⁴⁸ Le fonti che abbiamo inducono del resto a pensare che la polemica con lo Stoicismo non fosse già sistematicamente attuata da Epicuro (cfr. *supra* [cap. 3, § 2]).

⁴⁹ Sul tema, si veda Verde 2013a, pp. 130-136, che comunque giustamente esclude che la dottrina delle esplicazioni multiple serva a mostrare la limitatezza del nostro conoscere.

107.5-13), dunque non può costituire un segno sicuro del darsi nel futuro di uno solo dei due accadimenti. Se invece Democrito è convinto del contrario, è perché si pronuncia in maniera dogmatica sul fatto che un evento x ha la sua unica causa in a e non anche in b , c o d^{50} , che per Diogene di Enoanda sarebbe appunto un ragionare da indovini e non da scienziati (fr. 13). Da ciò segue che gli Epicurei spiegherebbero l'inaffidabilità della divinazione sulla constatazione che i fenomeni non sono indizio sufficiente per anticipare i disastri. Una conferma *e silentio* si può forse trarre dal dato di fatto che nessuna fonte riporta che gli Epicurei usarono la fisica a tale scopo. Una più cogente si trova invece, seppure parli ancora dei sogni, di nuovo in Diogene di Enoanda, che prova che le visioni oniriche non sono profetiche notando come gli indovini danno dei loro contenuti delle interpretazioni non conciliabili (fr. 24; esso si trova pure in Cicerone, *De div.* II 70.144), ossia non sanno imporre con la ragione a quale bisogna affidarsi.

E, infine, la divinazione non può nemmeno inerire alla sostanza degli dèi. La tesi è esplicitamente corroborata da un parallelo con Filodemo (*De dis* III, col. 5.14-19) e si motiva ancora una volta attraverso la loro totale estraneità dagli umani (cfr. fr. 395 Us. = Cicerone, *De div.* II 17.40). Se gli dèi donassero visioni profetiche all'umanità, allora essi avrebbero bisogno di ottenere qualcosa da essa (vedi in parte Diog. Oin., NF 143), ossia una necessità da soddisfare. Inoltre, essi soffrirebbero enorme angoscia e fatica, come per esempio quelle che sorgerebbero dall'attività di fare volare a un dato momento un dato corvo per anticipare qualcosa a qualcuno⁵¹. E giacché entrambe le cose sono estranee alla beatitudine, occorre respingerle e dichiarare che la μαντική è ἀνύπαρκτος.

Il secondo piano da cui si può osservare il fenomeno della divinazione – ossia quello etico-epistemologico – si legge nella seconda parte della *Piccola epitome*. Essa argomenta che, quand'anche la mantica avesse esistenza

⁵⁰ *Contra* Seneca (*NQ* VI 20.1 = A 98). Ma vedi Verde 2013a, pp. 137-138.

⁵¹ Cito *Ad Pyth.* 115.9-116.2, secondo l'interpretazione di Arrighetti 1973, p. 698, e Indelli 1978, p. 159. *Contra* Boyancé 1969, p. 78, Isnardi Parente 1983, p. 195, e Silvestre 1985, pp. 116-117, che sostengono che il passo neghi che dio causi le previsioni muovendo lo Zodiaco. Non ne sono persuaso, sia perché gli Epicurei negano l'esistenza dei segni zodiacali (Achille, *Isag.* 13 = Usener 2007, p. 58 *partim*), sia perché l'*Epistola a Pitocle* legava esplicitamente, poco prima (98.8-10), i pronostici del tempo agli animali che sono presso di noi (παρ' ἡμῖν ζῴοις).

reale, la dovremmo respingere perché saremmo altrimenti costretti ad ammettere che gli eventi futuri non sono in nostro potere. Le cose predette risulterebbero fatali, che lo si voglia o no⁵². Con ciò Epicuro non intende invitare a comportarsi ipocritamente, a vivere come se fossimo liberi persino se qualcuno riuscisse a dimostrare che la divinazione ha esistenza reale, cosa che sarebbe peraltro smentita dal richiamo alla coerenza di parola e azione evocata dalla *RS XXV*. Non è un caso che Teognide che non la rispetta viene aspramente rimproverato (*Ad Men.* 126.8-127.4). Piuttosto, egli vuole invalidare la protasi sottintendendo che il contenuto dell'apodosi è smentito dall'evidenza che vi sono molte cose che dipendono da noi (*Ad Men.* 133.9), quindi che ciò che ci accadrà in futuro è in parte in nostro potere (*Ad Men.* 127.5-7) e che chi difende la divinazione ha torto a metterlo in dubbio⁵³. La premessa tacita della sua intera critica è che i suoi avversari ritengono che il fato domina tutto (εἰμαρμένης πάντα κρατουσης), come riporta lo scolio al v. 624 del *Prometeo* di Eschilo⁵⁴, che è pure la condizione di predicibilità degli eventi. Se ciascuno di essi è collocato in una ferrea catena causale, è sufficiente appurare come essa si snoda per capire cosa accadrà. Tale concezione della mantica sarà sviluppata soprattutto dagli Stoici (*SVF* II 939-943), ma è di nuovo più probabile che Epicuro stia attaccando Democrito, o più in generale il «fato dei fisici», che rende schiavi gli esseri umani di un'implacabile necessità⁵⁵. Da ciò si deduce che la critica alla divinazione ha tra i suoi obiettivi la tutela del libero arbitrio e la distinzione tra eventi necessari, casuali e in nostro potere (*Ad Men.* 133.5-10).

Connessa a questa polemica è anche la dimostrazione che la mantica sarebbe inutile e non procurerebbe alcun bene (Diog. Oin., fr. 23; Filodemo, *De mus.* IV, col. 124.36-44), persino se si dovesse dimostrare che essa esiste e fornire una prova schiacciante del fatalismo universale. Il testo più detta-

⁵² Bollack 1975, pp. 181-182, legge ἀνύπαρκτος εἰ καὶ ὑπαρκτή. Un argomento simile è in Sesto Empirico (*M V* 46), che forse dipende da fonte epicurea (Spinelli 2000, pp. 29-33).

⁵³ Cfr. Amerio 1953, pp. 90-91. In questo atteggiamento dei divinatori vi è forse un bieco interesse di guadagno. Cfr. Filodemo, *Rhet.*, col. II 18.5-12, che afferma che i Caldei e i retori ingannano deliberatamente le persone con i loro discorsi per lucro.

⁵⁴ Qui vedi Fallot 1977, pp. 52-53. Lo scolio corrisponde al fr. 212 Arr².

⁵⁵ Cfr. *Ad Men.* 134.1-3, su cui vedi Solmsen 1951, p. 17, Isnardi Parente 1983, p. 376, e Heßler 2014, p. 315. Eloquentemente anche Diog. Oin., fr. 54, coll. 1.14-2.3, in cui si dichiara che il rigetto della mantica implica la negazione del fato e a cui segue una critica di Democrito, che a detta dell'Epicureo toglie la libertà agli umani.

gliato sulla questione è il già citato scolio al v. 624 del *Prometeo* di Eschilo (= fr. 212 Arr²), che forse addirittura distingue il contributo di Epicuro da quello dei suoi discepoli e giova ora citare per intero:

Ἐπικούρειον ἐστὶ τοῦτο τὸ δόγμα, ἀναιροῦν τὴν μαντικὴν. «εἰμαρμένης γάρ», φησί, «πάντων κρατούσης, πρὸ καιροῦ λελύπηκας εἰπὼν τὴν συμφορὰν, ἢ χρηστόν τὴν ἡδονὴν ἐξέλυσας». λέγουσι δὲ καὶ τὸ «ἂ δεῖ γενέσθαι, ταῦτα καὶ γενήσεται».

È epicurea la dottrina che distrugge la divinazione: se la necessità domina tutto tu ti rattristi prima del tempo predicendo una sventura, oppure, predicendo qualcosa di piacevole, ti privi della gioia; dicono anche: «quel che deve avvenire, avverrà» (trad. Arrighetti 1973, pp. 559-560)

Il frammento vede il passaggio da un soggetto singolare (φησί) a uno plurale (λέγουσι). Il primo è costituito dal δόγμα detto Ἐπικούρειον, che forse non va inteso nel senso più ovvio di «Epicureo», bensì con il significato «di Epicuro». Se è vero, lo scolio al *Prometeo* di Eschilo distinguerebbe un argomento esposto dal maestro e uno formulato dai suoi discepoli.

La certezza non la si può ovviamente avere, anche perché la tesi che la predizione è dannosa ha il suo più preciso parallelo in Diogeniano, che sostiene tanto che essa anticipa il dolore senza renderlo più sopportabile, quanto che attutisce o cancella la gioia di un evento piacevole (Eusebio, *PE* IV 3.9 = fr. 4). Cicerone fa però risalire i prodromi dell'argomento a Epicuro, che deplora la follia di pensare molto prima a un male futuro direttamente⁵⁶, sicché non si può escludere che una delle sue opere perdute sviluppasse il pensiero che leggiamo appunto nello scolio. In ogni caso, che sia di Epicuro o meno, l'argomentazione ha un'implicazione tragicomica. Poiché Filodemo pensa che la motivazione psicologica che induce gli umani a pagare profumatamente gli indovini è sedare la paura dell'ignoto (*Rhet.* II, coll. 11.26-12.13), ne deriva che costoro fuggono i terrori per cadere in terrori più intensi e maggiori, così come cadono in uno stato di insensibilità verso il piacere che l'avvenire poteva riservare loro.

La porzione di testo che segue al λέγουσι riporta, invece, che «quel che deve avvenire, avverrà». Pur sembrando a prima vista una concessione ai fatalisti che qualcosa avverrà necessariamente, esso costituisce in realtà un condensatissimo argomento contro la mantica. Lo prova un parallelo con Fi-

⁵⁶ Cfr. *Tusc.* III 15.32 e Diano 1974b, p. 24.

Iodemo, che riporta che ciò che deve realizzarsi avviene senza divinazione (*De dis* III, col. 4.21-22). Forse il punto che gli Epicurei professano è che vi sono degli eventi necessari a cui nessun umano può sfuggire, quale la morte⁵⁷, i quali però non legittimano alcuna pratica divinatoria. Infatti, chi dichiara che un essere umano morirà non sta predicendo nulla, bensì constatando un esito a cui egli è per natura destinato. Ciò ha la conseguenza di separare la mantica dal legame con la necessità, che è una operazione ripetuta in altra forma da Boeto, che mostra come la giustezza delle predizioni dipende dal caso⁵⁸ e non da un presunto fondamento necessario.

Senza entrare troppo nel dettaglio, poiché la questione è molto complessa e non può essere degnamente approfondita in questa sede, si potrebbe considerare un argomento etico-epistemologico avverso alla divinazione anche la critica di Epicuro alle asserzioni relative al futuro, in particolare a quelle dialettiche di carattere disgiuntivo, quali “Ermarco domani vivrà o non vivrà”. Come riferisce Cicerone (*Luc.* 30.97, *De nat. deor.* I 25.70, *De fato* 9.19-10.21), il filosofo respinge l’idea che queste consentano di dedurre che la disgiunzione sia vera e necessaria, che in fondo – aggiungo – legittima anche a considerare predicibile il relativo contenuto proposizionale. La necessità che Ermarco dovrà o vivere o morire permette, infatti, di anticipare che il futuro vedrà o la sopravvivenza del discepolo, o la sua morte. La risposta che dà Epicuro è che una tale ἀνάγκη non esiste in natura (vedi il già citato passo del *Lucullo: nulla autem est in natura rerum talis necessitas*), quindi che la proposizione disgiuntiva non è necessaria / vera e che il suo contenuto non è affatto predicibile. Quale sia la necessità naturale che ha in mente egli purtroppo non lo precisa, ma si può presumere che intenda riferirsi alle combinazioni atomiche che fanno necessariamente sì che si percepisca nel presente che un certo stato/evento abbia determinate caratteristiche e che si possa dire se le nostre proposizioni in merito allo stesso siano vere o false. Per fare un esempio, la struttura atomica di Ermarco vivo ci mostra ora necessariamente che egli è vivo e che la proposizione “Ermarco vive” è vera come necessaria. Ora, la proposizione relativa al futuro “Ermarco domani vivrà o non vivrà” non rispecchia questa necessità naturale. La disgiuntiva risulterebbe in fondo vera-necessaria solo ammettendo che una

⁵⁷ Lo si è visto *supra* [cap. 4, § 10].

⁵⁸ Vedi Plutarco, *Pyth. orac.* 398e10-399a11, e *supra* [cap. 4, § 8].

delle due alternative risulti vera-necessaria *ora*, ma questa è appunto una cosa che non si può ancora decidere. Manca appunto il complemento che ci consente di dire in questo momento quale tra loro sia dotata di verità e necessità, cioè la vista di Ermarco che attesta se è vivo o morto. Fino ad allora, non possiamo capire a quale delle alternative dare la palma. Dobbiamo così concludere che una proposizione disgiuntiva relativa al futuro è uno φθόγγος vuoto, a cui non corrisponde nulla di reale⁵⁹. Il ragionamento anti-deterministico non differisce troppo, tutto sommato, da quello che Aristotele svolge nel cap. 9 del *De interpretatione*⁶⁰, dove peraltro egli si appella al principio della necessità temporale che una cosa sia, quando (adesso) è, così come che una cosa non sia, quando (adesso) non è (19a23-25: τὸ μὲν οὖν εἶναι τὸ ὄν ὅταν ᾖ, καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ᾖ, ἀνάγκη· οὐ μέντοι οὔτε τὸ ὄν ἅπαν ἀνάγκη εἶναι οὔτε τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι).

Il terzo e ultimo piano del fenomeno della divinazione è, infine, quello di tipo estetico. Nonostante la loro critica feroce contro la mantica, gli Epicurei non si esimono dal presentare la loro filosofia sfruttando il linguaggio e le immagini di derivazione oracolare. Lo si riscontra ad esempio in Epicuro, che dichiara di voler vaticinare (χρησιμωδεῖν) ciò che è utile agli umani (GV 29) e paragona l'amicizia a un messo danzante che intende risvegliare (ἐγείρεσθαι) alla beatitudine (GV 52)⁶¹, in Metrodoro, che chiama «misteri» i precetti del maestro e afferma che la scienza della natura rivelerà «il presente e il futuro e il passato»⁶², in Lucrezio, che afferma che i suoi versi vogliono rivelare i fati (*fundere fata*) sulla futura dissoluzione del cosmo⁶³,

⁵⁹ In modo appropriato, dunque, Dyck (2003, p. 150) lega la critica di Epicuro alle asserzioni disgiuntive relative al futuro al processo di ἐπιμαρτύρησις. Sull'atteggiamento "presentista" degli Epicurei rispetto ai contenuti proposizionali, vedi Warren 2006a, p. 377-382. Per altre delucidazioni, cfr. Vuillemin 1996, pp. 173-187, O'Keefe 2005, pp. 136-149, Sedley 2005, Maso 2014, pp. 130 e 156.

⁶⁰ Così Sedley 2005, pp. 244-245. Per un rendiconto (parziale, perché si concentra sulla riflessione platonica) della storia del principio di bivalenza, cfr. Gioè 2002, pp. 213ss..

⁶¹ Warren 2002b, pp. 178-186, pensa che qui Epicuro polemizzi con Nausifane.

⁶² FRr. 37-38 Körte. Metrodoro cita un verso omerico che descrive le capacità profetiche dell'indovino Calcante (*Il.* 1.70). Vedi qui Clay 1983, p. 49, e Warren 2000, p. 251, n. 53. In ogni caso, anche Platone attribuiva alla scienza la capacità di conoscere il passato, il presente e il futuro (*Charm.* 174a4-8), partendo da un confronto con l'arte dell'indovino.

⁶³ Cfr. 5.91-112. *Fundere fata* è espressione oracolare (Bailey 1986, vol. 3, p. 1340, Montatarese 2012, pp. 215-216; vedi poi Pizzani 1997, pp. 110-111). Una rivisitazione del linguaggio religioso si rileva anche nei proemi dei libri del *De rerum natura*, dove Lucrezio

o ancora in Filodemo, che paragona i discorsi della sua scuola sugli dèi a oracoli⁶⁴. Tale condotta non costituisce una novità. Già Democrito si era assimilato alla voce profetica di Zeus per introdurre il discorso sulla natura e sul cosmo (B 165), e Diogene cinico si era paragonato a un indovino che rivela con franchezza la verità (SSR V B 80). Mentre la strategia di veicolare contenuti filosofici nuovi con mezzi espressivi tradizionali si riscontra ad esempio nel poema di Parmenide, che enuncia un'inedita dottrina sull'essere negli antichi esametri omerici.

L'elemento di originalità che gli Epicurei conferiscono a questa pratica è però il fatto che essa non è ridotta a mero strumento propagandistico, ma costituisce una sorta di "rivelazione" morale⁶⁵. Dal punto di vista filosofico, Epicuro e discepoli parlano così perché sono convinti che le loro dottrine "vaticinano" che chi seguirà le loro pratiche aderirà pienamente al presente⁶⁶ e sarà felice in avvenire. Quali che saranno le circostanze, si sarà sempre in tempo per attingere al bene del piacere. Ciò vale anche per l'istante prima della morte, perché basta un attimo di beatitudine per far sentire lo stesso godimento che si può esperire in una vita eterna (RS XIX).

Entro certi limiti, la convinzione restaura legittimità ad alcuni tentativi di previsione del futuro, seppure non conferendo loro la forma forte che prevede che nel preciso tempo x si determinerà il preciso evento y . Epicuro e discepoli semmai pensano che sia possibile concepire tre forme più deboli.

In primo luogo, rinunciare nel tempo x a un piacere, per fare sì che in avvenire avvenga un evento y maggiormente piacevole. Questo non è che il risultato del sobrio calcolo di *Ad Men.* 132.3 dalla prospettiva temporale.

Secondariamente, per Epicuro e discepoli è possibile anticipare in un tempo x il piacere che si esperirà con l'evento y (ed è il caso della speranza, che appunto fa godere nel presente qualcosa che si immagina avverrà in futuro)⁶⁷. Questa anticipazione non è identica alla previsione che è confutata nello scolio al *Prometeo* di Eschilo. Infatti, quest'ultima sostiene che y av-

decanta la saggezza di Epicuro in termini quasi provvidenziali (Sasso 1979, p. 232; Griego 1980; Cambiano 2008, pp. 413-422; Beer 2009, pp. 270-286).

⁶⁴ *De piet.*, col 71.1243-1246. Per l'assenza di un motivo simile in Diogene di Enoanda, cfr. Gordon 1996, p. 107.

⁶⁵ Cfr. Spinelli 2006b, p. 351.

⁶⁶ Amerio 1953, p. 23, e Jufresa 1996, p. 296.

⁶⁷ Vedi *supra* [cap. 2, § 3.2], e Fallot 1977, pp. 55 e 89-90.

verrà *necessariamente*. Ciò comporta, a livello psicologico, che nel tempo x in cui si scopre che y avrà luogo provoca un piacere debole e attenuato. La speranza implica, di contro, che y avverrà *se il futuro ci assisterà*, ovvero ignora se y accadrà realmente o meno: e per un Epicureo, la parziale ignoranza ha il vantaggio di far provare un piacere intenso, nel tempo x in cui y è immaginato. Tutto ciò è implicitamente detto da Epicuro nel passo *Ad Men.* 127.5-7. Qui, il filosofo afferma che il pensare che l'avvenire è solo parzialmente in nostro potere ci permette sia di escludere che un evento avverrà assolutamente, forse evitando così di esperire l'attenuazione del piacere di cui parla lo scolio, sia di non disperare (μήτε ἀπελπίζωμεν) che non avverrà assolutamente, vale a dire ci consente di sperare sulla sua realizzazione e, al contempo, di ricavarne godimento.

Infine, è possibile dedurre, dalla ripetuta esperienza che qualcosa che accade nel tempo x provoca in seguito l'evento y (e.g., che ogni volta che si dà una grave pestilenza in una città, molti cittadini fuggiranno verso la campagna), la conclusione che tutte le volte che si dà quel qualcosa in x si verificherà prima o poi y . Quest'ultima forma coincide, forse, con la prescienza del futuro di stampo razionale cui alludono sia Diogene di Enoanda, quando nel fr. 21 afferma che l'essere umano sa anticipare l'avvenire (col. 4.3-4: τοῦ μέλλ[οντος προνοη]τικόν), sia Filodemo, quando nella *Retorica* attribuisce all'ἐμπειρία un potere simile (cfr. Sudhaus II, pp. 43-44, col. 31).

Siamo ora capaci di sottolineare, in termini assai sintetici, la prima marcata differenza tra la teologia democritea e quella epicurea. L'una ammette la divinazione e sostiene che essa costituisce un modo di prevedere quello che persino per il saggio risulta imprevedibile, soprattutto avendo esperienza nel sonno di visioni premonitrici. L'altra esclude invece qualunque forma di premonizione "forte", ricorrendo ad argomenti ontologici (che mostrano come ai sogni, ai fenomeni, agli dèi non può inerire una capacità o una volontà di vaticinare) ed etico-epistemologici (che sottolineano che una eventuale anticipazione dell'avvenire è deleteria, perché porterebbe ad assoggettarsi ad una presunta necessità assoluta che rende vana la deliberazione umana e vanifica i piaceri che l'avvenire riserva), seppure forse ammetta tutt'al più le tre forme "deboli" che ho appena descritto. Questo terzo piano si alimenta di un discorso di tipo estetico, che recupera il linguaggio oracolare e tradizionale, per dare maggiore autorità alla dottrina epicurea.

Si può chiudere il discorso sulla divinazione aggiungendo che, forse, il linguaggio oracolare impiegato da Epicuro e discepoli nasce indirettamente dalla conoscenza del divino. Infatti, poiché “vaticinano” che cos’è il piacere osservando che la divinità gode di una beatitudine che ciascuno può imitare, facendosi «come un dio tra gli umani» e rimuovendo i dolori della carne (*Ad Men.* 135.7-8, *GV* 33), essi in un certo senso derivano la loro rivelazione da dio, anche se dio non lo sa né lo ha voluto. Persino dunque un essere divino distaccato dalle vicende umane apporta grandi benefici all’essere umano, perché funge da modello di benessere che, con le rette procedure razionali, si realizza oggi e si manterrà l’indomani, trattenendo così l’individuo in ogni istante di tempo nell’aderenza al piacere.

§ 3. La piacevolezza della poesia e il suo ausilio didattico

Gli Epicurei ricorrono a un atteggiamento simile a quello adottato verso la divinazione anche nei confronti della poesia, che è per alcuni versi rifiutata, per altri accettata e addirittura coltivata. Va ad ogni modo precisato che un componimento poetico può essere studiato da molti punti di vista. Lo si può analizzare, infatti, ponendo l’accento sul suo contenuto, che spesso tramanda dei miti sugli dèi e ha la pretesa di educare o di trasmettere delle informazioni a un fruitore, oppure sulla sua esecuzione dal vivo, quindi per il suo valore rituale e la sua potenza evocativa del divino. In questa sede, mi concentro solo sul primo aspetto e rimando il secondo al prossimo paragrafo, essendo strettamente legato alla preghiera agli dèi. Le due dimensioni non sono ovviamente del tutto separabili, perché ciò che viene eseguito dal vivo è appunto il contenuto del componimento e perché anche l’esecuzione ha dei risvolti conoscitivi-educativi. Si assuma dunque la divisione solo come un modo per cercare di mettere ordine a una materia complessa.

Una prima, necessaria considerazione è che per gli Epicurei il contenuto della poesia è di origine quasi esclusivamente umana, dunque solo in modo molto traslato si può dire che è “ispirata” dalla divinità. Infatti, quest’ultima può essere considerata come uno stimolo passivo della tendenza a scrivere un componimento poetico, dato che i suoi simulacri depositano nella mente il concetto o la prenozione di dio, senza cui non è nemmeno possibile pronunciare il nome θεός (Diog. Laert. X 33.9-11) e, di conseguenza, nemmeno

usarlo in un poema⁶⁸. Ma se la si vuole considerare anche come il motore attivo della composizione, in altri termini se si pensa, ad esempio, che Apollo abbia potuto e voluto di proposito (ἐξέπιτηδες) far sì che il poeta Tinnico di Calcide cantasse un peana in suo onore, come si legge nello *Ione* di Platone (534d4-535a2), oppure se si crede con Democrito che gli dèi invasero Omero di spirito sacro e gli permisero di scrivere carmi di densa sapienza⁶⁹, allora si incorre in molti gravi errori. Poiché dicendo questo si ritorna, anzitutto, ad ammettere un interesse degli dèi nelle vicende umane, innescando tutta una serie di paure e apprensioni che si vogliono invece eliminare. In secondo luogo, si considerano verità divine delle affermazioni empie e false intorno alla divinità, tra cui il fatto che Apollo sarebbe datore di beni (fr. 364 Us. = Eusebio, *PE* XIV 27.8), vale a dire afflitto dalla debolezza che spinge a provare χάρις verso qualcuno (*RS* I). E infine, si porta a considerare come un titolo di merito l'essere preda di una furia irrazionale che, come denuncia Filodemo, in realtà procura solo disordine morale e intellettuale (*De mus.* IV, coll. 66.45-67.13, 121.15-22). Non vi è, dunque, alcuna ispirazione divina dei contenuti di un poema o di un verso (come emerge anche dal trattato filodemeo *De poem.* I, col. 166.13-14). Se i poeti descrivono un dio provvidente o vendicativo verso l'umanità, lo fanno per una loro personale pazzia⁷⁰, non a causa di una benefica follia inviata dagli dèi.

Il fatto che le creazioni dei poeti siano schiettamente umane non esclude, comunque, almeno in linea di principio, che esse siano di qualche utilità per la conoscenza degli dèi e per l'educazione. Qui però si individua un'altra marcata differenza tra la teologia di Democrito, che ammette che le poesie siano di ammaestramento filosofico-teologico, e quelle di Epicuro e degli Epicurei, che al contrario lo negano. L'antico atomista era convinto, infatti, che si può distinguere il raccontare miti veri (ἀληθόμυθον: B 44 e 225) e il raccontare miti falsi (ψεύδεα μυθοπλαστέοντες, B 297)⁷¹. Da ciò discende in parte anche l'idea che molti versi dei poemi omerici concernenti gli dèi potessero essere interpretati allegoricamente, così da riuscire a separare in loro

⁶⁸ Barra 1988, p. 95-98, arriva a una simile conclusione per altre vie.

⁶⁹ Cfr. *supra* [cap. 2, § 2], e Dodds 2003, p. 127. Su Tinnico, vedi Capuccino 2005, p. 81. Per l'entusiasmo più in generale, cfr. Sabbatucci 1965, pp. 55-68.

⁷⁰ Cicerone, *De nat. deor.* I 16.42, e Dyck 2003, pp. 117-119.

⁷¹ Ma vedi Lincoln 1999, pp. 10-18, e Sassi 2009, pp. 50-51, per una diversa interpretazione della parola μῦθος in Democrito e altri autori del V secolo a.C..

un contenuto vero, che può essere recuperato in sede scientifica e dipende dalla diretta azione dei simulacri della divinità, da un contenuto falso, che dipende dalle indebite aggiunte di Omero alle informazioni trasmesse dagli εἶδωλα⁷². Più in generale, Democrito sosteneva che letteratura e musica fossero educativi per i fanciulli, perché allenano al valore della fatica e contribuiscono al sorgere della virtù (B 179). È difficile appurare quale sia il motivo, ma si può supporre che queste discipline incentivino alla correttezza del dire (ὀρθοέπεια), che è una capacità che si ottiene con il confronto con Omero (cfr. il Περὶ Ὀμήρου ἢ Ὀρθοεπειῆς καὶ γλωσσέων in Diog. Laert. IX 48.12) e forse abitua a comportarsi secondo rettitudine morale (ὀρθοσύνη in B 40), a cui l'essere umano deve ambire per vivere virtuosamente (cfr. il legame di ἀρετὴ e ὀρθοπραγέω in B 181), quindi secondo εὐθυμία, visto che la virtù porta a compiere i giusti ἔργα di B 174 (vedi infatti B 55 e 263). Lo studio della letteratura e della musica sarebbe allora sia remunerativo per la scienza, sia propedeutico a una retta prassi etica.

Diverso è invece il parere degli Epicurei, secondo cui l'enunciato poetico non nasconde niente di scientifico, né è educativo, perché è intenzionalmente contraddittorio e oscuro. I poeti non vogliono cogliere la verità delle cose e degli umani, bensì imitarne l'aspetto, la dizione e il carattere esteriore, senza preoccuparsi di essere in ciò sempre coerenti⁷³. Inoltre, ricorrono a belle metafore e immagini per nascondere la vuotezza o la scarsità del loro pensiero⁷⁴. Poiché però la scienza degli Epicurei cerca chiarezza e coerenza, nonché scaccia i miti che precludono una plausibile comprensione dei fenomeni⁷⁵, le opere dei poeti vengono necessariamente considerate anti-filosofiche e si precludono in partenza la capacità di educare gli umani. A tal proposito, può essere interessante ricordare che Filodemo nega l'idea tradizionale che i poemi omerici forniscano utili modelli di comportamento e buoni insegnamenti, sostenendo che essi sono di contro diffusi dalla filo-

⁷² Cfr. *supra* [cap. 2, § 2].

⁷³ Vedi Diogenian., fr. 3 (= Eusebio, *PE* VI 8.7), Filodemo, *De poem.* V, coll. 33.24-35.33, Asmis 1995, p. 29, e Mackey 2015, pp. 80-82.

⁷⁴ Filodemo, *Rhet.* IV, coll. 13.15-14.21, pp. 156-157 Sudhaus II. Ma vedi Blank 2009, p. 228. Un'accusa simile è rivolta da Damide agli oracoli (Luciano, *Jupp. trag.* § 43).

⁷⁵ *Ad Pyth.* 87.7, 104.3, 115.8, 116.5, Salem 1990, p. 158, Arrighetti (1998, pp. 18-21; 2003, pp. 138-142). Sulla chiarezza e la coerenza della scienza epicurea, cfr. quanto rilevato *supra* [cap. 3, §§ 3 e 6].

sofia⁷⁶. La dichiarazione dell'Epicureo si muove nel solco di una lunga tradizione, che ha tra i suoi precedenti illustri Platone e, in parte, lo stesso Democrito⁷⁷, ma è probabile che essa fu riattizzata dal confronto con gli Stoici, che tentarono di usare l'allegoria per leggere persino i miti scabrosi come anticipazioni delle loro teorie⁷⁸. Lungi così dall'essere un grande maestro di vita e sapienza, Omero appare agli Epicurei l'autore di «cretinate» (vedi l'espressione forte attestata da Plutarco, *Suav. viv.* 1087a2: τῶν Ὀμήρου μωρολογημάτων), che vanno respinte per il loro nullo valore euristico.

La conclusione immediata che si sarebbe ora tentati di trarre è che poesia e filosofia siano inconciliabili nell'Epicureismo. I suoi aderenti rifiuterebbero la prima, come paiono attestare alcune testimonianze (frr. 229-229b Us.). A partire da tale premessa, vi sono stati interpreti che hanno cercato di giustificare l'apparente incoerenza almeno in Epicuro, che condanna l'impiego ingiustificato dei poeti⁷⁹ e ricorre a volte ad autorità poetiche per rafforzare le sue idee, come quando richiama i vv. 787-788 delle *Trachinie* di Sofocle per confermare che ogni essere vivente (persino uno eroico come Eracle) fugge *sua sponte* il dolore (Diog. Laert. X 137.8-12), o cita Teognide (I 427) per criticarlo di aver detto che meglio sarebbe non essere nati⁸⁰. Ronconi è tra questi e considera la pratica come una semplice abitudine culturale. Epicuro si comporta come altri autori antichi, che osservavano una sorta di «dualismo» tra teoria e prassi: criticare i poeti e richiamarne i versi senza attribuire loro senso, bensì solo per assecondare la tendenza condivisa a infarcire i discorsi di citazioni⁸¹. Ma la questione non è così semplice, perché i testi diretti degli Epicurei – a cui bisogna dare preminenza – ci dicono che in realtà tali filosofi ricorressero di sovente alla poesia in senso costruttivo.

Anzitutto, Epicuro impiega spesso immagini poetiche nel suo filosofare. Abbiamo già visto quella dell'amicizia che danza per la terra abitata annun-

⁷⁶ *De poem.* V, col. 16.8-27. Ma vedi pure le coll. 3, 4.1-18, 17.32-18.15, 29.26-30.6, nonché *De mus.* IV, col. 152.19-30, Asmis 1995, pp. 26-29, e Arrighetti 2003, p. 144.

⁷⁷ Cfr. *supra* [cap. 1, § 2].

⁷⁸ Cfr. *SVF* I 274, 539; II 622, 937, 997, 999-1000, 1072, 1074, 1077-1078, 1082, 1096-1100. In ciò però gli Stoici sono preceduti da Antistene (vedi de Luise-Farinetti 1998).

⁷⁹ Cfr. *De nat.*, libro XIV, col. 41.19-21, con Leone 1987, p. 62.

⁸⁰ Cfr. *Ad Men.* 126.8-127.4. Sul verso di Teognide, vedi Heßler 2014, pp. 221-224. Altri esempi erano già richiamati dai grammatici antichi (cfr. Sesto Empirico, *M* I 273-274; lo stesso testimone critica però la coerenza di tali richiami in I 283-288).

⁸¹ Ronconi 1972, p. 76. Vedi anche Dorandi 1982, p. 17, Gale 1994, pp. 15-16.

ciando il “vangelo” epicureo del *GV* 52 (cfr. poi *Ad Men.* 123.1), a cui ora si può aggiungere la metafora del cammino (*GV* 48), o il paragone della fortuna con un corifeo dei principi dei beni e dei mali (*Ad Men.* 134.8-9), o il pittoresco ricorso alla voce (φωνή) della carne e dell’interiorità (*GV* 33 e 75), che è di derivazione tragica, o il paragone del Giardino con la vera Itaca a cui il discepolo deve dirigersi ignorando, come un novello Ulisse, le suadenti voci del sapere tradizionale (fr. 89 Arr²).⁸² L’atteggiamento è forse ripreso da Democrito, il quale esprime idee filosofiche con personificazioni poetiche, tra cui il dialogo tra i sensi e la mente (B 125), l’assimilazione del cordone ombelicale che trattiene il bambino nell’utero della madre alla gomena di una nave (B 148), la metafora dell’interiorità umana con un emporio o scrigno (B 149), il processo del corpo all’anima (B 159), il cane di Esopo (B 224), il paragone degli avari e dei loro figli rispettivamente alle api e ai danzatori sulle spade (B 227-228), le κῆρες⁸³ e l’ἄτη (B 213).

A seguire vi è Metrodoro. Oltre a qualificare la fragilità umana di fronte alla morte a una città senza mura, a esprimere con coloriture poetiche l’immunità dei saggi dalla sorte e a paragonare il giovane intemperante a un mantello esposto al sole (fr. 49, 51 e 55), egli ha anche riscritto nel fr. 60 la favola di Esopo sul leone e la zanzara, per insegnare il giusto comportamento da tenere in città⁸⁴.

Non va poi dimenticato Colote. Nella sua critica feroce al mito di Er di Platone, costui sembra comunque apprezzare la πραγματεία ispirata a una «Musa filosofa» che lo precede e confuta le paure intorno agli dèi / la morte, presumibilmente da identificare con il dialogo tra Socrate, Adimanto e Glaucone dei libri II-III della *Repubblica*⁸⁵.

Polistrato allude invece forse, nella lacuna della col. 15.13-20 del *De contemptu*, a qualcosa di opposto alle cose false tramandate dai miti e dai poeti della col. 15.7-11, vale a dire a informazioni vere che essi indiretta-

⁸² Su questo atteggiamento e le varie figure poetiche, cfr. Isnardi Parente 1983, p. 66; Schmid 1984, pp. 107-109; Asmis 1995, p. 24; Koch 2005, p. 135; de Sanctis 2012b, p. 100 con la n. 30; Heßler 2014, pp. 322-323.

⁸³ Vedi i fr. B 191 e B 285 con Kahn 1985, p. 14. Le κῆρες esprimono poeticamente in Omero le strazianti disgrazie umane, che conducono spesso alla morte (cfr. almeno *Il.* 8.73 e *Od.* 22.207).

⁸⁴ Roskam 2011, pp. 34-35.

⁸⁵ *Supra* [cap. 3, § 3].

mente riportano, come pare legittimo assumere dal fatto che le coll. 14.27-15.13 riportano un elenco di contrari (possibile e impossibile, passibile e impassibile, ecc.). Tornando di nuovo a Epicuro, due buoni esempi di verità preservate dai μῦθοι sono la raffigurazione del dio in forma antropomorfa e il suggerimento che si possano placare gli dèi con onori, che pur essendo errato almeno ha il merito di non spingere gli umani a sottomettersi all'ineluttabilità del fato⁸⁶. Si potrebbe dire che la parziale rivalutazione attestata che a volte è meglio richiamarsi ai racconti mitici che si avvicinano a un contenuto filosofico, cioè quelli che rispecchiano la comune inteliezione del divino⁸⁷ e suggeriscono che vi sono eventi che dipendono da noi, piuttosto che a una falsa filosofia che o nega l'una (come la teologia astrale dell'Accademia), o elimina l'altro (come la teoria del «fato dei fisici»).

Come se non bastasse, Zenone di Sidone scrisse un trattato dal titolo *Sull'utilità della poesia* (Περὶ ποιημάτων χρή[σεως]), perlomeno se si accetta l'integrazione del titolo del fr. 12 e non quella di Gigante⁸⁸. Demetrio Lacone tesseva spesso il suo discorso, ricorrendo a citazioni poetiche, soprattutto di derivazione tragica, e riteneva che lo studio della poesia può comunque tenere la mente lontana da alcuni errori⁸⁹. Se poi il Diogene di Tarso autore di composizioni e ricerche poetiche coincide con l'Epicureo nominato spesso nel libro X di Diogene Laerzio⁹⁰, dobbiamo presumere anche nel suo caso una legittimazione perlomeno pratica dell'attività poetica.

Nemmeno Filodemo è poi disposto a negare fino in fondo l'utilità della poesia, dato che riconosce nel *De musica* che gli imenei abbiano una certa χρεία (IV, col. 119.125-131), dichiara nel *De poematis* che la virtù della poesia potrebbe consistere nel trasmettere qualcosa di utile formulando un pensiero che si rivolge a chi non è né stolto né saggio (poiché è intermedio ai pensieri abbozzati dall'uno e ai pensieri meditati dall'altro⁹¹), attinge ai

⁸⁶ Vedi l'ὑπογράφει di *Ad Men.* 134.1-4, di cui però Heßler 2014, p. 316, dà una diversa lettura. Sull'ipotesi che i miti riportino qualcosa di vero su dio, cfr. Gale 1994, pp. 132-133.

⁸⁷ *Ad Men.* 123.3-4: ὡς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη. Per il nesso tra questa e l'antropomorfismo, cfr. *supra* [cap. 2, §§ 1-2].

⁸⁸ Gigante 1998, pp. 94-95, legge Περὶ ποιημάτων χρη[στῶν] (*La poesia eccellente*). Gentilucci 1997, pp. 57-58, n. 28, accetta la lettura di Angeli-Colaizzo

⁸⁹ Vedi qui Parisi 2011 e la col. 13 del *PHerc.* 831.

⁹⁰ Cfr. *supra* [cap. 4, § 4]. Le fonti sul Diogene autore di poesie / ricerche poetiche sono Diog. Laert. VI 81.7-8 e Strabone (XIV 5.15).

⁹¹ Cfr. le coll. 25.35-26.7 con Arrighetti 2000, pp. 21-23.

poemi omerici nel *De bono rege* per educare il sovrano alla giusta prassi politica⁹². Una rappresentazione poetica si trova inoltre in Diogene di Enoanda, che paragona la morte alla maschera di un mostro che spaventa i bambini, ma non può mordere in alcun modo (NF 130), forse riprendendola dal *Fedone* di Platone⁹³.

Dulcis in fundo, va richiamato il *De rerum natura* di Lucrezio, che intende presentare l'amara filosofia epicurea col dolce miele delle Muse⁹⁴. Gli interpreti ritengono solitamente che tale poema marchi la maggiore distanza del poeta latino rispetto al greco Epicuro, basandosi sul pregiudizio che quest'ultimo fosse nemico assoluto della poesia⁹⁵. Ma i testi appena riportati mostrano che è più plausibile pensare che Lucrezio non faccia che portare a livelli eccelsi la tendenza, comune a molti membri del Giardino, a presentare in forma poetica le proprie dottrine con un chiaro intento terapeutico⁹⁶.

A mo' di corollario, noto infine come la poesia fu scelta a veicolo di espressione della dottrina filosofica anche da alcuni poeti epicurei romani, di cui purtroppo ci è più spesso giunto unicamente il nome e non anche dei frammenti. Una felice eccezione è costituita dai resti dell'opera poetica di Lucio Vario Rufo, che sicuramente comprendeva un poemetto *Sulla morte* e alcune tragedie⁹⁷, se non anche il *Carmen de bello Actiaco*, conservato nelle

⁹² Utili argomenti in Mangoni 1993, pp. 243-244, Asmis 1995, pp. 31-33, Pace 1995, pp. 177-184, Gentilucci 1997, pp. 58-66, de Sanctis 2010, pp. 84-86. Sul peso politico del richiamo alla poesia omerica, vedi poi Adorno 1987, p. 107, de Sanctis 2006, p. 52, e *infra* [cap. 5, § 6]. Filodemo inoltre paragona poeticamente la filosofia al canto delle sirene e al corno di Amaltea (*Rhet.* VIII, col. L.13-19; X, fr. 3.1-8, p. 145 Sudhaus II).

⁹³ Cfr. 77e3-7 ed Erler 2003, che nota un'influenza del dialogo sul libro III del *De rerum natura*. Cfr. pure Plutarco, *De ex.* 600d5-e6, e Caballero-Viansino 1995, p. 91, n. 63.

⁹⁴ Cfr. 2.936-947, su cui vedi Giancotti 1959, p. 44, Schrijvers 1970, pp. 39 e 332-333, Ronconi 1972, pp. 82-83, Gale 1994, p. 139, Craca 2000, p. 145, Bollack 2003, Clay 2003, Garbarino 2007, pp. 510-511. Utile anche Lienhard 1969, pp. 347-349.

⁹⁵ Perelli 1967-1968, p. 159; Ronconi 1972, p. 90; Ackermann 1979, p. 9.

⁹⁶ Il carattere terapeutico è soprattutto messo in evidenza da diversi studi di Erler (vedi almeno 1993, 1996, 1997), da Giovacchini (2008, pp. 65-77; 2013, pp. 48-53), e da Beer 2009, pp. 430-442 e 494-498.

⁹⁷ Cfr. Wimmel 1983, pp. 1569-1585, Castner 1988, pp. 73-74, Cova 1989, pp. 58-90, Gigante 1998a, pp. 74-87, Courtney 2003, pp. 272-275, Hollis 2007, pp. 253-281, 392, 408-409. Oltre a Virgilio, che solo con molti *caveat* può essere considerato un seguace puro dell'Epicureismo (vedi *infra* [Appendice II, § 2]), si possono poi nominare i poeti romani epicurei Tito Albucio, Plazio Tucca, Pollio Felice, forse Cassio Parmense. Per le fonti e la bibliografia su questi ultimi, rimando a Castner 1988, pp. 4, 45-49, 90, a Gigante 1998a, pp. 93-98, e *infra* [Appendice II, § 1].

colonne del *PHerc.* 817, che racconta gli ultimi giorni di Antonio e Cleopatra. Spesso attribuito al poeta Gaio Rabirio, che lavorò sull'argomento⁹⁸, il poemetto potrebbe essere riconosciuto di paternità del suddetto Epicureo, come per esempio ha sostenuto Marcello Gigante, richiamandosi soprattutto a somiglianze di tipo stilistico⁹⁹. La sopravvivenza di tale atteggiamento di filosofare in forma di poesia si riscontra almeno fino al II secolo d. C., in cui è nota l'attività dell'epicureo Eraclito di Rodiapolis, che stando a un'epigrafe fu autore di poemi medico-filosofici talmente elaborati da aver indotto i suoi concittadini a conferirgli l'epiteto di "Omero della poesia medica"¹⁰⁰.

C'è in ogni caso anche una motivazione filosofica che spinge gli Epicurei a riabilitare l'uso della poesia, nonostante la loro feroce polemica verso i poeti. In 4.590-594, Lucrezio afferma che si diffondono molte strane storie perché il genere umano è troppo avido di catturare le orecchie¹⁰¹, ossia è per natura portato a trarre piacere dal raccontare-ascoltare miti, favole, leggende. Ammesso che ciò sia vero, si può supporre che il ricorso alla poesia da parte degli Epicurei costituisca un modo per educare questa propensione innata, per aiutare gli umani a trarre correttamente piacere dai componimenti poetici e nello stesso tempo per impartire loro, in forma semplice e attraente, qualche duro ma utile insegnamento filosofico.

Due sembrerebbero essere le strategie per realizzare questo obiettivo. La prima consiste nel convincere l'altro ad abbandonare l'idea che i poemi offrono grandi illuminazioni, nascondono enigmi da decifrare o presentano significati reconditi, per considerarli come un piacevole passatempo¹⁰². Po-

⁹⁸ Cfr. e.g. Benario 1983, Garuti 1958, pp. XXV-XXXVIII, e Courtney 2003, pp. 332-340. La fonte principale a sostegno di tale ipotesi è Seneca, *De benef.* VI 3.1.

⁹⁹ Gigante 1993, vol. 1, pp. 171-173, e vol. 2, p. 131; 1998a, pp. 87-93, ma soprattutto le p. 91. L'edizione critica di riferimento è quella di Garuti 1958, che però è stata migliorata in molte parti da Immarco 1984 e 1992.

¹⁰⁰ Cfr. il testo 25 riportato in Koch 2005, pp. 229-230. L'epigrafe riporta, in realtà, che Eraclito fu sostenuto dagli Epicurei di Atene. Tuttavia, a detta di Koch 2005, p. 60, Smith 1996, p. 129, e Puech 2005, ciò è sufficiente a considerarlo un seguace dell'Epicureismo.

¹⁰¹ Cfr. il verso 594: *humanus genus est avidum nimis auricularum*. Uso la traduzione di Bailey 1986, vol. 3, p. 1251 («over-eager to catch the ears»). Concordo con le interpretazioni di Schrijvers 1970, p. 60, e Gale 1994, p. 135. Si tratta però di un verso dalla lezione incerta e di difficile comprensione, come si riscontra dall'apparato di Flores 2002-2009, vol. 2, p. 58, che propone di emendare *auricularum* in *terriculorum*.

¹⁰² Così Giancotti 1959, pp. 25-27 e 365, Nussbaum 1998, p. 165, Craca 2000, pp. 123-124 e 146, Essler 2001a, pp. 57-59.

tremmo condensare l'invito nel seguente programma: pratica assiduamente la lettura e l'ascolto, coltiva moderatamente la composizione, bandisci totalmente la critica. Del resto, apprendiamo da Diog. Laert. X 121b.2-3 che la figura del saggio fa proprio questo, giacché è colui che più di tutti sa rallegrarsi delle *performances* musicali e teatrali, compone poemi, pur non facendone una pratica costante o professionale¹⁰³, rifiuta le dispute tecniche di filologi e grammatici nei simposi, arrivando a preferire loro i discorsi militari e le scurrilità¹⁰⁴. È probabile che il rigetto della critica letteraria-musicale dipenda dal fatto che essa manca di *solida utilitas* (Cicerone, *De fin.* I 21.71) e dal convincimento che l'ignoranza delle questioni minute che essa solleva non è cosa di cui bisogna turbarsi (cfr. Metrodor., fr. 24).

La seconda strategia prevede, di contro, la trasformazione dell'attitudine umana ad ascoltare favole false e perturbanti in una più sensata abitudine a fruire di racconti dal trasparente contenuto morale, o in altri termini ad anteporre alla grande poesia epica e tragica i componimenti poetici di stampo didattico, che fanno insieme *delectare et iuvare*¹⁰⁵. Qui è opportuno tornare alla favola di Metrodoro, che potrebbe presentare un *μῦθος* che veicola un messaggio morale non attraverso un'allegoria complicata, bensì in modo diretto e tramite una cornice estetica godibile¹⁰⁶. Infatti, più che nascondere un insegnamento che si deve intravedere tra le righe, esso afferma esplicitamente che chi vuole vivere senza traumi nella vita pubblica deve evitare sia di tirarsene fuori del tutto (come fa il leone), sia di inseguire ogni occasione buona per conseguire fama e potere, finendo così divorato dagli invidiosi (come fa la zanzara mangiata dal ragno). La favola non costituisce altro che un'esposizione poetica della dottrina epicurea che il saggio condurrà una vita appartata (*λάθε βιώσας*) ed eviterà la condotta che potrebbe attirare biasimo dalla folla¹⁰⁷. In tal modo, Metrodoro non solo procura il piacere im-

¹⁰³ Asmis 1995, pp. 19-22, che intende *ποιήματα τε ἐνεργεία οὐκ ἂν ποιῆσαι* solo come il rifiuto del dedicarsi troppo alla poesia. *Contra* Arrighetti (1998, pp. 16-17; 2011, p. 70).

¹⁰⁴ Cfr. poi i *Casi dubbi* e il *Sulla regalità* di Epicuro (frr. 9 e 12.2 Arr². = Plutarco, *Suav. viv.* 1095c3-d2), Wigodsky 1995, pp. 60-65, e Giovacchini 2008, pp. 211-212.

¹⁰⁵ Cfr. di nuovo Lucret. 2.936-947, nonché Orazio, *Ep.* II 1.117-129 e *Ars* 333-346, con Gentilucci 1997, pp. 55-57.

¹⁰⁶ Si tratta di nuovo di un'attività già platonica, che presenta il *μῦθος* come un *λόγος* (il testo più esplicito è *Gorg.* 523a1-3).

¹⁰⁷ Accetto l'interpretazione di Roskam 2011, che aggiunge che il testo mostra come gli Epicurei «tried to reconcile the material of some fables with their own philosophy» (p. 35).

mediato dell'ascolto di una bella favola, ma insegna anche a chi non è ancora saggio come ricavare l'assenza di turbamento e come evitare i fastidi connessi tanto all'estraneità dalla vita pubblica, quanto a un eccessivo coinvolgimento nella stessa. Dal che si deduce pure che i miti risultano buoni se offrono all'ascoltatore un godimento educativo, cattivi se fanno soffrire e spacciano per ammaestramento profondo un oscuro groviglio di simboli.

Alla luce delle considerazioni svolte, è forse lecito concludere che la rivalità degli Epicurei verso i poeti non dipende dalla semplice volontà di escluderli dal Giardino. Questi filosofi intendono minare la loro autorità¹⁰⁸ e sostituirli. Gli Epicurei lottano dunque con i poeti per diventare i nuovi maestri di verità, che uniscono scienza e poesia per offrire agli umani piacere, educazione e conoscenza.

§ 4. La gioiosa rivalutazione della preghiera

Facendo un breve riepilogo delle considerazioni svolte finora, è possibile individuare un preciso *pattern* ricorrente nella riflessione etico-teologica degli Epicurei. Da un lato, essi criticano la concezione tradizionale della pietà, della divinazione e della poesia. Dall'altro, conferiscono alle tre cose un nuovo significato e le trasformano in pratiche che provocano piacere nell'essere umano. Non è allora sorprendente constatare che lo stesso atteggiamento critico-restauratore si riscontra pure nei riguardi della preghiera agli dèi, che gli Epicurei coltivavano attivamente e seriamente.

Due testi di Epicuro attestano con chiarezza la polemica verso il culto tradizionale. Uno è il provocatorio fr. 388 Us.. Partendo dal fatto che gli umani chiedono spesso agli dèi di uccidere i loro simili, Epicuro deduce che i θεοί non rispondono alle preghiere, perché in caso contrario l'umanità si sarebbe estinta o sarebbe prossima ad estinguersi. L'altro testo avverso al culto è il GV 65, che riporta che è vano (μάταιον) chiedere agli dèi ciò che ci si può procurare da soli¹⁰⁹. Oltre a qualificare tale comportamento come stupido, l'aggettivo implica che chi prega così si crea delle tensioni che potrebbe tranquillamente evitare, mettendosi a cercare il bene desiderato. Del resto, μάταιος ricorre altrove per indicare l'opinione o l'aspettativa che ge-

¹⁰⁸ Veyne 1984, p. 96, n. 19.

¹⁰⁹ Sul tema, cfr. Erler 2002b, p. 163.

nera turbamento (*RS XXIV*, fr. 42 Arr²). A ulteriore conferma, è possibile richiamare i precedenti di Democrito (B 234) e di Diogene cinico (*SSR V B* 345), che facendo l'esempio della salute dichiarano che l'essere umano che prega di ricevere questo bene a lui accessibile finisce per danneggiare la propria *ύγεία*. Ma è anche possibile ricordare che l'idea che gli esseri umani sono folli che si creano delle tensioni inutili che potrebbero tranquillamente evitare è un motivo che ricorre altrove in Epicuro, precisamente laddove egli sostiene che molti finiscono, indulgendo in una dissennata condotta, per inseguire la morte o la povertà che paradossalmente tentano di fuggire (cfr. i testi pubblicati nei fr. 235 Us. e 229 Arr²).

Il discepolo Ermarco rende ancora più efficace la polemica del *GV 65* del maestro e la ritorce contro l'idea di Platone, secondo cui ogni occupazione umana deve trarre il suo impulso (*όρμή*) iniziale da una preghiera a dio¹¹⁰. Egli obietta che, pensando ciò, si cade in un assurdo regresso all'infinito. Anche "pregare" è un'occupazione (*πράγμα*), dunque bisognerà pregare dio per avere l'impulso iniziale a pregare. Ma per "pregare di pregare", occorre di nuovo pregare dio per avere l'impulso iniziale, e a sua volta il "pregare di pregare di pregare" richiede che si preghi l'*όρμή* a dio, e così via, senza trovare mai un termine (fr. 48 = Proclo, *In Tim.* II 66d-e). Nonostante non sia esplicitato, l'argomento esprime in positivo che è *μάταιος* implorare gli dèi che sono all'esterno di concedere impulsi all'azione che risiedono al nostro interno¹¹¹. Ogni umano ha il potere di realizzare da sé le azioni, sicché è di nuovo lecito sostenere che il nostro volere è senza padrone (*άδέσποτον*, *Ad Men.* 133.9). La critica di Ermarco non coglie però forse nel segno, poiché prende l'affermazione platonica troppo alla lettera: Platone potrebbe anche solo dire che ogni uomo trae da sé la spinta ad agire bene, quando guarda preventivamente al modello di perfezione della divinità. E un tale dogma non è in fondo molto diverso dalla prescrizione epicurea di assimilarsi quan-

¹¹⁰ *Tim.* 27c1-d4. Platone accenna a impulsi provenienti dal divino anche in altri dialoghi (*Phaedr.* 279a9, *Parm.* 135d2-3), forse riprendendo l'idea da Omero (*Od.* VIII 499: *ό δ' όρμηθεις θεοϋ ήρχετο*). Gli Stoici legheranno la preghiera alla tendenza (*SVF III* 176 = Clemente, *Strom.* VII 7).

¹¹¹ Vedi l'*όρμημα* in Epicuro, *De nat.*, libro XXV, *PHerc.* 1056, corn. 7, z. 3 (= Laursen 1997, p. 39). Dello stesso parere è Erler 2002b, p. 164. Una diversa interpretazione è in Longo Auricchio 1988, p. 173.

to più è possibile al divino, tenendolo sempre in mente¹¹². Tuttavia, il fatto che Ermarco giunga alla stessa conclusione cui Platone perviene nel libro X della *Repubblica* (617e3-5), ossia che la virtù ἀδέσποτον e che il dio non è responsabile (= ἀναίτιος) del suo sorgere o del suo mancare, sta comunque a indicare come Platonismo ed Epicureismo – pur nello scontro reciproco e non sempre puntuale – possano spesso giungere a simili concezioni morali.

Fin qui, gli Epicurei traggono delle conseguenze congrue con il loro sistema teologico. Se gli dèi non si occupano degli umani, o perché non fanno assolutamente nulla, o perché si dedicano solo ad attività che non ledono la loro beatitudine congiunta a indissolubilità, è più che logico concludere che essi non rispondono alle preghiere. Il fondamento filosofico della loro estraneità è che una divinità non può essere a mosca a beneficiare dai doni, dagli encomi o dagli atti di culto degli esseri umani, perché non ha bisogni che possano essere soddisfatti da queste cose e che la indurrebbero a ricambiare il favore, né trae piacere dall'essere adorata¹¹³. Così dicendo, essi si mostrano, dunque, ancora più estremi di Democrito, che come ho ricordato più volte almeno ammette che gli dèi concedono ai saggi che li pregano alcune rivelazioni profetiche, per riuscire a predire quei rari eventi casuali che sfuggono alla loro previsione (B 119) e a renderli così εὔθυμοι (cfr. di nuovo il legame εὔθυμία / dominio della τύχη in B 3 e 286).

La questione si complica, però, nel momento in cui si riscontra che gli Epicurei continuavano comunque a pregare gli dèi e partecipavano ai culti cittadini¹¹⁴, pur sapendo che da loro non ci sarebbe stato ascolto e men che meno risposta. A prima vista, ciò parrebbe assurdo e incoerente con i loro principi teologici. Gli antichi “giustificarono” l'atteggiamento supponendo una voluta dissimulazione. Gli Epicurei pregherebbero per evitare ritorsioni della folla e per adeguarsi alle leggi che impongono di frequentare il culto tradizionale, ma nei fatti la riterrebbero una pratica vuota e senza senso (fr. 390 Us.; Plutarco, *Adv. Col.* 1112c9-12; Cicerone, *De nat. deor.* I 41.115 e 43.121-44.122). A partire da questo pregiudizio, essi attrassero così su di sé

¹¹² Cfr. *infra* [cap. 5, § 7].

¹¹³ Cfr. *supra* [cap. 2, § 3.4], il fr. 31 Us., e Filodemo (*De mus.* coll. 96, 134.28-135.25 e 149.16-39; *Rhet.* IV, col. 34.1-21, Sudhaus I, p. 215).

¹¹⁴ Epicuro, *Sui tipi di vita*, fr. 12-13 Us.; Diog. Laert. X 10.5-6; Hermarch., fr. 30; Filodemo, *De piet.* coll. 28.790-810, 30.841-845, 31.879-885, 36.1020-1043, 62.1785-1791, 64.1848-65.1867; Diog. Oin., fr. 19.

l'accusa di aver resa superflua la preghiera, mossa per da filosofi come Seneca¹¹⁵ e Marco Aurelio (*A se stesso*, 6.44, 9.40), che per altri aspetti mostrano di apprezzare l'Epicureismo. Pur respingendo la teologia di Epicuro, l'uno riconosce che il filosofo è promotore di principi saggi e riprende da lui gli argomenti contro le paure dell'aldilà¹¹⁶. Mentre Marco Aurelio accoglie positivamente, sempre nei pensieri *A se stesso*, l'atteggiamento epicureo verso la sopportazione del dolore e della malattia (7.64, 9.41), nonché prende spesso in considerazione l'alternativa del mondo retto dal movimento degli atomi al governo della provvidenza, di dio, della natura animata e divina (4.3, 8.17, 9.28, 10.6, 11.18).

Per risolvere l'apparente contrasto, occorre esaminare da vicino il frammento dell'opera *Sulle vite* di Epicuro, preservato dalla col. 26.730-751 del *De pietate* di Filodemo. Il filosofo affermava nello scritto perduto che il conformarsi alle leggi della città è solo uno – e forse il meno importante – dei motivi che lo indussero a venerare gli dèi separati dalle vicende umane e a spronare i suoi amici a fare altrettanto. Una ragione più profonda è l'idea che pregare il divino è un atto appropriato per noi (προσεύχε[ι]σθαι οἰκεῖον εἶναι [ἡμεῖ]ν φησι, ll. 737-740), vale a dire è dettato da cause naturali (διὰ φυσικὰς [αἰτίας], ll. 736-737) che ci indurrebbero a conoscere le perfezioni (τελ[λ]ε[ι]ότη[τ]ας] γεινώσκω[μεν, ll. 748-750) dei viventi che ci superano per potenza ed eccellenza¹¹⁷. Ciò significa, per essere ancora più precisi, che noi umani desideriamo per natura conoscere la divinità¹¹⁸, perché ciò dà piacere e benessere. Va dopo tutto notato che l'aggettivo οἰκεῖος designa la passione piacevole conforme alla φύσις (Diog. Laert. X 34.7-9, *Ad Men.* 129.9-10). Pregare la divinità è un bisogno fisico inevitabile e immediato, al

¹¹⁵ *De ben.* IV 19.1-4. Si noti però che, altrove, anche Seneca sosteneva di pregare gli dèi tradizionali per conformarsi alle consuetudini (*Sulla superstizione*, F71-72 Vottero = Agostino, *De civ. dei* VI 10) e di venerare la divinità con animo puro (*Esortazioni*, F88 Vottero = Lattanzio, *Divin. Instit.* VI 25.3).

¹¹⁶ Cfr. e.g. *De ben.* IV 4.1-3 e 19.1-4, *Brev. vit.* 13.4, *Ep. ad Luc.* 24.18. Per altre riprese epicuree in Seneca, cfr. almeno Mutschmann 1915, Lo Moro 1976, pp. 269-271 e 277-278, Donini 1982, pp. 183-185. Ma vedi Maso 1979-1980, soprattutto le pp. 577-578.

¹¹⁷ Seguo la ricostruzione di Obbink 1996b, pp. 393-403. La «causa naturale» a pregare dio ritorna in Filodemo, *De mus.* IV, col. 118.8-11. Mentre il concetto generale ricorre nel libro XXV del *Sulla natura* di Epicuro (fr. 34.32 Arr². = Laursen 1997, p. 46) e in Filodemo (*De poem.* II, col. 4). Diversa la lettura di Festugière 1987, p. 74.

¹¹⁸ Per il significato di ἡμεῖς, cfr. *supra* [cap. 2, § 1].

pari della fame, della sete, del sesso¹¹⁹, dunque lo si compie pur nella consapevolezza che un dio non ascolta gli onori che gli sono tributati nel culto.

Potremmo chiarire la differenza tra la preghiera sincera e la preghiera errata supponendo che vi siano due tipi di passioni alla loro base¹²⁰. L'una sarebbe causata da un πάθος innato e spontaneo, che aspira a conoscere la divinità per quello che è. L'altra deriverebbe, invece, da una passione provocata da opinioni e aspettative irrazionali, quindi dalla tendenza a chiedere qualcosa alla divinità che scaturisce da una concezione sbagliata della sua natura. L'accusa di incoerenza mossa dai nemici degli Epicurei nasce dall'infondato pregiudizio che essi ammettessero solo la preghiera basata sulla seconda specie di πάθος.

Un'ulteriore conferma che è più che lecito venerare un ente che non reagisce agli atti di culto è il *GV* 32, in cui si legge che la venerazione del sapiente è un grande bene per chi venera (Ὁ τοῦ σοφοῦ σεβασμὸς ἀγαθὸν μέγα τῷ σεβομένῳ ἐστί). A rigore, il testo riporta implicitamente che chi è venerato non trae beneficio dall'onore ricevuto dall'esterno, ma anche che la preghiera non è spogliata di senso. Fintanto che colui che prega trae beneficio, il gesto risulta sano e utile, a prescindere dal resto. La plausibilità della mia lettura vale tanto se si suppone che il *GV* 32 allude all'onoranza del sapiente vivo, quanto a quella del sapiente morto¹²¹, a cui gli Epicurei tributavano omaggio nelle feste private che si tenevano periodicamente nel Giardino¹²². Nel primo caso, la venerazione non è svolta con l'intento di avere qualcosa dal sapiente, anzi al contrario è usata per ringraziarlo degli insegnamenti ricevuti, come si dice avesse fatto Colote, che stando a Plutarco (*Adv. Col.* 1117b4-c9 = fr. 65 Arr².) si prostrò a Epicuro dopo aver ascoltato un suo discorso. Nel secondo caso, il fatto che la preghiera non sia compiuta

¹¹⁹ Concorda Salem 1994, p. 179. Vedi poi Merlan 1960, p. 17, e Morel 2009, p. 94. *Contra* però lo stesso Filodemo (*De piet.*, col. 36.1036-1041), che afferma gli umani non hanno bisogno di nulla dagli dèi. Si può tuttavia pensare che il passo alluda di nuovo alla polemica del *GV* 65 e dica che noi umani non abbiamo necessità di ricevere dagli dèi quei beni che possiamo ottenere da soli.

¹²⁰ Così anche Erler 2002a, pp. 174-175.

¹²¹ Ma vedi Longo Auricchio 2014, pp. 42-44.

¹²² Cfr. i testi pubblicati in Clay 2001, pp. 80-81 e 89-92, su cui vedi Capasso 1987, pp. 28-30, Sider 1997, pp. 152-153, Clay 2001, pp. 95-100, Longo Auricchio 2014, p. 53, e del Mastro 2014a, pp. 103-107. Si noti, comunque, che alcuni epicurei contemporanei di Filodemo erano in parte contrari al culto del sapiente (cfr. Angeli 1988a, pp. 31-37, 227, 304).

per indurre colui che è venerato a una certa reazione è ancora più evidente. Il morto è insensibile (*RS II, Ad Men.* 124.4-8; Demetrio Lacone, *PHerc.* 1012, col. 35), perciò non è per lui che si allestisce il culto e si omaggia la memoria, bensì per il vantaggio oggettivo che ricavano coloro che lo pregano (*PHerc.* 346, col. 2.2-22).

L'analogia col sapiente non va in entrambi i casi esagerata, ma solo stimata come un paragone esplicativo. Infatti, sussistono anche delle enormi differenze tra la venerazione del dio e quella del σοφός. La maggiore differenza dell'omaggio alla divinità rispetto all'onore tributato al sapiente vivo ce la riporta Epicuro stesso, nello stesso frammento riportato dal *Contro Colote* di Plutarco: entro certi limiti, l'atto di venerazione di Colote è un desiderio innaturale (ἐπιθύμημα ἀφυσιολόγητον). Si tratta di un'espressione di difficile decifrazione, a cui gli studiosi hanno dato le più diverse letture¹²³. Per quel che mi riguarda, notando che il termine ἀφυσιολόγητος ricorre nel libro I del *Su Epicuro* di Filodemo con il significato di «non conforme a natura»¹²⁴, ritengo plausibile l'ipotesi di Festugière, che suppone che l'errore di Colote fu quello di aver confuso Epicuro con un dio, dunque di aver tributato un tipo di venerazione entusiastica che va riservata non al sapiente (a cui va più propriamente rivolta una composta gratitudine), ma al dio che è addirittura superiore al sapiente¹²⁵. Si potrebbe poi aggiungere che il σοφός viene da lui venerato per aver ricevuto in dono un'illuminazione sapienziale, che è una reazione che non si può determinare nei confronti dalla divinità, avendo visto che da lei non si può aspettare alcun beneficio. La differenza tra la venerazione del dio e quella del sapiente morto è invece lampante. Venerare una divinità implica sempre rendere omaggio a un essere vivo ed eterno, sicché si deve concludere che ella non è venerata solo nella memoria, come appunto accade durante le feste private dei σοφοί, ma «qui e ora». Il dio è in un certo senso allora presente nel culto, perché come vedremo tra poco i suoi simulacri arrivano nella mente degli Epicurei, mentre il saggio è assente ed evocato solo attraverso il ricordo.

¹²³ Cfr. almeno Angeli-Colaizzo 1979, pp. 111-112, Schmid 1984, pp. 109-110, Giancotti 1989, p. 75, Tepedino Guerra 1991, pp. 139-140, Nussbaum 1998, p. 137, Essler 2011c, p. 330, e Corti 2014, pp. 68-70. Per approfondire, cfr. Périllié 2005, pp. 231-237.

¹²⁴ Col. 28.13-14; Clay 2011, p. 86. La traduzione è di Tepedino Guerra 1994, p. 29. In Filodemo, ἀφυσιολόγητος è un *hapax* (Tepedino Guerra 1994, p. 37).

¹²⁵ Festugière 1987, pp. 60-61. Sulla gratitudine moderata, cfr. *infra* [cap. 5, § 7].

Assodata la piena coerenza dell'atteggiamento degli Epicurei, resta da specificare quali siano i beni che si ottengono con la preghiera e cosa essa dia a conoscere su dio. I testi forniscono tante soluzioni, per cui suppongo che i benefici della preghiera siano complessi.

Il primo bene che si ricava tramite la venerazione può essere individuato esaminando la funzione più tradizionale dell'εὐχή, ossia la lode della perfezione divina¹²⁶, che Teofrasto (fr. 584a Fortenbaugh = Porfirio, *De abst.* II 24.1) considera una dei tre principali fini dell'atto di venerazione (gli altri due sono la riconoscenza per i benefici ricevuti e la richiesta di assistenza, che abbiamo visto che gli Epicurei respingono). Essa si riscontra ad esempio in Cleante, che leva il suo *Inno a Zeus* anche con il fine di lodare le opere superiori della divinità (vv. 36-39; lo stesso filosofo riconosce la perfezione di dio in *SVF* I 529 = Sesto Empirico, *M* IX 88-91). È probabile che il riconoscimento di una natura superiore aiuti l'essere umano ad accettare il suo posto nel mondo in quanto inferiore e mortale, come pare confermare il *De pietate* di Filodemo (coll. 9.257-10.261). Qui, egli accenna al fatto che, nei sacrifici e nelle processioni sacre, gli umani delle origini arrivarono ad intuire con la mente la propria mortalità, attraverso il confronto con la naturale indissolubilità di dio. Non si può pertanto escludere che gli Epicurei arrivino, ogni volta che pregano, a una percezione analoga, il che li spronerebbe a prendersi cura al meglio del proprio sé mortale e a reprimere il vano strugimento dell'immortalità, per godere del proprio limitato esistere finché si è in vita (*Ad Men.* 124.8-11)¹²⁷. Qualcosa di analogo dice del resto lo stesso Cleante nel medesimo inno, quando afferma che è proprio a chi è mortale (θνητόν, v. 38) che compete cantare la lode della perfezione divina.

Un secondo, denso bene della preghiera è invece nominato nella col. 2 del *POxy.* 215. Conviene citarla per intero e poi commentarla:

Sarà per te insieme di giovamento e di gratificazione ([θεραπε]υτικὸν καὶ κεχα[ρισ]μένον), qualora se ne dia l'occasione, coltivare questa tua propria osservanza religiosa (θεωρίαν), godendo dei piaceri fisici innati (ταῖς συγγενέσιν κατὰ σάρκα ἡδοναῖς), quelli che risultino convenienti, ma talora anche con spirito di a-

¹²⁶ *POxy.* 215, col. 1.16-22; Cicerone, *De nat. deor.* I 41.116 e II 17.46; Seneca, *De benef.* IV.4 (= fr. 364 Us.). Vedi poi Mondolfo (1960, pp. 152-153; 2012b, pp. 493-494).

¹²⁷ Così anche Erler 2002a, p. 175, e Amerio 1953, p. 108. Sul rifiuto del desiderio di immortalità, vedi Preuss 1999, p. 63, e Giuliano 2009, p. 278.

dattamento alle norme sociali. Ma in questo caso non crearti paura degli dèi o erronea credenza nella loro benevolenza per il fatto che fai queste cose. Di che, per Zeus - come si suol dire - hai paura? Pensando forse di poter recar loro offesa? Allora è chiaro che li sminuisci. Come potresti non considerare la divinità qualcosa di meschino se viene abbassata al tuo stesso livello? O ritieni che, se farai queste cose in funzione dei tuoi errori, placherai il dio? O che, tenendo conto di queste cose, rinuncerà talora ad infliggere pene agli esseri umani? Poiché gli umani ritengono di dover temere ed onorare alcuni dèi, affinché, trattenuti dal (tributo?), essi non li molestino; come risultato, se il loro pensiero fosse corretto, essi sfuggirebbero del tutto ogni danno; se non fosse corretto, onorando il potere degli dèi... giacché fare (sacrifici) porterebbe danno se uno si aspettasse la ricompensa (trad. Obbink 1984, pp. 173-177)

Il cuore concettuale del testo è posto proprio all'inizio (2.1-7). L'autore del papiro riferisce che la θεωρία degli dèi con il relativo adattamento alle leggi che la prescrivono è un atto di pietà religiosa insieme «terapeutico e gratificante». Inoltre, costituisce un modo per soddisfare i piaceri innati della carne, cosa che conferma che pregare sia un bisogno fisico, soddisfatto il quale si ottiene un benessere che coinvolge persino il corpo.

Il punto è particolarmente rilevante, ma solleva anche una questione filosofica. Sottolineando il carattere terapeutico della preghiera¹²⁸, il papiro forse mostra che pregare bene contribuisca all'ἀταραξία dell'anima, liberando l'essere umano dalle false paure che scaturiscono da un'errata opinione della natura di dio. Manca un diretto appoggio testuale che la supporti, ma credo che non sia difficile concederla, se si ricorda che gli obiettivi del tetrafarmaco annoverano il ritenere dio come non temibile (*PHerc.* 1005/862, col. 5.9). Invece, richiamando la dimensione gratificante, il papiro forse dichiara che l'εὐχὴ pronunciata bene procura piacere cinetico¹²⁹. A favore di tale asserzione è un passo dell'*Economico* di Filodemo, in cui è riportato che i sacrifici sono stati inventati per dare agli umani liberi il godimento in moto dell'ἀπόλαυσις¹³⁰. Questo significa – se ricordiamo che tale specie di ἡδονή perlopiù varia il godimento catastematico e non accresce la beatitudine, ma le dà un “di più” superfluo¹³¹ – che l'ἀταραξία raggiunta per mezzo dell'esperienza terapeutica comporta la presenza di un moto aggiunto, che

¹²⁸ Su cui insiste giustamente molto Erler (1997, p. 91; 2002b, pp. 162-165).

¹²⁹ Il verbo χαρίζω è della stessa famiglia concettuale del termine χαρά, che è appunto una delle forme del piacere in movimento (cfr. *supra* [cap. 2, § 5]).

¹³⁰ Cfr. col. 10.21-28, e *supra* [cap. 2, § 4], per la conferma che l'ἀπόλαυσις è cinetica.

¹³¹ *Supra* [cap. 2, § 5].

non aumenta la piacevolezza ottenuta con la condizione di serenità dell'anima e, tuttavia, la "solletica" gradevolmente.

Se le due ipotesi sono vere, si incorre a mio avviso in due problemi teorici. Il primo è capire fino a che punto l'atto cultuale è terapeutico, ossia contribuisce all'ἀταραξία. In teoria, infatti, per pensare che la divinità non è temibile, è sufficiente appurare tramite la φυσιολογία che essa non si interessa alle vicende umane, né è responsabile di quanto accade nel mondo (*Ad Her.* 78.1-9): perché allora si dovrebbe pregare dio per raggiungere una condizione dell'animo a cui già basta e avanza la conoscenza della natura? Il secondo problema ha a che fare con il moto cinetico. Se esso è solo qualcosa che si aggiunge all'ἀταραξία e varia il piacere che l'accompagna, allora la preghiera perde la sua efficacia lenitiva e diventa un modo per ricavare qualcosa di superfluo. Il sapiente potrà usare la conoscenza che dio non si occupa di noi per ricavare, in occasione delle feste religiose, un piacere che non colma alcuna mancanza, a cui comunque potrebbe tranquillamente rinunciare, non essendo appunto finalizzato alla salute psichica.

Il primo problema può trovare risposta plausibile, a partire dal passo *Ad Her.* 81.7-10. Epicuro afferma che le paure verso il divino non sono tutte dettate da opinioni errate: ne esistono anche di provocate da «una qualche irrazionale propensione» (ἀλόγῳ τινι παραστάσει), che non determina che cosa si stia temendo e fa provare un disagio ancora più intenso di quello derivante da precise δόξαι e impedisce «di opinare correttamente» su dio¹³². Nulla preclude di supporre che tale φόβος sia spontaneamente istigato quando gli umani partecipano alle feste religiose e potrebbe essere provato anche da chi sa con la φυσιολογία che la divinità non si occupa di noi. Preso da questo intenso terrore indefinito, egli potrebbe dimenticare quanto conosce e comportarsi come un umano qualunque, o addirittura come uno che ha la ferma opinione che dio gli nuocerà, se non gli darà il giusto tributo. Ora, la preghiera potrebbe costituire un modo per frenare questa propensione irrazionale e abituarci a poco a poco a comprendere anche emotivamente quello che si conosce razionalmente. Il culto sarebbe perciò terapeutico e contribuirebbe all'ἀταραξία perché aiuterebbe ad abituarci a tradurre in pratica quello che, per il momento, è solo inerte teoria.

¹³² Seguo la traduzione e il commento di Verde 2010b, pp. 63 e 228.

Una riprova indiretta è data, anzitutto, proprio dalle coll. 2.8-3.15 del già citato *POxy*. 215, che hanno un andamento molto particolare. L'autore comincia con l'avvertire il suo interlocutore di non farsi prendere dal panico, né di articolare stolte supposizioni sul divino, quando «fai queste cose», *i.e.* partecipa agli atti di culto (2.8-11). Quindi, gli chiede che cosa lo spaventi mentre prega gli dèi (2.12-13) e propone tre possibili motivazioni. Egli prova paura che il non venerarli possa: 1) o offenderli, 2) o indurli a vendicarsi di un errore passato, 3) o spronarli a colpire altri umani per la sua empietà (2.13-24). Il modo di procedere forse indica che il φόβος del suo interlocutore è indeterminato e dipende da una mancata definizione delle sue cause. E se ciò è vero, il cominciare a pregare serenamente potrebbe aiutarlo a placare la paura irrazionale e a modificare il suo atteggiamento. Per rimediare alla causa 1, l'interlocutore deve abituarsi a pensare, mentre prega, che l'ipotesi che un umano possa offendere un dio sminuisce la maestà di questi e lo abbassa al suo livello (2.15-19), che è una conclusione assurda e che va di conseguenza abbandonata. Al fine di superare le cause 2 e 3, deve invece continuamente dirsi che si può affermare che la preghiera ha il potere di allontanare i mali solo appurando che gli umani che fanno ad essa ricorso risultano immuni da sofferenze e le bandiscono dagli altri. Ma l'esperienza mostra che individui del genere non esistono, sicché anche un tal modo di sentire va abbandonato (2.25-32). Insomma, poiché la preghiera epicurea ci fa porre mente locale sull'assurdità delle segrete motivazioni che ci atterriscono, essa risulta terapeutica e cancella le ansie più nascoste dell'anima.

In secondo luogo, una riprova della mia ipotesi è la sua conformità con il dogma epicureo che la saggezza è più eminente della filosofia (*Ad Men.* 132.7-12). Abbiamo visto che esso non esprime una presunta superiorità della prima sulla seconda, bensì afferma solo che proprio della φρόνησις è la capacità di porre in atto quanto appreso¹³³. E sappiamo anche, dallo stesso passo della lettera, che dalla saggezza discendono tutte le altre virtù, il che forse implica che anche queste ἀρεταί particolari hanno lo stesso potere di applicare nella prassi le conoscenze teoriche. Mi limito a citare il caso della temperanza, che stando a Torquato consiste appunto nel perseguire o fuggire nella prassi quanto è stato appreso e giudicato come degno di essere perse-

¹³³ Cfr. *supra* [cap. 2, § 4].

guito o fuggito (cfr. Cicerone, *De fin.* I 14.47). Ora, la tradizione filosofica rappresentata per esempio da Platone (*Lach.* 198d4-e1, *Prot.* 329c2-6, *Men.* 78d7-e2, [*Epin.*] 989b1-2) e Crisippo (*SVF* III 604 e 660) mostra che la pietà potesse essere considerata una virtù. Pur mancando un testo che lo confermi, non si può escludere che Epicuro ed Epicurei concordassero con tale tradizione¹³⁴. È perciò lecito supporre che la preghiera permette, in quanto espressione di pietà, di applicare nella prassi religiosa la conoscenza teorica raggiunta con la φυσιολογία. Essa sarebbe allora terapeutica e portatrice di ἀταραξία perché, in maniera simile alla temperanza, consente di mantenersi fermi e coerenti nel convincimento che dio esiste, ma non si occupa di noi generando le relative ansie.

L'idea che la preghiera esprima la virtù della santità permette di risolvere anche al secondo problema, ossia che il moto gratificante che accompagna la preghiera rischia di apparire un piacere superfluo. Infatti, poiché ogni ἄρετή è inseparabile dal piacere (*Ad Men.* 127.11-12), ne segue che il moto cinetico dell'εὐχὴ non è una semplice variazione della serenità raggiunta con l'estinzione del turbamento: al contrario, ne è la sua conseguenza, se non addirittura il segno evidente della conquista dell'ἀταραξία. La dimensione gratificante può allora essere distinta da quella terapeutica solo concettualmente. A livello psichico, l'una e l'altra non costituiscono altro che due facce dello stesso fenomeno, *i.e.* della quiete piacevole che avverte chi ha imparato a non considerare gli dèi temibili.

Ma con cosa va identificato questo piacere in movimento? È altamente probabile che esso consista nei moti provocati dai simulacri degli dèi o dalle *divinae nuntia formae* che, secondo Lucrezio, si avvicinano solo a chi non articola false opinioni sul divino ed ha raggiunto la pace dell'anima¹³⁵, o che, come riportano Democrito, Polieno e Velleio in Cicerone, causano piacevolezza negli esseri umani¹³⁶. Ignoriamo come l'attrazione abbia luogo, ma si può supporre che il meccanismo sia vicino a quello che si osserva nel magnete. Come la calamita attrae i simulacri del ferro e il ferro stesso per-

¹³⁴ Di tal parere è Guyau 1910, pp. 177-178. Questa credenza si mantiene fino in età tardaantica, per esempio nel cinico Sallustio (cfr. Damascio, *Vita di Isidoro*, fr. 66).

¹³⁵ Vedi 6.68-78 con le osservazioni di Dionigi 1976, pp. 138-139, Clay 2000, p. 90, e Warren 2000, p. 260. Un prerequisito simile è posto da Teofrasto (fr. 584a = Porfirio, *De abst.* II 19.4-5).

¹³⁶ Per i riferimenti vedi *supra* [cap. 2, §§ 2-3, e cap. 3, § 2].

ché è composta dalle sue stesse particelle, in altri termini lo attira in virtù di una somiglianza materiale e formale, così forse gli umani che pregano bene e con l'anima in pace riescono ad attrarre gli εἶδωλα della divinità perché si assimilano alla sua natura e godono della sua stessa quiete¹³⁷. O magari, su un piano più speculativo, si potrebbe presumere che la mente umana che concentra la sua attenzione su dio apre i pori del proprio corpo, crea in sé un vuoto che è riempito dalle emanazioni del divino.

Tutto questo non solo confuta quanto dicono Plutarco, vale a dire che gli Epicurei partecipano ai culti avvertendo fastidio (*Suav. viv.* 1102a1-c2), e Luciano, ossia che essi portano gli umani a ritenere che i sacrifici sono inutili (*Jupp. trag.* § 22; *Bis acc.* § 2). Mostra che per gli Epicurei vale il detto di Democrito (B 230), secondo cui una vita senza feste religiose è intollerabile, perché è come una lunga via senza alberghi (βίος ἀνεόρταστος μακρῆ ὁδὸς ἀπανδόκευτος), nonché che essi hanno riletto razionalmente il convincimento diffuso che venerare gli dèi apporta pace e piacere (Erodoto 9.11; Papiro di Derveni, col. 6.1-4; Senofonte, *Mem.* III 8.10; Platone, *Resp.* II 364b8-9 e 372b7-8, *Phaedr.* 276b5-6, *Leg.* II 653e5-654a5 e 663d2-4, X 887d5-8; Aristotele, *Eth. Eud.* VIII 1160a8-28; Teofrasto, *De piet.*, fr. 584d Fortenbaugh; Plutarco, *De superst.* 169d4-6). A tale discorso, potrebbe essere ricondotto il fr. 103 del *PHerc.* 1005/862, in cui si legge che gli Epicurei che pregano si rimpinzano di cibi sacri (τῶν ἱερῶν ἰδίας τροφῆς ἐμφορεῖσθαι). Questi potrebbero coincidere con le immagini rilasciate dagli dèi, che possono essere paragonate ad alimenti che, più che riempire lo stomaco, saziano l'intelletto che aspira ad acquisire la sapienza su dio¹³⁸.

Il terzo bene garantito dalla preghiera e che forse è inscindibile dal piacere appena descritto è un avanzamento nella conoscenza della natura divina, che comporta un contatto della mente con dio¹³⁹, o la visione di questi durante le ecatombi (cfr. già Omero, *Od.* 7.199-203). Sappiamo grazie a Filo-

¹³⁷ Le fonti sull'esplicazione epicurea del magnetismo sono Galeno (*De nat. fac.* I 14 = *partim.* fr. 293 Us.) e Lucrezio (6.906-1089).

¹³⁸ Cfr. *supra* [cap. 3, § 8]. Si noti poi che il legame tra alimentazione, godimento e sapienza del divino è in Platone (*Phaedr.* 247a8-e6), così come che gli Stoici consideravano le esalazioni marine il cibo degli dèi astrali (Cicerone, *De nat. deor.* II 15.42-16.43).

¹³⁹ Non va dimenticato, infatti, il nesso apprendimento-piacere in movimento stabilito nel *GV* 27. Sul contatto noetico, vedi i riferimenti bibliografici citati *supra* [cap. 3, § 2], a cui si aggiungano ora Obbink 1984, pp. 617-618, e Giancotti 1989, pp. 68-69.

demo (*De piet.*, coll. 26.751-27.772) che Epicuro aveva affermato nel *Sugli dèi* che è durante le festività religiose, quando un essere umano ha costantemente il nome della divinità sulle labbra (*i.e.*, prega), che si avanza nella comprensione di essa (ε[ί]ς ἐπίνοιαν αὐτῆς βαδίζοντα)¹⁴⁰. La testimonianza si interrompe laddove si specificava la cosa (τή[ν]) che è abbracciata con fede impetuosa (πί[σ]τει σφοδ[ρο]τέρως κατα[σχεῖ]ν). La perdita è in ogni caso relativamente dannosa, perché non è difficile supporre che chi prega ha sia visione diretta dell'esistenza e dei caratteri prolettici di dio¹⁴¹, sia conferma o smentita di alcune sue opinioni intorno al divino. È utile qui richiamare il passo I 14.36 del *De natura deorum* di Cicerone, che riporta che dio si manifesti (*occurrit*) a chi prega come dotato di percezione (*sentiens*), il che per un verso implica che lo si percepisca come dotato della vita¹⁴², per un altro consente di rigettare ad esempio la δόξα che prevede che esso sia una forza immanente al cosmo, priva di figura e sensazione (è la dottrina di Stratone di Lampsaco, ricordata da Velleio in 13.35). Ammesso che ciò sia vero, si può dunque precisare che il terzo bene della preghiera consiste nel fornire l'occasione per capire meglio cosa è dio e per verificare le opinioni su di lui. Anche se il contesto di riferimento è molto diverso, si parla, del resto, di un καιρός che appura la correttezza o meno del contenuto di una δόξα con delle informazioni prima ignote nel libro XXVIII del *Sulla natura* di Epicuro, precisamente nel fr. 13 (col. 8 sup., ll. 5-14).

Non bisogna tuttavia correre alla conclusione affrettata che l'εὐχή è considerata da tali filosofi un'esperienza che prescinde totalmente dal controllo della ragione. Se così fosse, non si capirebbe perché Filodemo respinga l'opinione di Cleante, che afferma che la contemplazione della divinità non è agevolata dai discorsi filosofici, ma ha luogo solo per la suggestione irrazionali dei ritmi e dei versi religiosi, così come quella di Diogene di Babilonia, secondo cui sono le melodie sacre che spesso trascinano gli ascoltatori fuori di sé che mettono in contatto col divino¹⁴³. Pare allora necessario pre-

¹⁴⁰ Obbink 1996b, pp. 392-393, pensa invece a un'allusione al culto del saggio, seguito in ciò da Longo Auricchio 2014, p. 56.

¹⁴¹ Konstan 2007, p. 174.

¹⁴² Carattere appunto appreso per prenozione: *supra* [cap. 2, § 2], e Dyck 2003, p. 106.

¹⁴³ Cfr. *De mus.* IV, coll. 95.36-96.2, 118.2-15, 118.28-39, 118.39-119.10, 142.1-15 con Delattre 2009b, p. 152. La razionalità della preghiera è difesa anche da Koch 2005, pp. 144-145 e 150.

sumere che la sensazione che gli Epicurei hanno di dio tramite la preghiera sia una sensazione scientifica, quindi una capacità acquisita e intellettuale di percepire correttamente cosa è proprio di dio e cosa no¹⁴⁴.

Tale percezione figura già in Speusippo¹⁴⁵ e Stratone di Lampsaco¹⁴⁶. Potrebbe poi corrispondere al processo di attraversamento dei simulacri divini, che con un atto di focalizzazione della mente porta a comprendere la natura divina con l'ausilio di un ragionamento analogico, descritto da Cicerone (*De nat. deor.* I 19.49)¹⁴⁷. La preghiera sarebbe, così, una forma di percezione accompagnata da ragionamento, il quale peraltro sappiamo essere ciò che permette di ottenere una comprensione più nitida di una nozione o di un oggetto (*Ad Her.* 76.4-6).

Una tale conclusione può forse legittimare a pensare che l'εὐχὴ epicurea esprime un atteggiamento mistico, o meglio che la teologia epicurea sia una scienza che unisce misticismo e logica, visione diretta di dio e l'attività intellettuale autonoma¹⁴⁸? È difficile dare una risposta univoca e chiara a questa domanda, soprattutto perché la nozione stessa di "misticismo" è sfuggente e diventa una tecnica culturale solo all'interno del Cristianesimo¹⁴⁹. Sabbatucci ha cercato a tal proposito di distinguere il misticismo vero dagli pseudo-misticismi o dai mezzi mistici, sottolineando che il primo è tale se e solo se delinea un movimento di questo genere: un moto che porta a conseguire un'uscita dai vincoli mondani e scioglie ogni tipo di relazione preesistente (con la società, la famiglia, ecc.), mutando completamente la vita del soggetto¹⁵⁰. Nei termini esposti dallo studioso, gli Epicurei – pur facendo uso di

¹⁴⁴ Dyck 2003, p. 129. Ma *contra* la critica che Filodemo muove alla sensazione scientifica professata da Diogene di Babilonia, cui si è accennato *supra* [cap. 4, § 8].

¹⁴⁵ Cfr. Sesto Empirico *M VII* 145-146 (= fr. 34 Isnardi Parente) con Isnardi Parente 1980, pp. 242-245, Delattre 1993, Cambiano 2011, pp. 112-114.

¹⁴⁶ Cfr. soprattutto Sesto Empirico, *M VII* 350 (= fr. 61 Sharples) con Modrak 2011, pp. 385-393, nonché i testi raccolti nei fr. 62-63b.

¹⁴⁷ Rimando a *supra* [cap. 4, § 2], per i riferimenti. Invece, per il coinvolgimento dell'atto di focalizzazione della mente (a cui potrebbe alludere l'espressione *mentem intentam infixamque nostram intelligentia capere*), cfr. Giussani 1945, pp. 171-182, Asmis 1984, pp. 74-78, Morel 2007b, p. 39, n. 44, Essler 2011c, pp. 101-102, Verde 2014, pp. 16-20.

¹⁴⁸ L'ibrido di misticismo e logica si ripresenta, per Sasso (1979, pp. 158-161), nell'uso della scienza epicurea contro la morte e il nulla. Sui due poli, vedi Russell 1964, pp. 11-37.

¹⁴⁹ Più precisamente, durante la Riforma prima, con il Concilio Tridentino poi: vedi qui Foucault 1978, p. 103.

¹⁵⁰ Sabbatucci 1965, pp. 11-40, in particolare le pp. 21, 26, 36-38.

un mezzo mistico come la preghiera – non possono allora essere considerati che dei quasi-mistici¹⁵¹. La loro divinità non sprona a liberarsi da presunti “vincoli” mondani, in vista di una beatitudine futura in un altro piano esistenziale, né scioglie da ogni legame preesistente. Un Epicureo continua a frequentare i culti cittadini e decide di vivere oggi, ossia senza procrastinazioni (GV 14), una vita piacevole e libera da ansie o paure. Sarebbe dunque forse più economico definire l’εὐχὴ epicurea come una forma di contemplazione degli dèi che prevede una sinergia tra la ricezione passiva dei simulacri divini e l’uso attivo delle facoltà della mente.

Infine, un ultimo bene che discende dalla pratica della preghiera può essere individuato nella sua capacità di instaurare tra colui che venera e il dio che è venerato una sorta di amicizia. Il punto è sorretto da Diogene di Enoanda, secondo cui gli Epicurei che onorano Zeus o Demetra si considerano loro amici, non loro schiavi (fr. 17, col. 4.10-15), ma implicitamente lo si riscontra anche nel libro III del *De dis* di Filodemo (col. 1.14-20, fr. 85.1-2). Tale testo legittima, entro certi limiti, il pensiero che il saggio che cerca di “toccare” la divinità – quindi, anche l’Epicureo che attraverso la preghiera raggiunge un contatto intellettuale con essa – diventa suo amico. Naturalmente, non si tratta dell’amicizia nel senso ordinario del termine, come Filodemo riconosce subito dopo, affermando che non bisogna esagerare la suggestione e forzare il senso proprio delle parole (τὰ ῥ[ήματ’ ἀχρ]ήστως μὴ παραβιάζεσθαι). L’assenza del motore del bisogno dei vicini¹⁵² preclude, infatti, che gli dèi possano stringere questo rapporto con gli umani, ovvero un moto di θεοφιλία, che Platone ritiene possibile in alcuni dialoghi e Aristotele assume come una buona ipotesi¹⁵³.

La φιλία di cui parla Filodemo potrebbe allora consistere in quella che si stringe tra il superiore e l’inferiore di cui parlava Aristotele, che non sono legati da un rapporto di reciprocità affettiva (e che il nostro ordinario modo di pensare ritiene fondamentale per il sentimento amichevole). L’amicizia in questione prevede che il superiore sia amico dell’inferiore poiché gli apporta dei benefici, e che l’inferiore sia amico del superiore giacché prova rico-

¹⁵¹ La preghiera genera visioni, che rientrano tra le espressioni di misticismo (Sabbatucci 1965, pp. 17-18 e 186). Contro il misticismo epicureo è poi Kany-Turpin 1986, p. 56.

¹⁵² *Supra* [cap. 2, § 3.1].

¹⁵³ Per i riferimenti, cfr. *infra* [cap. 5, § 7].

noscenza per quanto ha ottenuto e lo ama in quanto migliore di lui. L'esempio più icastico è il dono della nascita, che i genitori fanno ai figli senza che quelli pensino al bene di questi, venendone però in seguito ringraziati. Ma Aristotele accenna pure alla pratica del dio di muovere il sole e generare i moti che danno luogo ai processi di generazione, fatto che induce gli umani a rendergli onore¹⁵⁴. Ora, tenendo a mente che gli Epicurei non ammettono l'intervento diretto della divinità nel cosmo, è possibile presumere che l'amicizia instaurata attraverso la preghiera consista nella relazione in cui l'essere umano (l'inferiore) tributa venerazione al dio (il superiore) e in cui il secondo che è venerato beneficia indirettamente il primo, mostrandosi a chi lo osserva come il modello ultimo di condotta. Pregare costituisce allora un modo per assimilarsi alla perfezione divina¹⁵⁵.

In sostanza, il materiale testuale esaminato in questo paragrafo fa capire che una teologia che esclude un interesse di dio verso gli umani non priva la preghiera di senso e di efficacia. L'opinione contraria dipende dal pregiudizio che essa debba per forza rivolgersi a lui per innescargli una certa reazione, ottenere la sua assistenza o qualcosa di simile. Un'εὐχή potrebbe essere intonata, infatti, per saper accettare la propria finitezza, per conquistare serenità e piacere, per entrare in contatto con dio, per conoscerne la natura, per onorarne la perfezione, per assumerlo come il miglior modello di condotta. Avviene così una rivalutazione "gioiosa" della preghiera, che da un atto disperato e compiuto sulla scia di un malessere, diventa un'attività filosofica che conferisce enorme benessere.

Questa conclusione consente di ribadire con ancora più forza di prima che una concezione non provvidenzialistica della divinità non comporta necessariamente la caduta nell'ateismo. Platone pensava diversamente perché era convinto che la credenza di alcuni giovani umani della sua epoca nel disinteresse degli dèi dall'umanità fosse per forza espressione di un "malumore etico", vale a dire il pessimistico risultato della constatazione che l'essere

¹⁵⁴ Cfr. *Eth. Nic.* VIII 1162a4-9 e 1163b15-18, IX 1164b3-6. Bisogna comunque sottolineare che, se i genitori riamano con intensità i propri figli e riconoscono loro dei meriti, in quanto essi sono un loro prodotto (*Eth. Nic.* VIII 1158b20-28), il dio non prova un simile affetto, bensì viene onorato senza la minima reazione da parte sua (*Eth. Eud.* VII 1238b26-28 3 e 1239a17-19; *contra* però *Eth. Eud.* VII 1243b9-12).

¹⁵⁵ Gabaude 1976, p. 35; Erler 1997, p. 89; Verde 2013d, p. 156. Il tema dell'assimilazione a dio è approfondito qui nel § 7.

umano malvagio è premiato dalla società per le sue malefatte e non viene punito per questo dagli dèi¹⁵⁶. Di nuovo, ciò è un pregiudizio discutibile, perché gli Epicurei mostrano che si può nutrire la medesima idea di fondo per una sorta di un “buonumore morale”. Il dio è separato da noi perché migliore e perfetto, mentre noi possiamo comunque soddisfare il nostro bisogno di relazionarci col dio, trovando i mezzi per conoscerlo, ammirarlo e soprattutto emularlo. Quanto al caso del malvagio che vive nell’opulenza senza subire la punizione degli dèi, gli Epicurei lo assumevano sì come una prova della loro estraneità dalle azioni umane, come per esempio sostenevano Ermarco¹⁵⁷ e Danae, la figlia di Leonzio allieva e amante di Epicuro, che stando allo storico Filarco dichiarò che il fatto che ella fosse condannata a morte per aver salvato il suo amato e che la sua padrona Laodice venisse risparmiata per aver ucciso il suo fosse una prova dell’estraneità degli dèi (cfr. Ateneo XIII 64). Ma nemmeno ne esageravano la portata, traendo la conclusione che la divinità non possa avere un effetto benefico sulla vita di società o in politica. È al contrario possibile dire che gli Epicurei credessero, in realtà, che il malvagio è lontano da dio e attualmente o potenzialmente infelice, così come che il buono gli è vicino e costantemente felice.

§ 5. Il tramite tra il culto e la politica: i sacerdoti epicurei

Prima di addurre le mie ragioni a favore dell’asserzione che chiude il paragrafo precedente, vorrei segnalare un fatto storico che consente di collegare il discorso teologico con quello politico: l’esistenza di alcuni sacerdoti epicurei. La loro presenza ci è nota grazie a fonti epigrafiche¹⁵⁸ e letterarie.

Ci furono almeno dieci sacerdoti epicurei: 1-2) Lisia, tiranno di Tarso che fu nominato prete di Eracle, e Diogene, prete della Virtù (II-I a.C.)¹⁵⁹; 3) Plous del culto di Augusto a Pafo, di cui fu forse anche governatore (I sec.

¹⁵⁶ Cfr. *Leg.* X 899d6-900b3.

¹⁵⁷ Cfr. fr. 31 = Filodemo, *De piet.* col. 80.2320-2329. Vedi pure Luciano (*Jupp. trag.* §§ 16 e 48) e l’incipit del *De sera numinis vindicta* di Plutarco, dove un Epicureo prova che gli dèi non si occupano degli umani affermando che i malvagi non sono puniti per le loro malefatte. Sul testo plutarco e la sua relazione con l’Epicureismo, cfr. Wiener 2004.

¹⁵⁸ Raccolte da Koch 2005, pp. 226-230.

¹⁵⁹ Cfr. Koch 2005, pp. 61-62 e 73-74. Vedi poi Ceccarelli 2012, pp. 168-171, per la cronologia e la bibliografia. La fonte su entrambi gli Epicurei è Ateneo (V 47 e 54).

a.C.); 4) Caio Giulio Aminia, responsabile del culto di Augusto a Samo e che rese molti servizi alla città (età augustea); 5) Aurelio Belio Filippo, ministro di Baal, nonché diadoco degli Epicurei di Apamea (II sec. d.C.)¹⁶⁰; 6) Tiberio Claudio Lepido di Amastri, che ci è noto anche grazie a un'opera di Luciano¹⁶¹, fu arciprete del culto imperiale nel Ponto ed esercitò probabilmente funzioni prefettoriali (II sec. d.C.); 7) il già citato Eraclito di Rodiapolis, prete di Asclepio e Salute, sostenuto e onorato da diverse città e associazioni (tra cui l'Areopago, gli Epicurei di Atene, la società dei poeti e dei musicisti), che beneficiò a più riprese la patria con la sua attività culturale, il servizio medico gratuito, le sue opere poetiche e una cospicua donazione di argento (epoca traianea); 8) Filida, il «profeta» di Apollo a Didima (II-III sec. d.C.); 9) Senocrito di Aigiale, membro della setta dei Molpi, seguaci di Apollo Delfinio e deputati al censimento dei cittadini¹⁶² (epoca incerta); 10) l'epicureo Ermone (epoca incerta), noto grazie al *Simposio* di Diogene, sacerdote dei Dioscuri e facente parte della prima nobiltà cittadina (§ 9: ἱερεὺς γὰρ ἦν τοῖν ἀνάκοιν καὶ γένους τοῦ πρώτου ἐν τῇ πόλει), che però non doveva svolgere il suo ruolo in modo onesto, se è vero che rubò la chioma dorata alla statua degli dèi di cui era ministro (§ 32)¹⁶³. Alle loro fila, si potrebbe anche aggiungere Diogene di Enoanda, che secondo Koch «a sûrement occupé dans sa cité une charge de prêtre»¹⁶⁴, ma in mancanza di attestazioni in tal senso mi limito a registrarla come un'ipotesi.

I dati che abbiamo in possesso non sono sufficienti, purtroppo, per capire quali motivazioni adducessero questi personaggi a giustificazione della loro attività sacerdotale. In assenza di tali informazioni, parrebbe allora necessario dire che la nozione stessa di “sacerdote epicureo” sia un controsenso, un po' come lo sarebbero le espressioni “scalatore di mare” o “cantante muto”. L'attività che costoro assolvevano sembra generare alcune tensioni con la teologia del dio estraneo alle vicende umane e altre tesi epicuree. Poiché abbiamo tuttavia appena visto che gli Epicurei continuavano a partecipare ai culti, seppure con una diversa disposizione rispetto a quella della folla di fe-

¹⁶⁰ Su cui vedi Smith 1996, in particolare le pp. 126-127.

¹⁶¹ Cfr. *Alex.* § 25 con Caster 1938, pp. 42-46.

¹⁶² Bearzot-Landucci-Zecchini 2003, pp. 172-173; Koch 2005, p. 60.

¹⁶³ Sulla sua caratterizzazione in Luciano, cfr. Caster 1937, pp. 90-92.

¹⁶⁴ Koch 2005, p. 73.

deli, non si può escludere che i preti epicurei celebrassero i riti delle città, ma con un atteggiamento spirituale diverso rispetto quello di altri officianti e continuando ad attaccare le false superstizioni intorno agli dèi. Le tensioni cui si è accennato sarebbero così solo apparenti.

Un modo per risolverle e, al tempo stesso, per tracciare un profilo di questi sacerdoti, tanto diversi per mansioni ed epoca, potrebbe consistere nell'individuare i punti che molti di loro hanno in comune e mostrare la loro congruenza con i dogmi epicurei. Se ne possono riconoscere tre.

Il primo punto che la quasi totalità dei sacerdoti ha in comune è il fatto di concepire l'attività religiosa come un servizio politico / un atto evergetico, complice anche il fatto che costoro ricoprivano ruoli strategici nella città, o provenivano dagli *optimates* della stessa. Già la constatazione pare celare un'incoerenza dottrinale di questi personaggi. Epicuro non aveva del resto condannato la politica (*GV* 58; *Dei generi di vita*, fr. 10.4 Arr².; *Sulla retorica*, fr. 20.5 Arr².), arrivando a sostituire l'ideale della vita impegnata con il motto del "vivere nascosti" (Plutarco, *De lat. viv.* 1128c9)¹⁶⁵? In realtà, di incoerenza non si può parlare. Infatti, Epicuro consentiva di coltivare la politica, qualora risultasse evidente che la sua rinuncia sarebbe risultata più dannosa del suo esercizio¹⁶⁶. Oltre che da una testimonianza di Plutarco, che riporta che chi è propenso per natura a ricercare onore non può non esimersi dall'occuparsi di affari pubblici (*De tranq. an.* 465f4-466a2 = fr. 555 Us.), il punto è corroborato dalle *RS* VI-VII, che sostengono che la ricerca della fama e del potere è più che legittimo, a patto che garantisca agli umani il bene della sicurezza. Tali testi mostrano, poi, insieme al frammento del *Sulla regalità* (fr. 9 Arr².) e a Diogene Laerzio (X 121b.6-7), che Epicuro e discepoli ebbero rapporti con i sovrani, al fine di ricavare vantaggio¹⁶⁷. Quanto

¹⁶⁵ Su questo principio epicureo è fondamentale Roskam (2007a, pp. 17-41; 2007b). *Mutatis mutandis*, anche Epitteto taccia l'Epicureismo di incoerenza, attaccando un Epicureo che divenne correttore di città libere (Epitteto, *Diatr.* III 7).

¹⁶⁶ Invece Smith 1996, p. 129, pensa che questi sacerdoti ignorassero il divieto.

¹⁶⁷ Nella *Retorica* di Filodemo, si legge poi, da un lato, che i filosofi hanno esperienza di ciò che avviene nelle città (libro incerto, col. 24.25-27, p. 230 Sudhaus II), nonché aiutano i potenti e vengono ricambiati per i loro favori (libro X, fr. 4.19-29, pp. 133-134 Sudhaus II). Dall'altro, che vi sono dei politici capaci di fare del bene (libro III, col. 15a.40-16a.9; libro VIII, col. 37.1-7, pp. 33-34 Sudhaus II). Per altri argomenti e testi a favore dell'ipotesi, cfr. Westman 1955, pp. 202-206, Gigante-Dorandi 1980, pp. 488-497, Isnardi Parente 1991, pp. 56-63, Erler (1992, p. 197; 2008, pp. 35-45), Annas 1998, p. 463, Preuss 1999, p. 234, Bia-

all'evergetismo, è sufficiente constatare che Epicuro non ne contestava la pratica, nel caso si disponesse già delle risorse necessarie per poterla attuare (*GV 67*)¹⁶⁸. Si può pertanto presumere che l'attività sacerdotale fosse compatibile con l'etica epicurea e che i sacerdoti la svolgessero per garantire, a sé e agli altri compagni di scuola, la sicurezza e l'assistenza della città.

Strettamente correlato a questo primo punto comune è il secondo, ossia il rilievo che molti di questi preti erano responsabili del culto degli Imperatori di Roma. La ragione di base dell'accettazione di un tale compito potrebbe di nuovo essere quella di accaparrarsi il favore dei potenti sovrani, celebrandone le imprese e la grandezza. Tale rilievo sembra creare però una tensione tra l'attività di questi Epicurei recenti e la loro dottrina. Sappiamo, del resto, che Filodemo considerasse Alessandro Magno, che in età ellenistica fu proclamato e venerato come un dio¹⁶⁹, come un umano debole al pari degli altri, perché altrettanto soggetto a bisogni, dolore, morte (*De ira*, col. 43.14-41). I sacerdoti epicurei avrebbero dovuto così pensare qualcosa di analogo nei riguardi di Augusto e altri imperatori romani, per risultare coerenti nelle azioni con la loro teoria. Anche in questo caso, tuttavia, si può provare a giustificare la legittimità della loro condotta, mostrando che questa trova sostegno in un punto dottrinale. Mi riferisco al dogma dell'assimilazione a dio, che tra le varie cose prevede che un umano diviene simile alla divinità se rispetta e migliora gli altri, mettendoli nella condizione di vivere bene¹⁷⁰. I sacerdoti epicurei potevano allora essere giustificati a venerare Augusto e altri come dèi, perché le azioni di costoro *de facto* portavano pace e coesione sociale nell'impero, tutelando il benessere sia materiale che spirituale dei sudditi, compresi quelli epicurei. Contro l'ovvia obiezione che tali preti erano costretti ad andare contro la loro teologia perché il culto li obbligava a considerare l'imperatore una divinità in senso pieno e non come solo simile ad essa, si può rispondere richiamando dei paralleli con il proemio del libro V

gio 2003, p. 51, Roskam 2007b, p. 105, Armstrong 2011, p. 118, Fish 2011, pp. 75, 84-85, 97, Verde 2013d, p. 263, Corti 2014, pp. 77-78 e 102-103, Donatelli 2015, pp. 120-122. *Contra* Grilli 2002, pp. 64-82.

¹⁶⁸ Per altra documentazione sugli atti evergetici epicurei, cfr. i documenti 3, 5, 16-18 e 40 di Koch 2005, pp. 226-229 e 231. Utili i commenti di Koch 2005, pp. 57-62.

¹⁶⁹ Cfr. qui almeno Biagio 2003, pp. 87-130, e Jaccottet 2013.

¹⁷⁰ *Infra* [cap. 5, § 7]. La connessione tra il culto del re e il dogma dell'assimilazione a dio è rilevato anche da Koch 2005, pp. 46-47, 71-73, 98-101, e Heßler 2014, p. 106.

del *De rerum natura* di Lucrezio (vv. 1-54). Egli chiama qui Epicuro “dio” (*deus ille fuit, deus*, v. 8; *nobis deus esse videtur*, v. 19; *numero divum dignari esse*, v. 51), pur sapendo che egli fu un uomo che trovò le divine scoperte che permettono di vivere bene. Non diversamente, i sacerdoti epicurei potrebbero venerare un imperatore appellandolo “dio”, sottintendendo però che si tratta solo di un essere umano.

Il terzo punto comune a molti di questi preti è di presiedere al culto di divinità oracolari. Ciò implica che un sacerdote epicureo doveva assolvere la funzione di interprete dei messaggi che il dio faceva pervenire agli umani, particolarmente tramite sogni incubatori, o persino di comportarsi lui stesso da tramite del messaggio divino. E qui la contraddizione sembra inevitabile. Avendo visto nel § 2 che Epicuro discepoli respingono la divinazione come irreali, un prete di Baal, Apollo o Asclepio si allontana per forza dal dogma della scuola e riconosce, almeno con le sue azioni, di credere nella fondatezza delle previsioni. Forse però si può pensare che qui i sacerdoti epicurei assumessero un atteggiamento dialettico, ovvero che essi assolvessero il loro ufficio religioso dimostrando che i sogni incubatori o altri fenomeni del genere sono sì causati dalla divinità, perché hanno il loro principio nei simulacri divini, ma al contempo che, se mai si rivelano profetici, lo risultano per accidente e non per una diretta volontà del dio¹⁷¹. Del resto, una conferma parziale ci viene dalla condotta del sacerdote Lepido e dei suoi seguaci, che come racconta Luciano non esitarono ad attaccare pubblicamente un falso profeta come Alessandro di Abonotechia (*Alex.* §§ 25, 43-47), vale a dire a criticare di fronte a tutti la mantica che potrebbero aver a loro volta praticato, durante le celebrazioni culturali. In ciò i preti epicurei risultano molto simili al pontefice Cotta, che celebrava i riti divinatori nelle cerimonie religiose pubbliche, pur non credendo che la divinazione fosse teoreticamente fondata (cfr. Cicerone, *De nat. deor.* III 2.5-6).

Sembra che così sia lecito affermare, in conclusione, che tali sacerdoti non contraddicevano la propria teologia, prendendosi carico dell'onere di rappresentare il culto di un imperatore o di un dio. Anzi, ne facevano uno strumento per contribuire alla vita felice (*i.e.*, un modo per conseguire la sicurezza garantita da potenti protettori), nonché un'occasione per lodare la

¹⁷¹ Qualcosa del genere affermano anche Smith 1996, p. 130, e Koch 2005, p. 58.

divinità e, nello stesso tempo, forse per negare ai fedeli radunati alcune superstizioni. Ne segue che il culto potesse essere praticato, oltre che nella sfera privata e con l'intento di conoscere dio, anche in quella pubblica e con lo scopo implicito di diffondere la concezione epicurea del divino, dietro l'apparente osservanza del credo tradizionale. Sul piano sia storico che filosofico, i sacerdoti epicurei costituiscono, dunque, una potenziale prova di un legame tra la teologia e l'azione politica.

AmMESSO che la conclusione raggiunta sia vera, è infine possibile notare per suo tramite un'altra differenza tra la teologia di Epicuro e discepoli rispetto a quella di Democrito. La prima ammette l'istituzione di sacerdoti, che si inseriscono in modo dialettico nel tessuto sociale. La teologia di Democrito non prevede, invece, questa possibilità. E una prova di ciò è il fatto che nessuna fonte registra l'esistenza di sacerdoti democritei. La loro assenza può essere dovuta al fatto che Democrito non ebbe fortuna tale da attirare molti seguaci nei secoli, oppure perché egli ammetteva la mortalità del dio¹⁷², che forse difficilmente si sarebbe potuta adattare all'idea del divino dominante in epoca ellenistica ed imperiale.

§ 6. Le ripercussioni della teologia sulla politica

Tornando ora all'analisi del nesso tra teologia e politica promessa alla fine del § 5, noto di nuovo che gli Epicurei attuavano nei suoi riguardi una critica del modo in cui era tradizionalmente concepito, sia una sua nuova lettura. Il più notevole contributo alla *pars destruens* si legge in un ampio frammento di Diogene di Enoanda, che demolisce l'idea che la religione sia una forma di *instrumentum regni*, risalente ai sofisti come Crizia (88 B 25 DK)¹⁷³.

L'Epicureo esordisce qui dalla distinzione dell'umanità nei gruppi dei buoni e dei malvagi. Questi ultimi commettono a suo dire ingiustizia perché non hanno paura degli dèi (*contra* Torquato in Cicerone, *De fin.* I 16.51): se infatti ne avessero, non trasgredirebbero le leggi. Nel loro caso, quindi, la religione come *instrumentum regni* non esercita alcun potere. Riguardo ai buoni, la conclusione è sempre l'inefficacia di un tale dispositivo, ma i passi

¹⁷² *Supra* [cap. 1, § 2].

¹⁷³ *Theol.* coll. 3.1-7.13, che cito da Hammerstaedt-Smith 2014, pp. 263-265. Sul piano ermeneutico, mi hanno agevolato le argomentazioni di Petzl 2005.

che conducono ad essa sono più compositi. Diogene distingue i buoni in due sottogruppi: i saggi e gli umani comuni. Gli uni si comportano secondo giustizia non grazie agli dèi, bensì in virtù della φυσιολογία, che estingue la volontà di commettere ingiustizia eliminando le paure e limitando i desideri di piacere (RS XI-XII), che sono le due uniche ragioni per cui tutte le volte invariabilmente (πάντη πάντως) gli umani si comportano ingiustamente¹⁷⁴. Gli altri invece si distinguono a loro volta nella maggioranza che è giusta per evitare le punizioni delle leggi (così anche Hermarch, fr. 34 = Porfirio, *De abst.* I 8.3), non anche una vendetta divina, e nella minoranza che è in effetti tale perché crede che vi è una divinità che punisce secondo provvidenza. Il ridottissimo numero delle persone convinte da una simile credenza (Diogene parla di due o tre individui) dimostra la sua inutilità intrinseca. A ulteriore critica del dispositivo, l'Epicureo adduce pure il fatto che gli umani in minoranza non sono sicuramente persuasi dalla provvidenza¹⁷⁵, quindi compiranno qualche ingiustizia, non appena la loro persuasione dovesse vacillare o infiacchirsi. L'evidenza empirica che lo sostiene è che le popolazioni più superstiziose (ossia Giudei ed Egiziani) sono anche le più vili tra quelle note¹⁷⁶. La conclusione di Diogene è, allora, che gli umani non sono mai giusti né in virtù degli dèi esistenti (διὰ τοὺς ὄντας), *i.e.* quelli estranei alle vicende umane, né in virtù degli dèi falsi, tra cui i giudici dell'Ade di cui parlano Socrate e Platone. Se si pensasse il contrario, il malvagio non disprezzerebbe le leggi più dei miti, ma cercherebbe di rispettare le une e gli altri¹⁷⁷.

Va notato che Diogene sviluppi un argomento solo schizzato in Democrito. La massima 84 di Democrate – che Diels e Kranz (B 112) considerano inautentica – riporta qualcosa di analogo a quanto dice l'Epicureo sulla scarsa forza persuasiva della provvidenza: «Se uno crede che gli dèi osservino tutte le cose, non errerà né di nascosto né apertamente»¹⁷⁸. Anticipando il

¹⁷⁴ Su tale gruppo, cfr. Erler 2016, pp. 10-14. Torquato (in Cicerone, *De fin.* I 16.50) aggiunge alle cause la pigrizia (*ignavia*), mentre Filodemo l'ira (*De ira*, coll. 12.22-40 e 13.17-27). Il GV 51 con i testi riportati nei fr. 535 e 582-583 Us. specificano, invece, che è il piacere cercato con intemperanza che induce all'ingiustizia.

¹⁷⁵ Col. 5.5-7: οὐ ἀσφαλῶς εἰσι πεπεισμένοι περὶ τῆς προνοίας.

¹⁷⁶ Il passaggio brusco dalla πρόνοια alla δεισιδαιμονία è motivato dal fatto che gli Epicurei identificano i due concetti, come si è visto nel § 1.

¹⁷⁷ Per altre critiche alla religione come *instrumentum regni*, cfr. Perelli 1955, Kleve 1963a, p. 106, Goldschmidt 1977, p. 112, Besnier 2001, p. 150, ed Essler 2011c, pp. 42-44.

¹⁷⁸ Cfr. Ruij, pp. 284-285, per la traduzione e una difesa della sua autenticità.

modulo argomentativo di Epicuro che decreta l'impossibilità dell'apodosi assumendo tacitamente la falsità della protasi¹⁷⁹, Democrito sostiene che gli umani commettono crimini perché non credono davvero che vi sia un dio che scruta ogni cosa, sorvegliando e punendo. La sua critica consiste, allora, nel sostenere che il governo fondato sulla paura della divinità non dissuade dall'ingiustizia e nel dire che questa va prevenuta in altri modi, ossia persuadendo la cittadinanza ad accogliere il bene delle leggi e a rispettare i doveri¹⁸⁰. Non mi sento allora di convenire con Zeppi, quando accetta come storicamente attendibile il contenuto di una tarda testimonianza di Epifanio (*Adv. Haer.* III 2.9 = A 166), che riporta che l'atomista incitasse i saggi all'illegalità, e pensa di trovare conferma nel fatto che la legislazione non è citata da Democrito tra i fattori della civilizzazione¹⁸¹. L'assenza è infatti solo apparente. La legislazione politica rientra probabilmente nelle arti utili al vivere comune (Diodoro I 8.7 = B 5), come pare confermare B 157. È dunque probabile che la testimonianza di Epifanio sia una contraffazione di un dogma democriteo originario, che vorrebbe che i saggi praticano la giustizia e rispettano le leggi per iniziativa spontanea¹⁸², non per costrizione.

La *pars destruens* condotta da Diogene di Enoanda concorda poi in parte con Filodemo. Anche lui è convinto, come si legge nel *De pietate*, che un malvagio commette ingiustizia perché non teme una divinità che sa tutto e che è pronta a punirlo per le sue malefatte (*De piet.* col. 41.1190-1199). Se ne distingue, però, individuando in Omero un efficace impiego della rappresentazione degli dèi a scopi di potere.

Nel trattato *De bono rege*, infatti, che serviva pure a indurre Pisone ad annoverare l'Epicureo tra i suoi protetti¹⁸³, egli afferma che il poeta raffigura giustamente (ἀρεστῶς) il re come simile alla divinità, perché ciò ha potere intimidatorio sugli stolti¹⁸⁴. La divinità omerica è interpretata, inoltre, con

¹⁷⁹ *Supra* [cap. 2, § 5].

¹⁸⁰ Vedi *supra* [cap. 1, § 1], per i testi a favore.

¹⁸¹ Zeppi (1961, pp. 164-165; 1971, p. 516).

¹⁸² Cfr. B 164 con Guthrie 1990, p. 496.

¹⁸³ Allen-de Lacy 1939, p. 64, Dorandi 1982, pp. 44-47, Gale 1994, p. 18, Asmis 1995, p. 31, Obbink (1995a, p. 191; 2004, pp. 80-81), Sanctis (2006, p. 63; 2008, pp. 173-174), Roskam 2007b, pp. 123-124, Fish 2011, p. 97, Armstrong 2011, pp. 118-121.

¹⁸⁴ Col. 37.25-29: τοῦτο πρὸς τὸν χυδαῖον ἔχει τι καταπληκτικόν. Il termine χυδαῖον ha l'accezione di «stolto» anche in *De poet.* V, col. 26.4-7. Vedi poi Adorno 1987, p. 107.

finalità politiche anche laddove Filodemo la usa per istruire su come premiare i sottoposti (26.35-40), prevenire disordini o tumulti (27.28-36), farsi saggi condottieri (32.16-37)¹⁸⁵. Si può certo discutere se l'avverbio ἀρεστῶς implichi l'approvazione di Filodemo, quindi inviti il mecenate Pisone a fare altrettanto, oppure denoti solo che Omero ha imitato correttamente il sovrano dispotico, ovvero colui che sa ricondurre i sudditi all'obbedienza grazie a stratagemmi coercitivi. A mio avviso, è più plausibile la seconda ipotesi, giacché poco prima l'Epicureo aveva affermato in maniera esplicita che al buon re bisogna raccomandare di evitare la tirannia fondata sulla paura e di improntarsi a una condotta clemente-mite (col. 24.6-18).

Si tratta di una differenza centrale, che forse è motivata dal fatto che altrove Filodemo pensa in effetti che certi umani siano terrorizzati dalla prospettiva di una futura punizione divina per le colpe commesse (*De piet.* coll. 77 e 79; *De elect.*, col 12.1-12), se non addirittura che alle origini della storia il dispositivo dell'*instrumentum regni* fu di capitale importanza per la coesione sociale¹⁸⁶. Alcuni studiosi hanno fornito argomenti per la decifrazione dell'evidente discrasia¹⁸⁷. Può darsi comunque che essa dipenda semplicemente dal fatto che Filodemo fosse più inserito, rispetto a Diogene, nella società romana e sentisse perciò l'esigenza di usare la religione come un modo per controllare gli individui più pericolosi della società¹⁸⁸. E il buon re rappresentato di Omero poteva essere costituire la versione meno difficile da accettare per un Epicureo, al contrario *e.g.* del mito dei giudici dell'Ade.

Vi è però un più profondo elemento di distanza tra Diogene e Filodemo. Affermando che i saggi non si comportano con giustizia in virtù degli dèi, l'uno sembra escludere in linea di principio la *pars construens* che si trova sempre nel *De pietate* dell'altro, laddove è scritto che la pietà religiosa implica il non danneggiare gli umani (τὸ πρὸ[ς] ἀνθρώπους ἀβλαβὲς), ma soprattutto i benefattori e la patria (col. 47.1334-1344). Una dichiarazione simile si trova in Lucrezio (3.79-86), che dice che si rovescia la *pietas* quando si sopraffanno i vincoli familiari e di amicizia. Si ricordi il sacrificio di Ifi-

¹⁸⁵ Che si tratti di un'interpretazione, lo sottolinea Erler 1992, p. 186. Per il resto, seguono de Sanctis 2007, pp. 63-64, e Dorandi 1982, pp. 169, 171, 185 e 195-196.

¹⁸⁶ L'ipotesi è in Konstan 2007, pp. 146-148. Ma fatico a trovare documenti probanti.

¹⁸⁷ Cfr. *e.g.* Obbink 1995a, p. 197, e Pace 2005, pp. 204-207

¹⁸⁸ Io stesso considero però debole questa tesi più avanti. Si può dire che questo tipo di Epicureismo è vicino alla posizione di Machiavelli (su cui Brown 2013, pp. 85-89).

genia (1.84-101), che costituisce la concretizzazione dell'atteggiamento empio che porta a versare il sangue di una figlia, sulla scia di una superstiziosa¹⁸⁹. Ora, la capacità di non danneggiare gli altri è un *proprium* della virtù della giustizia (cfr. Epicuro, *RS XXXI-XXXIII*: μη βλάπτειν), sicché pare necessario dedurre che Filodemo e Lucrezio sostengono che chi è pio sarà anche giusto. Del resto, ancora nel *De pietate* è riportata l'affermazione forte che ὄσιον e δίκαιον sembrano quasi essere la stessa cosa¹⁹⁰. Come si può allora – se si può – ricomporre il contrasto tra queste due prospettive a prima vista inconciliabili?

Una prima via è supporre semplicemente che Filodemo e Lucrezio hanno un parere diverso rispetto a Diogene di Enoanda, magari condizionati dal differente contesto storico-culturale di riferimento. Gli uni vivono e operano nella società romana, dove la *pietas* era appunto definita come il rispetto della patria, dei concittadini e dei consanguinei¹⁹¹, per cui eviterebbero l'estremismo dell'altro per ragioni di convivenza. La debolezza di questa ipotesi è che sia Filodemo che Lucrezio si mostrano all'occorrenza anche molto critici verso i Romani, o quanto meno compiono atti impopolari, tra cui indulgere in studi specialistici di fisica e affermare esplicitamente che la politica è causa di enormi turbamenti¹⁹². Una seconda via consiste invece nel supporre che le affermazioni dei passi filodemei abbiano funzione dialettica. Filodemo riprenderebbe la concezione romana della *pietas*, senza condividerla, e la userebbe per mostrare che essa si concilia perfettamente con la pietà epicurea, che non ha mai portato a danneggiare la patria e i familiari. Resterebbe però in tal caso da spiegare anche l'eccezione di Lucrezio, che in 3.79-86 non mostra di assumere alcun atteggiamento dialettico. La terza e ultima via – che ritengo essere la più plausibile – prevede, infine, che le due prospettive abbiano un *focus* leggermente diverso.

¹⁸⁹ O ancora, si potrebbe ricordare l'episodio della peste di Atene (6.1276-1282). Tali versi attestano che il crollo del culto religioso conduce a trascurare i cadaveri dei familiari.

¹⁹⁰ Vedi la col. 78.8-12 con Obbink 1996b, p. 593. Cfr. poi Virgilio, *En.* 6.620. Questa è peraltro la posizione che troviamo a volte espressa e discussa nei dialoghi platonici (*Euthyphr.* 12c10-d3, *Gorg.* 507b1-4, *Prot.* 330b3-301e4, su cui vedi almeno Wolfsdorf 2002), così come in Senofonte (*Mem.* IV 6.2-4).

¹⁹¹ Cottier 1999, p. 44. Tuttavia, la connessione tra pietà e rispetto dei genitori / della patria è un accostamento tipico anche in Platone (*Crit.* 51a7-b2; *Leg.* IV 717a4-718b5, V 740a2-6, IX 867c4-868d6) e Aristotele (almeno *Eth. Nic.* IX 1165a21-27).

¹⁹² Cfr. Lucret. 3.59-64, *De piet.* col. 84.2432-2438 e *supra* [cap. 4, introduzione].

Diogene affermerebbe che i saggi agiscono giustamente senza aspettarsi dagli dèi retribuzioni. Di contro, Filodemo e Lucrezio direbbero che chi nutre la retta concezione degli dèi e vive secondo pietà sa anche comportarsi secondo giustizia, forse perché i due atteggiamenti comportano l'assunzione della stessa *forma mentis*. Sia la δικαιοσύνη che l'εὐσέβεια ambiscono dopo tutto a prevenire rovinose paure, l'una impedendo di commettere crimini e di incorrere nel timore della punizione (RS XXXIV, GV 7, fr. 61 Arr², fr. 340 e 532-534 Us.; Lucret. 5.1141-1160; Cicerone, *De fin.* I 16.50), l'altra offrendo concezioni non spaventose sulla divinità, che peraltro aiuta a prevenire i disordini nella casa (Filodemo, *De piet.* coll. 23.36-24.11). Inoltre, entrambe portano a frequentare i culti, che come si è visto è un atto che dipende anche dalla volontà di conformarsi alle leggi. E infine, la prima parte del GV 43 di Epicuro – che riporta che raccogliere ricchezze ingiustamente è empio (φιλαργυρεῖν ἄδικα ἀσεβές) – sembra porre un diretto parallelismo tra la pietà e la giustizia, forse implicando che le due virtù inducono ad istituire un rapporto “naturale” con il loro oggetto. Come infatti la δικαιοσύνη invita a non rifiutare del tutto il denaro e ad accumularlo con moderazione, disciplinandosi sempre entro i limiti di ciò che serve alla propria natura (GV 67; Filodemo, *Oec.* coll. 19.32-20.1), così l'εὐσέβεια sprona a non negare del tutto gli dèi del volgo (*Ad Men.* 123.9-11) e a venerarli assecondando una causa naturale¹⁹³. Gli oggetti delle due virtù sono dunque diversi, ma gli esiti e i mezzi atti al loro conseguimento risultano quasi identici.

Si può poi supporre che vi sia una ragione più profonda dell'affinità tra pietà e giustizia. Chi è pietoso conosce la divinità per quello che è e vuole emularla. Ciò comprende, come si vedrà meglio nel § 7, vivere nel piacere rinunciando ai desideri vani, contenere le passioni e trascorrere in sicurezza / senza conflitti la vita insieme ai propri simili. Ora, anche la giustizia raggiunge tali risultati (cfr. Cicerone, *De fin.* I 16.53), sicché sembra lecito dedurre che l'atteggiamento pio e quello giusto si implicino vicendevolmente. Chi vive secondo pietà religiosa realizza la giustizia e chi vive secondo giustizia realizza la pietà religiosa, assimilandosi *de facto* agli dèi¹⁹⁴. La

¹⁹³ Spinelli 1996a, pp. 415-416. Per la causa naturale del pregare, cfr. *supra* [cap. 5, § 4].

¹⁹⁴ Con ciò non intendo dire che l'idea di giustizia è derivata dalla nozione di divinità, che è giustamente avversata da Roskam 2007a, p. 123. Voglio solo sottolineare che tra le due virtù vi sia convergenza di intenti e risultati.

conferma di quest'ultima affermazione è nel fr. 56 di Diogene di Enoanda, dove la δικαιοσύνη abbracciata dagli umani è letta come un segno della trasformazione della vita umana in una divina.

Riguardo a Democrito, ho già notato che egli considera l'amicizia di dio come un premio ulteriore per chi coltiva la giustizia, che per il resto è una virtù che è praticata di per se stessa¹⁹⁵. Anche nel suo caso si può dunque ammettere l'esistenza di un nesso tra pietà e δικαιοσύνη: chi agisce giustamente agisce anche piamente, perché fa qualcosa che è gradito agli dèi.

Benché non lo si legga mai direttamente, è altamente probabile che questo atteggiamento contribuisca a sua volta al bene dell'εὐθυμία. La prova risiede nel fatto che molti frammenti democritei attestano un legame tra il fine etico e l'osservanza della giustizia / della legge. Il più esplicito è senz'altro B 174, che riporta che è εὐθυμος chi si dedica a opere giuste e legali. Ma altri più indiretti sono rappresentati ad esempio da B 215, che pone la gloria della giustizia nel coraggio di dispiegare la propria γνώμη e nell'ἀθαμβία, che sono due altri modi di riferirsi all'εὐθυμία, l'uno perché è un componente fondamentale del fine etico descritto in B 191, l'altra perché vi si identifica¹⁹⁶. Si veda poi B 258, che sancisce che chi uccide gli esseri che commettono ingiustizia si comporta secondo giustizia (infatti, reagire all'ἀδικία significa conformarsi a δίκη: cfr. B 38, 193, 259, 261) e contribuisce al τέλος morale. Tenendo conto di tutte queste corrispondenze, nonché notando che la legge "vuole" beneficiare gli umani (B 248) e viene creata da quanti sono superiori per intelligenza (B 47, B 267), diventa possibile inferire che per Democrito le istituzioni legali portano a conseguire un bene secondo natura. Tra νόμος e φύσις sussiste così una continuità forte¹⁹⁷, visto che l'uno consente di ottenere qualcosa che l'altra detiene. Inoltre, entro questa prospettiva, l'appello all'amicizia che gli dèi nutrono verso i giusti può rafforzare ancora di più la desiderabilità del rispetto della legge e incentivare di conseguenza il conseguimento del bene naturale dell'εὐθυμία.

Le considerazioni svolte finora possono divenire una premessa per un ulteriore passo in avanti, sebbene vada specificato in partenza che qui i soste-

¹⁹⁵ Cfr. *supra* [cap. 1, § 2], le considerazioni intorno a B 217. Qui vi è un'assonanza con Platone (*Resp.* X 612e5-613b3).

¹⁹⁶ Cfr. *supra* [cap. 5, § 1].

¹⁹⁷ Alla conclusione pervengono Capriglione 1983, pp. 164-167, e Taylor 2007, pp. 4-9.

gni testuali si fanno meno frequenti e, quindi, che l'operazione deve essere considerata in larga parte ipotetica. Credo sia possibile ipotizzare, posto il forte legame tra pietà e giustizia, che la concezione epicurea della divinità possa indurre a fare delle scelte, anche drastiche e coraggiose, di altissima moralità. Il punto non ha solo la virtù di confermare la tesi che anche una concezione del dio separato dalle vicende umane è fortemente spendibile in etica. Ha in più il pregio di mostrare che la rappresentazione del dio esente da cure e turbamenti può fungere da paradigma regolativo per una serena vita associata, se non per una società ideal-utopica. L'immagine della vita degli dèi di Diogene di Enoanda discesa agli umani – pur essendo un “sogno” in sé irrealizzabile¹⁹⁸ – potrebbe allora costituire lo stimolo per tentare di realizzare sulla terra qualcosa di vicino alla pace di cui gli dèi godono in comune nei loro lontani *intermundia*. La teologia di Epicuro e discepoli avrebbe così potenziali ripercussioni sull'effettiva vita politica.

Il fatto che la tradizione dossografica non la descriva mai in questi termini, anzi la rappresenti come l'origine dei comportamenti più spregevoli, potrebbe dipendere dall'ignoranza o dalla manomissione degli scritti epicurei. Ma potrebbe anche essere stato determinato dagli atteggiamenti di alcuni falsi Epicurei, che usarono la teologia per giustificare atti immorali. Se riconosciamo parziale validità storica al *Contro Pisone* di Cicerone, potremmo annoverare tra questi il mecenate di Filodemo, che fu una persona a tal punto spregiudicata¹⁹⁹ da ricorrere alla credenza negli dèi disinteressati agli umani (la cui conoscenza da parte sua è attestata dal § 25.59) per fargli depredare impunemente i templi delle ricchezze (5.11, 21.48, 35.85). Se Pisone fosse stato un vero epicureo e avesse ascoltato sul serio l'insegnamento di Filodemo, che comunque non si può escludere si piegasse ai gusti del suo patrono²⁰⁰, egli non avrebbe mai compiuto atti del genere.

¹⁹⁸ Per i motivi, vedi *supra* [cap. 4, § 9].

¹⁹⁹ Cfr. il § 18.42. *Contra* vi è almeno la *Laus Pisonis* (= di Brazzano 2004), che rappresenta il Romano come un uomo dalle grandi doti morali (vv. 106-132). Ma il testo va preso con cautela, trattandosi di una *captatio benevolentiae* (vv. 216-261). Vedi poi Castner 1988, pp. XVII e 19-23, Vesperini 2012, pp. 274-277, con Dorandi 2014a, p. 171.

²⁰⁰ Lo riferisce sempre Cicerone, nel § 28.70 dell'orazione: *Graecus facilis et valde venustus nimis pugnax contra imperatorem populi Romani esse noluit*. Sui rapporti tra Pisone e Filodemo, cfr. inoltre Gigante (1985; 1992, pp. 25-40), Rawson 1985, pp. 23-24, Vesperini 2012, pp. 258-308.

Il carattere potenzialmente militante della teologia epicurea emerge, poi, dalla col. 25 del libro I del *De dis.* Filodemo argomenta che certi ragionamenti procurano una rappresentazione della santità (ll. 18-22: [π]αρέχουσ[ι] φα[v]τα[σί]αν ὅσ[ι]ότητος), che porta alla liberazione dai peggiori mali e al conseguimento delle principali cose buone (ll. 22-28). Chiunque raggiungerà questa condizione potrà considerarsi davvero un umano, mentre i malvagi che ne restano lontani saranno disprezzati come insetti ([ὡς σ]έφρ[ων])²⁰¹. Tra questi individui disprezzabili sono menzionati i ricchi, i potenti, i traditori della città, che consegnano la stessa nelle mani di un tiranno²⁰² per il loro tornaconto. Mi pare possibile inferire qui che Filodemo dichiara che la santità porta i veri umani a un disprezzo dei malvagi, che forse comporta la volontà di contrastarli. Come infatti è sottinteso che gli insetti fastidiosi debbano essere scacciati, così pare implicito immaginare che gli omuncoli debbano essere messi nella condizione di non nuocere.

Per il resto, come questo attivismo (sempre ammesso che ci fu) venisse praticato è arduo da appurare. La questione principale è soprattutto capire se la pietà religiosa potesse indurre ad assumere delle posizioni di militanza politica, laddove risultasse chiaro che l'astensione avrebbe portato a compiere un'ingiustizia o un'empietà.

Ora, formulata in questi termini, l'ipotesi trova una diretta corrispondenza nella col. 48.1379-1383 del *De pietate* di Filodemo, che riporta che occorre che tutti obbediscano alle leggi e alle consuetudini, finché queste non comandino qualcosa di empio ([χρ]ῆ πάντα πείθεσ[θαι] τοῖς νόμοις καὶ [τοῖς] ἔθιμοῖς ἕως [ἂν μ]ὴ τι τῶν ἀσεβῶν [προ]στάτ[τ]ωσιν). L'appello pare proprio essere quello di comportarsi sempre secondo pietà, persino a costo di trasgredire alcuni νόμοι. E non è improbabile che tale condotta comporti una reazione a tutte quelle leggi e consuetudini ingiuste che inducono a danneggiare la patria, gli amici e i consanguinei, oppure che impediscono di vivere nella sicurezza e nella vita piacevole che assimila agli dèi. Dopo tutto, gli Epicurei non identificano necessariamente giustizia e legalità, dunque potrebbero ribellarsi alla seconda per salvaguardare la prima.

²⁰¹ Vedi le ll. 28-30. Il paragone dei malvagi con gli insetti torna nel *De morte* (coll. 21.1-6 e 34.29-38; nella col. 35.11-19 dello stesso testo, essi sono equiparati alle bestie).

²⁰² Diels 1970, vol. 1, pp. 44 e 98-100, legge [A]ντωνίου. Ma qui seguo Dorandi 1982, p. 28 con la n. 23, e Gigante 1990a, pp. 57-59, che leggono [τυρ]άν[νου].

Ciò è reso possibile, in primo luogo, dal fatto che l'una può darsi anche in assenza dell'altra. È un dogma noto della morale epicurea che le leggi siano istituite per gli stolti e non per i saggi (fr. 530 Us.), i quali godono di una libertà diversa da quella concessa dai νόμοι (fr. 81 Arr².) e adempiono ciò che è giusto spontaneamente o senza costrizioni legali, avendo retta percezione dell'utile comune (Hermarch., fr. 34 = Porfirio, *De abst.* 8.1-4). In secondo luogo, una potenziale opposizione alla legalità in tutela della giustizia è ammessa, in linea teorica, dalla consapevolezza che una legge può prescrivere qualcosa di turpe (Demetrio Lacone, *PHerc.* 831, col. 16.4-7) e diffondere una norma che non corrisponde alla πρόληψις di δίκαιον (*RS XXXVII-XXXVIII*). Un Epicureo che dovesse verificare uno stato di cose diverso da quello che si vagheggia per prenozione potrebbe essere portato a chiedersi se derogare da esse, dato che forse il saggio infrange persino una legge giusta in casi eccezionali²⁰³. Addirittura, potrebbe forse essere indotto a creare un nuovo spazio in cui non si prevarica gli altri e non si è prevaricati dagli altri. Se poi risulta vera l'ipotesi che il dio di Epicuro causa quasi come una legge²⁰⁴, si potrebbe ancora aggiungere che il saggio potrebbe volere rendere inopere le false istituzioni umane per avvicinarsi alla norma di perfezione incarnata dalla divinità.

Non necessariamente la reazione ai νόμοι e alle consuetudini ingiuste deve culminare in un rovesciamento della società, in una ribellione che dà un nuovo inizio a ogni cosa. Anzi, pare si debba escludere l'eventualità in partenza: nessuna fonte e nessun testo attesta che gli Epicurei avessero mai sovvertito un governo, men che meno sulla scia di un imperativo morale. La forma di dissenso potrebbe essere più sottile e meno plateale. Credo che una buona candidata in tal senso potrebbe consistere nella già citata scelta di vivere nascosti e di ritirarsi nei Giardini, che seppure non distrugge lo stato giuridico deleterio, quanto meno non collabora al suo mantenimento e ritaglia uno spazio in cui chi vuole può trovare pace, al riparo dalle ingiustizie che si perpetrano in città. A debole riprova di ciò, si può richiamare Filode-

²⁰³ Così Silvestre 1995, pp. 136-138, Seel 1996, pp. 300-301, che si avvale del frammento dei *Casi dubbi* (fr. 12.1 Arr².). Cfr. pure Goldschmidt 1977, p. 119, e Mitsis 2014, p. 136, n. 2. Dubita di ciò Roskam 2012, pp. 32-33. L'idea che le leggi debbano essere cambiate e a volte violate è anche in Democrito (B 266).

²⁰⁴ Vedi *supra* [cap. 2, § 4].

mo (*Rhet.* X, col. 24.33-39, p. 259 Sudhaus I), che afferma che, se non si vive bene (ἐὰν μὴ καλῶς ζῆν) sotto le leggi vigenti, è sempre possibile rimediare coll'allontanarsi dai luoghi (μεταβαίνειν ἐκ τῶν τόπων).

Di certo Roskam ha ragione a dire che l'isolamento non dipende da un preciso programma di riforma politica, visto che, di nuovo, nessun documento autorizza a pensarlo²⁰⁵. Ma è pur vero che esso ha indirettamente un impatto politico, perché non c'è niente di più politico nel disimpegnarsi dalla politica che alimenta uno *status quo* infelice e intollerabile. Volenti o nolenti, i Giardini epicurei davano un'alternativa ai luoghi della πόλις, che per loro struttura incitavano a competizioni e rivalità che mettevano a rischio la serenità personale²⁰⁶. Dal punto di vista teologico, inoltre, essi si avvicinano agli *intermundia* divini. Nei Giardini, infatti, gli individui praticano solo quello che arreca loro tranquillità e si sottopongono a un costante controllo dei desideri, raggiungendo la quiete che hanno gli dèi. Se volessimo provare a trovare il corrispettivo contemporaneo di questi spazi, potremmo paragonarli ai micro-villaggi o eco-villaggi lontani dalle città²⁰⁷, che pur non mutando la società capitalistico/consumistica in modo invasivo, nondimeno le si oppongono non obbedendo alle sue perverse logiche interne.

Forse persino l'etica epicurea va in tale direzione. Qual è infatti il principio consumistico sotto il rispetto morale? Segui ogni desiderio, a ogni costo e persino se non puoi permettertelo. Qual è invece il principio epicureo? Reprimi i desideri che scopri superflui-dannosi e ti allontanano dalla pace degli dèi, anche se sei più ricco di Mida e di Creso²⁰⁸. Quand'anche si ammettesse, allora, che la teologia epicurea non è così eticamente forte da

²⁰⁵ Roskam 2007b, p. 66. Egli reagisce agli interpreti che considerano Epicuro un programmatico riformatore, tra cui Farrington (1939, p. 53; 1967, pp. 9-29 e 77-108) e Long-Sedley 1987, vol. 1, pp. 136-137.

²⁰⁶ Koch 2005, p. 219, scrive a tal proposito: «pour les Épicuriens eux-mêmes la secte fut d'abord une seconde famille et une seconde cité». Similmente Donatelli 2015, p. 122. Utili anche Goldschmidt 1977, pp. 110-117, Puliga 1983, pp. 257-258, Périllie 2005, p. 246, Long 2006, pp. 190-193. L'idea che l'amicizia sia propedeutica alla formazione di una comunità pacifica, senza contese, fondata sulla virtù, alternativa all'associazione cittadina e dove i suoi membri hanno piena capacità di sviluppo, ricorreva già in Aristotele. Cfr. *Eth. Nic.* VIII 1159b25-39 e 1162b6-13, IX 1165b30-31 e 1171b29-1172a6; *Eth. Eud.* VII 1240b8-10, 1242a21-28 e 1244b15-21; *Pol.* III 1280b38-39; *Rhet.* II B 1381b34. Sul tema, cfr. Annas 1998, p. 210, de Luise-Farinetti 2001, p. 67, e Gastaldi 2009, pp. 86-88.

²⁰⁷ Per approfondire, cfr. Christian 2003.

²⁰⁸ Nella stessa direzione Barigazzi 1974, p. XXV.

spronare al sorgere di una nuova alba sociale, perlomeno si può riconoscerle il pregio di offrire gli strumenti per opporsi al suo tramonto, per emanciparsi dai luoghi che inabissano nell'infelicità e per non cadere in un abisso di sofferenza ancora più profondo, in un abisso dentro l'abisso.

§ 7. I paradigmi di imitazione di dio delle teologie atomiste

Giungiamo con questo paragrafo alla ripercussione etica maggiore delle teologie atomiste, vale a dire al dogma dell'assimilazione dell'essere umano a dio o della sua imitazione. Epicuro e Filodemo la pongono come obiettivo di vita nei loro scritti, a volte esplicitamente (*De bon. reg.*, col. 37.26-31; *De piet.* col. 71.2045-2050) e chiamando la divinità l'ente più degno di emulazione (ἀξιόζηλω<τότα>τον, *De piet.* col. 45.1284), a volte affermando che è compito degli umani cercare i beni immortali e rinunciare a quelli mortali, per vivere nella veglia e nel sonno ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις οἰσόμενος²⁰⁹. Mentre Democrito lo ammette forse implicitamente. Se gli dèi sono buoni perché donano il bene (B 175) e il buono è oggetto di imitazione (B 39, B 79) e l'imitazione consiste nel recepire una capacità posseduta dall'ente imitato²¹⁰, allora la morale democritea può prevedere che l'essere umano emuli gli dèi e si assimili con un processo mimetico alla loro natura.

Questa dottrina è formalmente la medesima per tutti gli atomisti. Infatti, Filodemo ritiene che imitare dio significa raggiungere la sua beatitudine e altri suoi caratteri superiori, per quanto è possibile a un umano²¹¹. Ancora una volta, in Democrito non si trova una conferma testuale diretta, ma lo si può forse dare per assodato, in quanto molti prima di lui pensavano che il

²⁰⁹ *Ad Men.* 135.7-9, *GV* 78; *Diog. Oin.*, fr. 125, coll. 3.9-4.10; *Plutarco*, *Suav. viv.* 1091b10-c4. *Contra* però Malherbe 2007, p. 117. Forse per accidente, la formula epicurea echeggia il passo 1284a10-11 del libro III della *Politica* di Aristotele (ὥσπερ γὰρ θεὸν ἐν ἀνθρώποις εἰκὸς εἶναι τὸν τοιοῦτον). Per alcuni riscontri nell'iconografia antica, cfr. Frischer 1982, pp. 77-79 e 280-282, e Zanker 1997, p. 132.

²¹⁰ Cfr. la μίμησις degli animali del fr. B 154 con Roig Lanzillotta 2011, p. 62.

²¹¹ Filodemo, *De piet.* col. 71.2050, con Diano 1974b, p. 245, Obbink 1996b, pp. 569-570, e Dodds 2003, p. 284. Di diverso avviso è Morel 2003, pp. 176-177. Secondo Acosta 1981, p. 47, invece, «no existe ninguna restricción para la *asimilación* a la divinidad». Come sottolineano infine giustamente Erler (2002a, p. 164; 2014, p. 1), e Lavecchia 2006, pp. 253-256, dire che l'essere umano può vivere "come" un dio non vuol dire che divinizzarsi sia impossibile.

divario tra l'umano e il divino fosse assai marcato (cfr. ad esempio Omero, *Il.* 5.440-442; Senofane, fr. 21 B 23 DK; Eraclito, fr. 22 B 78-79 DK).

Ciò vuol dire che un individuo è sì in grado di diventare simile alla divinità, ma non di diventare identica a lei. L'essere umano può vivere *come* (ὡς)²¹² un dio, non divinizzarsi completamente. Lo scopo a cui mira un Epicureo è allora un altro, ossia il perfezionamento della propria mortalità²¹³, guardando quanto intensa possa essere la vita di un essere antropomorfo che non è impedito da disturbi e debolezza.

Il motivo dell'incapacità di assimilarsi del tutto al divino risiede nel fatto che gli umani incontrano delle difficoltà strutturali incolmabili in tal processo. Divinità e essere umano costituiscono due specie viventi enormemente diverse tra loro e che intrattengono alcune somiglianze solo per caso²¹⁴. Ad esempio, poiché ogni umano è mortale e soggetto al sonno, allora egli – nell'imitare la divinità epicurea, che è indissolubile, beata e non dorme, o almeno sperimenta solo qualcosa di simile al sonno²¹⁵ – può tutt'al più raggiungere una sorta di immunità da alcune affezioni moleste, quali i turbamenti che si ingenerano coi sogni (*Ad Men.* 135.6-7; *contra* Filodemo, *De dis* III, col. 12.10-14), più che diventare a sua volta eterno, esente da morte e in veglia perenne.

Tra l'altro, i vv. 944-949 del libro IV del *De rerum natura* di Lucrezio – che fanno parte del discorso che la Natura personificata rivolge allo stolto restio ad abbandonare la vita (vv. 931-977) – mostra indirettamente che essere immortali non è sufficiente per godere l'esistenza beata che conducono gli dèi. Chi non è saggio non sa infatti ottenere, nel breve tempo che gli è concesso, il vero piacere che è facilmente accessibile in ogni momento, sicché non potrà che ripetere annoiato le attività frustranti e insoddisfacenti che ha compiuto finora, se per assurdo dovesse diventare immortale (tale pensiero è anche in Filodemo, *De mort.* IV, col. 19.33-38). L'eternità sarebbe per lo stolto una condizione penosa, non potendo trovare in essa la pace che possiedono gli dèi, i quali invece non provano mai noia. Infatti, seppure for-

²¹² Su cui pongono l'accento Bailey 1926, p. 343, Diano 1974a, p. 115, Bollack 1975, p. 143, Erler 2002a, p. 160-162

²¹³ Così Erler 2002a, pp. 171-172, che nella n. 44 è giustamente scettico su quanto scrive Nussbaum 1998, pp. 226-229. Cfr. pure Mondolfo 2012b, pp. 498-499 e 563-565.

²¹⁴ Cfr. Cicerone, *De nat. deor.* I 32.90-91 con Dyck 2003, p. 173.

²¹⁵ *Supra* [cap. 3, § 8].

se ripetono eternamente le stesse cose²¹⁶, essi non ne hanno mai disgusto o repulsione, visto che ricavano da loro un piacere che appaga. Gli umani che vogliono imitare il divino punteranno allora a ricreare nel tempo finito che hanno a disposizione la beatitudine di cui gli dèi godono nel tempo infinito²¹⁷, piuttosto che ambire a un'eternità che, quand'anche fosse per ipotesi raggiungibile, non è in sé bastante a far vivere bene.

Su questo punto, Epicuro si rivela allora molto distante dagli Stoici, che affermano che la perfezione raggiunta dal saggio è assolutamente identica alla perfezione divina (*SVF* III 54.3, 245-247, 250-252, 526; tesi criticata anche da Alessandro di Afrodisia, *De fato* 211.15-17). Non a caso, egli dichiara nel *GV* 33 che chi ha placato la fame, la sete, il freddo e spera di poter mantenere questa condizione può solo gareggiare (μαχέσαιο) con Zeus in felicità. La formula sottolinea, a mio avviso, che chi

- 1) punta all'assenza di dolore del corpo e soddisfa di conseguenza solo i desideri naturali/necessari, indispensabili per raggiungere tale scopo e garantendo al contempo l'assenza di turbamento dell'anima, provocato dalle ἐπιθυμίας superflue e derivanti da cattive opinioni (*Ad Men.* 127.8-128.10, *RS* XXVI e XXIX-XXX, *GV* 61);
- 2) si mette nella disposizione d'animo di poter sempre conseguire ἀπονία e ἀταραξία – tale è del resto il compito della speranza²¹⁸;

riesce solo a competere con Zeus, non a diventare suo pari e tanto meno a superarlo in beatitudine, se non altro perché la gara tra i due finisce quando l'umano perde la vita e con essa la felicità ottenuta. La sconfitta è inevitabile e l'inferiorità umana al divino insanabile.

Fatto presente questo punto comune, occorre ora aggiungere che Democrito, Epicuro e discepoli declinano con marcate differenze il contenuto della assimilazione a dio. Basta nutrire, infatti, una diversa concezione del divino affinché mutino tanto gli obiettivi, quanto le procedure da assolvere per conseguire una parziale divinizzazione dell'umano. Chi crede con Democrito che gli dèi siano mortali – benché sopravvivano a lungo – ed εὔθυμοι

²¹⁶ La divinità di Epicuro non fa dopo tutto altro che contemplarsi senza sosta (*supra* [cap. 2, § 4]). Di contro, gli dèi di Ermarco e Filodemo probabilmente compiono sempre le medesime attività, come mangiare, conversare, ecc. (*supra* [cap. 3, § 5, e cap. 4, § 7]).

²¹⁷ Mitsis 2014, p. 42.

²¹⁸ Vedi *supra* [cap. 2, § 3.2].

grazie alla loro sapienza / bontà tenderà di assimilarsi a loro cercando di mettersi nelle condizioni di vivere il più a lungo possibile, di coltivare sempre meglio la propria intelligenza e di comportarsi continuamente secondo giustizia. Chi ritiene invece, insieme a Epicuro, che la divinità sia talmente perfetta e priva di bisogni da non aver ragione di fare qualcosa, proverà a rendersi a sua volta quanto più inattivo e quieto nel corso della sua esistenza. Infine, chi sostiene con gli Epicurei posteriori, in particolare con Ermarco e Filodemo, che gli dèi sono beati e indissolubili in virtù di un moderato attivismo, si impegnerà a trasferire alle sue azioni la qualità delle azioni divine, in altre parole ad agire come gli dèi agiscono nei loro μετακόσμια.

È dunque su questo terreno etico che la teologia di Democrito e le due varianti di quella epicurea si mostrano molto distanti tra loro. Esse forniscono tre diversi paradigmi di perfezione umana, che potremmo distinguere in modo ancora più preciso ricorrendo a due concetti: quello dell'accuratezza e quello della libertà.

Il primo consiste nella deduzione dal comportamento di dio delle procedure concrete che bisogna attuare per diventare come lui, ad esempio che occorre beneficiare i buoni e i giusti, oppure che si deve conversare amabilmente con i propri simili per ricavarne un piacere indicibile²¹⁹. Il secondo concetto prevede, invece, che sia compito dell'essere umano scoprire da sé quello che si deve fare per divenire beati come la divinità, poiché il paradigma divino non lo rivela né può rivelarlo. Detto in altri termini, questi due poli concettuali ci aiutano a capire che ciascuna immagine di dio degli atomisti o tende in modo più prescrittivo a dire come si può raggiungere la beatitudine, oppure mostra cosa significhi essere beati e lascia all'essere umano il compito di scoprire i mezzi che portano al fine. Il paradigma di Democrito è in tal senso il più accurato dei tre, perché gli dèi possono addirittura insegnare come si deve morire, dato che anche loro affrontano la morte, ma è anche il meno libero, poiché gli umani possono quasi sempre riferirsi a esso per capire cosa fare. Quello di Epicuro è, di contro, il più libero e il meno accurato, visto che dà un'immagine di dio che pone una precisa idea di beatitudine senza determinare in partenza la condotta da assumere per raggiungerla. Poiché la divinità è del tutto inattiva, essa non può mostrare all'essere

²¹⁹ La prima tesi è di Democrito (*supra* [cap. 2, § 2]), la seconda di Ermarco (*supra* [cap. 3, § 5]).

umano (che ha necessità di agire²²⁰) quali azioni deve compiere per assimilarsi a lei. Pertanto, ogni individuo deve individuare da solo le attività che risultano paradossalmente capaci di avvicinarlo alla dolce inattività di cui gode dio²²¹. Infine, il paradigma degli Epicurei posteriori è una via di mezzo tra quello di Democrito e quello di Epicuro. Esso è meno accurato del primo, giacché l'indissolubilità di cui godono gli dèi in parte attivi non può dire come affrontare la morte, e meno libero del secondo, dato che afferma che l'essere umano che vuole assimilarsi a dio deve conversare con i simili, agire virtuosamente con pochi sforzi²²², e via dicendo.

Quanto detto finora risulta, tuttavia, ancora troppo generico. Non risulta dopo tutto sufficientemente chiaro che cosa l'imitazione della beatitudine e dei caratteri di dio preveda esattamente. Una cosa sicura è che la μίμησις non deve essere mossa da invidia, che non va rivolta a nessuno²²³ e a cui il saggio si rivela superiore (Diog. Laert. X 117.4-6), forse trasformandola in ζῆλος o emulazione positiva, che per esempio è ritenuto da Epicuro un mezzo per conseguire l'autarchia del saggio (fr. 68 Arr²)²²⁴. Lo φθόνος che si potrebbe nutrire verso il dio per natura superiore a noi non deve essere motivo di inutile risentimento, ma trasformato in uno stimolo per renderci quanto più possibili migliori.

Un altro elemento utile per il proseguimento dell'indagine deriva dalla dottrina epicurea della μίμησις. Filodemo è preciso nel dire che, per imitare qualcosa o qualcuno, occorre capire il motivo per cui l'oggetto di emulazione va imitato e quali aspetti vadano imitati correttamente²²⁵. Nel caso del dio, la motivazione è semplice: si imita dio per diventare felici. (Non vale, però, il rapporto inverso, poiché non si diventa felici per imitare dio: la imitazione ha valore di mezzo e non di fine, sicché non la si praticerebbe se fossimo già beati). Per appurare gli aspetti particolari che devono essere

²²⁰ Cfr. *supra* [cap. 2, § 3.3].

²²¹ Qualcosa di simile riconosce anche de Lacy 1957, p. 117.

²²² Si tengano qui a mente le virtù divine di Filodemo esposte *supra* [cap. 4, § 7].

²²³ Cfr. *GV* 15 e 53, Filodemo, *De inv.*, fr. 10, 13-14 e 17 con Tsouna 2007, p. 125.

²²⁴ Sul concetto, cfr. Gargiulo 1979, p. 123, Gill 2003, pp. 43-45, Capuccino 2005, p. 137. Già Democrito riteneva spesso positivo questo sentimento (vedi *supra* [cap. 1, § 4]). Mitsis 2014, p. 128, n. 1, pensa che l'invidia venga anche trasformata dal saggio nella gioia verso chi sa correggersi (cfr. Diog. Laert. X 121b.7-8, Lucret. 2.1-13).

²²⁵ Cfr. *De poem.* V, col. 34.2-33, con Arrighetti 2011, pp. 73 e 77. Più in generale, sul concetto filodemeo di imitazione, cfr. Beer 2009, pp. 97-101

imitati, potrebbe essere invece utile compiere un rapido confronto col dogma dell'assimilazione a dio esposto da Platone, che come ha mostrato Erler è alla base della versione che troviamo negli Epicurei²²⁶. I risultati del raffronto non possono essere retrodatati con sicurezza a Democrito. Tuttavia, credo che il confronto con i dialoghi platonici possa comunque giovare alla comprensione filosofica e teoretica dell'antico atomista, tenendo comunque conto che, sul piano storico-testuale, mancano le conferme decisive.

La dottrina dell'assimilazione a dio di Platone – che come quella di Epicuro ed Epicurei è ritenuta solo in parte realizzabile (*Phaedr.* 252d2, *Resp.* VI 500c9-d1, X 613b1, *Theaet.* 176b1-3, *Tim.* 90c2-3, *Leg.* IV 716c67) – è articolata su più livelli (come riconosceva già Albino, *Did.* 28.1-4). Dai suoi dialoghi, emerge anzitutto la dimensione gnoseologica. L'umano si assimila al divino quanto più lo conosce con la sua anima, lo vede operare in natura e ne nutre un'opinione pura, tramite la preghiera, il culto religioso e la contemplazione mediante l'onore rivolto all'innamorato (*Phaedr.* 248a1-249b6 e 252d1-5, *Tim.* 90b6-d7, *Leg.* IV 716d4-717a1). In secondo luogo, i dialoghi mostrano che la dottrina ha uno sfondo psicologico. L'assimilazione ha luogo se e solo se si vive secondo misura / si evitano gli eccessi passionali, a cui la divinità platonica è per sua natura immune (*Leg.* IV 716c1-d4, VII 792c6-d7), al contrario di quanto provocatoriamente afferma Glaucone con il mito di Gige, secondo cui è ἰσθήεος chi asseconda senza freni le sue intemperanze (*Resp.* II 360b3-c3). Infine, la dottrina ha un chiaro indirizzo etico ed educativo. Chi apprende l'ordine, la giustizia e la pace che caratterizzano il divino diventa a sua volta ordinato, giusto e pacifico applicando queste qualità nella prassi, dunque non sente più il bisogno di entrare in vane competizioni e di commettere empietà o ingiustizia, anzi vuole trasmettere questa sua condizione felice ad altri (*Resp.* VI 500c2-d3, *Theaet.* 176a5-177a8, *Leg.* VII 792d4-e7). Si può allora concludere che l'assimilazione alla divinità in Platone serve alla costruzione di un paradigma regolativo della vita buona, opposto al vivere male e al mero esistere, che si fonda su tre cri-

²²⁶ Erler 2002a, pp. 160-169. Lo studioso ravvisa una forte somiglia tra alcuni versi di Lucrezio (5.1-54) e la versione della dottrina dell'assimilazione a dio che si trova nel libro IV delle *Leggi* (716c1-717a3), così come anche Reiche 1971, p. 322. Altri studiosi che riconoscono un'influenza platonica sul dogma epicureo dell'assimilazione a dio sono Obbink 1996b, p. 199, Pesce 1998, p. 92, ed Heßler 2014, pp. 116 e 327-333. Di diverso avviso Sedley 2011a, p. 180. Vedi poi Beer 2009, p. 438.

teri: la conoscenza del divino e della natura in cui opera, l'equilibrio delle passioni, la messa in atto di una condotta di vita che rispetta e migliora gli altri²²⁷. Si può aggiungere, inoltre, che la divinizzazione induce gli dèi ad essere amici degli umani e gli umani ad essere amici degli dèi²²⁸.

Ora, sempre ammettendo che Epicuro e gli Epicurei elaborassero la loro versione del dogma dell'assimilazione sulla scia di Platone, nonché che i tre criteri individuati possano valere anche per Democrito, si può precisare quanto segue. Imitare dio significa per gli atomisti conoscerlo per quello che è e nella sua relazione con la natura, educare le proprie passioni e attuare una condotta di vita che rispetta / divinizza gli altri. Proverò a corroborare quest'asserzione nelle pagine che seguono.

Il primo criterio è stato in realtà esaminato più volte. L'inferenza di Democrito dei caratteri del dio attraverso lo studio dei suoi simulacri, il programma di ricerca teologica degli Epicurei che si premura di conoscere la divinità rispettando i dati noti per prenozione e la rilettura epicurea della preghiera²²⁹ sono sufficienti per confermare che l'assimilazione non può avvenire senza una previa conoscenza del divino²³⁰. Un essere umano che ignora che tipo di vivente è dio assume nell'ipotesi migliore un cattivo modello di riferimento, che lo allontana dalla beatitudine di cui egli gode²³¹.

Quanto al rapporto della divinità con la natura, tutti gli atomisti hanno un'idea chiara e radicale. Il dio non determina gli eventi che accadono nella φύσις. Al contrario, è il primo che obbedisce alle leggi che dominano la seconda, sebbene alcune di esse siano sospese da altre – si pensi solo al fatto che gli dèi degli Epicurei sfuggono alla naturale dissoluzione in virtù del principio naturale dell'ἰσωνομία²³². Da tale precisazione, si può derivare un

²²⁷ Così Erler 2002a, p. 169. Un'altra lettura dell'assimilazione a dio – basata soprattutto sul *Filebo* – è in Russell 2004, pp. 242-250. Altre ricognizioni in Long 2003, pp. 126-137, Mahoney (2004 e 2005), Lavecchia 2006, in particolare i capp. 2-5.

²²⁸ *Phil.* 39e10-40b4; *Resp.* I 352b1-2, VI 501b1-c2, X 612e5-613b3; *Tim.* 53d6-7; *Gorg.* 507e3-508a8; *Symp.* 212a5-7, *Leg.* X 886c9-d3. Il concetto sopravvive in Aristotele (cfr. *Eth. Nic.* X 1179a20-32). Vedi qui Horn 2005, pp. 53-55, Lavecchia 2006, pp. 52-68 e 126-127, Nussbaum 2011a, pp. 671-678.

²²⁹ Per Epicuro e gli epicurei, vedi in particolare *supra* [cap. 3, introduzione, e cap. 5, § 4]. Per Democrito, rimando invece a *supra* [cap. 1, § 2].

²³⁰ Cfr. infatti Santoro 2000b, p. 69.

²³¹ Cfr. Erler 2002a, pp. 170-171 e 174-175.

²³² Vedi *supra* [cap. 3, § 1].

altro precetto: per assimilarsi alla divinità, occorre studiarla inscrivendola in un'indagine sulla natura, così da appurare quali processi naturali la rendano beata e riprodurli in noi per diventare beati. Ad esempio, riscontrando che la beatitudine degli dèi epicurei dipende dal fatto che la φύσις li dota di un corpo esente da dolori perché privo di carne²³³, l'essere umano cercherà di assomigliare a dio cercando di infondere alla propria σάρξ una condizione di benessere simile, ossia di liberarla da ogni disturbo (RS IV e XVIII, GV 33) e di darle piacere entro i limiti previsti dalla natura, superati i quali il godimento procura nuova sofferenza²³⁴.

Almeno nel caso degli Epicurei, forse questa impostazione è alla base della valutazione positiva del corporeo, che si può in un certo senso considerare spirituale e divino perché procura la stessa ἡδονή di cui gode la divinità. Un testo a favore di questa tesi è il frammento di lettera in cui Epicuro chiede a Idomeneo di spedirgli delle offerte per la cura del sacro corpo²³⁵. Esso non specifica se il filosofo le chieda per omaggiare il σῶμα di un saggio defunto in una delle festività private del Giardino, per esempio quello di Metrodoro, o al contrario se lo faccia per sostenere il proprio, al quale allora riconosce sacralità e venerabilità. Ma mi pare che quest'ultima ipotesi abbia maggiori sostegni testuali. Il fr. 161 di Diogene di Enoanda (col. 2.7-13) riporta chiaramente che il corpo a cui va tributato onore ([τειμᾶσθαι) è un corpo vivo, che permette all'individuo di percepire, pensare, pronunciare parole, dunque che ospita un'anima che dispiega processi vitali. E se è così, è possibile presumere che le offerte siano i mezzi per procurare ciò che elimina i disturbi e i dolori che prendono il σῶμα umano, assimilandolo così a quello divino²³⁶ e rendendolo degno di venerazione. Ciò permette di precisare che, per gli Epicurei, non esiste una dicotomia tra carnale e spirituale²³⁷. Vivere la carnalità con misura e rimuovendo i disturbi che la connotano è vivere secondo spiritualità, perché è un condurre la medesima vita dei venti perfetti quali sono gli dèi.

²³³ *Supra* [cap. 2, § 2].

²³⁴ *Ad Men.* 130.9 e 133.2-4, RS XX, Heßler 2014, pp. 297-298.

²³⁵ Plutarco, *Adv. Col.* 1117d11-e2 (= fr. 54 Agr²: ἀπαρχὰς ἡμῶν εἰς τὴν τοῦ ἱεροῦ σώματος θεραπείαν), su cui vedi Schmid 1984, p. 67.

²³⁶ Il quale risulta così a sua volta oggetto di imitazione (cfr. Gigandet 1998, p. 176).

²³⁷ *Pace* Gobry 1976, p. 89. Si ricordi poi che il piacere stesso era oggetto di venerazione per gli Epicurei (cfr. *supra* [cap. 4, § 5], ed Eliano, fr. 10e Domingo-Forasté = *Suda*, Δ 6).

Molto più complicato è il discorso sull'assimilazione a dio che si ottiene con la cura delle passioni, perché è soprattutto qui che emergono le maggiori differenze tra le rappresentazioni atomiste e le difficoltà strutturali cui accennavo prima. Finché si parla del corpo, la distanza dell'umano dal divino non risulta eccessivamente incolmabile, né c'è divario tra le prospettive dei vari atomisti. Tutti costoro ritengono che, sebbene sia vero che l'umano non può definitivamente eliminare il dolore dalla carne e che anzi, se è saggio, sotto certi aspetti nemmeno lo vuole, visto che fatiche e sofferenze stanno alla base dello sviluppo del sé e della conoscenza (= Democrito), o costituiscono l'origine di piaceri maggiori (= Epicuro)²³⁸, nondimeno egli può almeno vivere per brevi periodi senza soffrire. In quei momenti, tra dio e l'essere umano non intercorre nessuna considerevole differenza.

Di contro, quando si passa alle passioni dell'anima, non si ravvisa più un parere concorde tra gli atomisti. Da un lato, abbiamo Democrito, che ritiene che gli umani possono liberarsi del tutto con l'educazione delle passioni negative (odio, disprezzo, paura, invidia, ira) da cui gli dèi sono per natura immuni, dunque potrebbe nutrire l'idea che l'assimilazione alla divinità è totale sul versante passionale. Dall'altro, troviamo Epicuro e gli Epicurei, che concordano con il loro predecessore che nessun individuo può smettere di desiderare, sperare o nutrire gratitudine verso qualcuno, ma al contrario di lui ritengono che le emozioni appena elencate sono inestirpabili, dato che la propensione a esse è dettata da un'innata debolezza, a cui non sfugge nemmeno il saggio. Ciò che si può rimuovere sono gli eccessi e alcuni determinati atteggiamenti dannosi, per esempio il desiderare troppo o il timore irrazionale, che come riferisce Lucrezio (5.45-51) si possono purificare con la ragione, che infonde mitezza di affezioni (πραότης παθῶν)²³⁹. Tuttavia, le passioni restano nel cuore dell'essere umano, cosicché la filosofia epicurea prevede che l'assimilazione al dio ha luogo solo parzialmente, perché questi è immune da molte emozioni a cui quello non può sfuggire.

Ma anche tra Epicuro e i suoi discepoli si rinviene una cospicua differenza. Senza esaminare di nuovo da vicino ciascuna singola passione, ritorno

²³⁸ Cfr. *supra* [cap. 1, § 4], e *supra* [cap. 2, § 4].

²³⁹ Cfr. Plutarco, *Adol. poet. aod.* 37a8-11 (= fr. 548 Us.). Cfr. DeWitt 1937, p. 325, ed Erler 2002a, p. 173. Per Lecaldano, il fatto che il dio non provi quello che proviamo noi esclude la possibilità di farne «un punto di riferimento per la nostra responsabilità morale».

solo sull'ira e sulla χάρις, che sono quelle negate esplicitamente nella *RS I* di Epicuro. I discepoli sono d'accordo con il loro maestro nel privare la prima alla divinità. Demetrio Lacone lo dice esplicitamente nella col. 25 del *PHerc.* 1055 e così Filodemo nel *De pietate* (col. 40.1146-1448), facendolo in più trasparire dalla sua polemica con gli dèi irosi della tradizione omerica (*De ira*, coll. 14.1-33 e 18.31-34; *De lib. dic.* col. 10a). Essi riconoscono poi insieme che l'essere umano non può assimilarsi alla costituzione del dio immune dall'ira, perché non può liberarsene. Mentre non tutti gli Epicurei sono convinti che la χάρις sia una passione del tutto incompatibile con la natura divina. Stavolta Filodemo sembra anzi dire che gli dèi provano e praticano qualcosa di simile alla gratitudine per rinforzare la loro amicizia, sebbene quella manchi di tutte quelle debolezze e quei cattivi usi che si riscontrano tra gli umani²⁴⁰. Dal che si deduce che, nei riguardi di questa emozione, gli Epicurei ritengono l'assimilazione ora possibile, ora impossibile. Il dio parzialmente attivo di Filodemo si può imitare, dunque può fungere da paradigma del retto modo di donare, ricevere e stringere rapporti amichevoli con l'altro. La divinità inattiva di Epicuro non permette invece nulla di tutto questo, perché essendo per sua natura incapace di dare e avere non può mostrare come regolarsi in tal senso, né può essere emulata dall'umano che prova comunque χάρις. Ricordo che nemmeno il saggio – *i.e.* la persona più simile agli dèi – può liberarsene del tutto, provando una gratitudine composta e moderata, a causa della debolezza (Filodemo, *De ira*, col. 48.3-24)²⁴¹.

Questo deve forse indurre a concludere che per Epicuro e gli Epicurei le passioni da cui la divinità è immune sono di ostacolo al processo di assimilazione? No, perché Lucrezio è esplicito nel dire che i πάθη delle persone ben educate lasciano solo scarse *vestigia* nella loro natura, cosicché *nihil impedit dignam dis degere vitam*²⁴². Il punto è semmai un altro, vale a dire che, contrariamente a Democrito, l'anima umana non si assimila secondo Epicuro e gli Epicurei a quella divina con la rimozione delle passioni. Piuttosto, la si ottiene gestendo l'emozione in modo tale da produrre nella ψυχή umana la quiete che la divinità avverte con l'assenza di ira o altre affezioni

²⁴⁰ Vedi *supra* [cap. 4, § 7].

²⁴¹ Cfr. sull'argomento almeno Tsouna 2007, pp. 202 e 232-233. Non si dimentichi poi che Diogene Laerzio afferma che il saggio è propenso a certe passioni (X 117.8-10).

²⁴² Cfr. 1.103-105 e 3.307-321, Boyance 1985, p. 169, ed Erler 2009, p. 53.

del genere²⁴³. Ciò significa ad esempio che l'ὄργη divinizza se non è usata per vendicarsi di chi ci ha fatto un torto, con tutti i gravi turbamenti che ne conseguono, bensì se è usata in attività piacevoli, quali l'educazione del discepolo e il disprezzo delle pulsioni che danneggiano la serenità psichica. In altre parole ancora, se viene sfogata in maniera naturale²⁴⁴.

Infine, il criterio della condotta che rispetta e migliora gli altri²⁴⁵ è esplicitamente menzionato, da un lato, da Filodemo, che afferma che ci si assimila a dio mettendosi nelle condizioni di non nuocere a nessuno, per quanto è possibile (*De piet.*, col. 71.2050-2058). Egli probabilmente afferma questo proprio perché sa che gli dèi vivono senza arrecare molestia a sé e agli altri, per cui chi si mette nella loro condizione di non danneggiare la propria persona e il prossimo diventa divino. Forse anche Democrito riconosce qualcosa di analogo, quando afferma che chi rispetta la giustizia è amato dagli dèi (B 217), perché per lui essere giusti implica rispettare i propri doveri, i quali comprendono quello di non nuocere qualcuno e di tutelare l'utile comune (B 174, B 181, B 256). Dall'altro, il criterio trova riscontro nel fatto che gli Epicurei sono convinti che la condizione in cui si vive «come un dio tra gli umani» non si raggiunge da soli, bensì meditando con chi è simile a sé gli elementi che portano alla felicità (*Ad Men.* 135.5-8). L'assimilazione si realizza allora in una comunità, dove le persone si aiutano l'una con l'altra nel perfezionarsi e vengono aiutate nel proprio perfezionamento²⁴⁶. Ciò vale paradossalmente anche per Epicuro, in cui due o più umani cercano insieme i modi per rendersi autosufficienti e quanto più simili al dio inattivo, che conduce la sua beata esistenza senza avere contatti con nessuno. Un tale processo di perfezionamento si sposa comunque senza tensioni con la teologia della divinità parzialmente attiva, perché la meditazione tra persone simili potrebbe corrispondere, *mutatis mutandis*, alla conversazione tra dèi di cui par-

²⁴³ Utile a tal proposito anche Annas 1998, pp. 299 e 305. Mi pare che così si eviti l'accusa di Nussbaum 1998, p. 267, secondo cui il sapiente epicureo elimina tutte le passioni che arricchiscono la vita umana, e di Morrison 2013, p. 228, che parla della filosofia epicurea come «an uncompromising and alienating (even de-humanizing) philosophy of life».

²⁴⁴ Per la descrizione di questi due gesti, vedi *supra* [cap. 2, § 3.4].

²⁴⁵ E che è rapidamente nominata da Erler 2002a, p. 178.

²⁴⁶ Forse qualcosa del genere si può rintracciare in Plutarco, *Suav. viv.* 1097c9-11 (= fr. 183 Us.). Su questo tema ha scritto delle belle pagine Gabaude 1983, pp. 53-54 e 64-66. Sulla somiglianza della comunità epicurea con quella degli dèi, cfr. *supra* [cap. 3, § 5].

lava Ermarco²⁴⁷. Su Democrito, occorre invece sospendere il giudizio, perché nessun testo riporta mai che la conoscenza e il miglioramento di sé si ottiene in collaborazione con l'altro.

Ai tre criteri di divinizzazione rilevati attraverso il confronto con il precedente di Platone, se ne potrebbe aggiungere un quarto, che vale forse per i discepoli epicurei meno progrediti, ossia l'imitazione del saggio²⁴⁸ che si è già assimilato agli dèi. In questo caso, l'individuo non dovrebbe fare altro che compiere e provare quello che il σοφός compie e prova. Il processo di assimilazione a dio potrebbe allora anche essere posto come l'imitazione di un'imitazione: l'imitazione del saggio che imita la divinità.

In conclusione, al di là del riconoscimento delle molte difficoltà strutturali e dei molti impedimenti, gli atomisti sono convinti che l'essere umano possa perfezionare il proprio sé mortale, ottenendo una beatitudine non troppo diversa da quella del dio. Per farlo, bisogna calarsi in un complesso programma di cura di sé, di conoscenza della divinità, di eliminazione o controllo delle passioni, di ricerca di una convivenza felice tra le persone, che si aiutano e si migliorano reciprocamente.

Il punto corrobora la prospettiva che un "crasso materialista" può nutrire una forte attenzione verso il divino, dal quale ricava delle premesse che consentono di vivere in armonia con il suo prossimo. Inoltre, ridimensiona la tesi di Lecaldano che solo l'ateismo può offrire una concezione coerente, completa e autosufficiente sul mondo, sul senso della vita e sui valori umani fondamentali²⁴⁹. Le considerazioni finora svolte rendono plausibile pensare che si possa dare un'etica basata su un dio di carattere non invasivo e che lascia ampio spazio di libertà all'agente umano²⁵⁰, anzi quasi lo costringe ad essere libero. Laddove il paradigma divino non può prescrivere nulla di immediatamente efficace, dobbiamo essere noi a trovare la strada e le soluzioni ai problemi attuali²⁵¹, cercando di realizzare per vie inedite e creative sulla terra l'ideale vivente di piacere, bellezza e perfezione.

²⁴⁷ *Supra* [cap. 3, § 5].

²⁴⁸ Cfr. il *PHerc.* 346, col. 7.2-10, e Clay 2001, p. 66.

²⁴⁹ Lecaldano 2015, p. 43. Le sue idee sono meglio esposte *supra* [cap. 5, introduzione].

²⁵⁰ Riflessioni interessanti al riguardo si trovano, in altra sede, in Beck 2009, pp. 177-179.

²⁵¹ Tsouna 2007, pp. 18-19.

Conclusioni

Il presente lavoro ha indagato le dottrine teologiche di Democrito, di Epicuro e degli Epicurei, cercando di dimostrare due tesi fondamentali. Da un lato, ho cercato di provare che gli antichi atomisti credono nell'esistenza di un dio, quindi che il loro materialismo non esclude *a priori* una teologia, che parte da una precisa ontologia, una chiara epistemologia, una tacita antropologia e soprattutto un'etica ben elaborata. Le argomentazioni a favore di questa tesi sono svolte nei capitoli 1-4, che esaminano i contributi specifici di ciascun atomista intorno alla divinità, rintracciando al contempo i loro principali punti di contatto con la tradizione filosofico-poetica precedente e il loro eventuale dibattito con pensatori coevi, che tentarono di invalidare le loro premesse o dottrine.

Dall'altro, ho tentato di giustificare che la loro idea di dio prevede delle positive ricadute sulla sfera etica. Al contrario di quanto si è spesso pensato, l'atomismo antico non si fa portavoce di una prospettiva atea e non considera la credenza religiosa come un mero epifenomeno della coscienza. La divinità incarna per gli atomisti, infatti, un vivente che apporta con i simulacri dei benefici indiretti, nonché un ideale di perfezione e di felicità, assimilandosi al quale l'essere umano riesce a diventare a sua volta beato. Tale prospettiva è difesa nel capitolo 5, dove provo a mostrare che il rapporto degli atomisti verso le credenze religiose diffuse ai loro tempi non si limita alla *pars destruens*. Pratiche come la divinazione, il ricorso educativo alla poesia, la preghiera e l'applicazione politica della religione non sono smantellate, bensì reinterpretate e trasformate in mezzi per giungere al fine etico.

Svolgendo queste due tesi, il lavoro ha appurato alcuni punti di contatto tra gli atomisti. Tutti costoro condividono la prospettiva che la divinità è un essere vivente antropomorfo, composto di atomi e vuoto, percepibile esclusivamente con la mente, collocato in un luogo lontano dal mondo umano, che possiede per natura il fine etico che l'essere umano raggiunge invece con la cura di sé e l'attività. Inoltre, sia Democrito che Epicuro e gli Epicurei nei fatti delineano una concezione del divino depurando la concezione tradizionale da tutti quegli elementi ritenuti irrazionali o incompatibili con i caratteri della natura divina. I loro dèi sono allora gli stessi dèi della tradizione poetica, ma reinterpretati in chiave filosofica e scientifica. Infine, gli

atomisti qualificano dio come un vivente che ho definito “ipoumano”, vale a dire differente dall’essere umano non per avere qualcosa di “più”, ma qualcosa di “meno”. Diversamente dalla divinità delle religioni rivelate, o di molti sistemi filosofici, gli dèi di Democrito, di Epicuro e degli Epicurei non sono onnipotenti, non hanno la forza di redimere o salvare gli umani, non creano il mondo, non hanno bisogni o debolezze, non hanno passioni che potrebbero minare la loro felicità, e via dicendo. La sottrazione di questi caratteri non sminuisce comunque la maestà o la grandezza della natura divina, anzi la tutela e la esalta. È del resto proprio riconoscendo queste cose in “meno” che dio viene coerentemente pensato come superiore, beato, indissolubile o molto durevole.

Ma sono soprattutto le differenze tra gli atomisti che il presente lavoro ha cercato di mettere in luce. Di qui il motivo di presentare questa ricerca come una ricerca sulle “teologie” degli atomisti e non su una teologia unica, che si mantiene graniticamente costante nel tempo. *A posteriori*, è possibile rilevare cinque differenze fondamentali.

Una è che Democrito concepisce gli dèi come viventi interessati agli individui saggi e che non prestano attenzione a tutti gli altri esseri umani, mentre Epicuro e gli Epicurei li considerano viventi che non si interessano all’umanità *tout court*. Il punto consente a Democrito di sperare in una parziale assistenza dalla divinità, sebbene questa aiuti il σοφός limitatamente ai pochissimi casi in cui egli non può risolvere un problema o conoscere qualcosa da solo. Il diretto aiuto divino è invece totalmente respinto da Epicuro e discepoli, i quali tra l’altro la considerano come una credenza ansiogena.

La seconda differenza è che il dio di Democrito è generato e mortale, benché viva molto a lungo, mentre quello di Epicuro come degli Epicurei è ingenerato e immortale, grazie al principio di ἰσωνομία – che in sostanza prevede che un continuo afflusso di atomi si opponga alla costante perdita delle particelle di dio, dovuta al rilascio dei simulacri – e alla sua costituzione fisica ultrasottile. Qui pesa probabilmente il differente contesto storico. All’epoca di Democrito, la concezione di una divinità generata e mortale non era percepita come contraddittoria, essendo anzi la logica conseguenza di un concetto di natura che prevede che solo i suoi costituenti fondamentali ed esplicativi (atomi compresi) possono essere concepiti come eterni.

Importantissima è poi la terza differenza, secondo cui si individua un diverso grado di informazione trasmessa dai simulacri emanati dagli dèi. Democrito pensa che essi abbiano potere premonitore e possano far conoscere che la divinità è buona, o prova alcune passioni e compie alcune attività. Per Epicuro ed Epicurei, di contro, i simulacri non hanno tali caratteristiche. La premonizione è del tutto irrealistica e, se mai anticipa qualcosa di concreto, lo fa solo per accidente. Quanto poi alle passioni e alle attività che eventualmente provano/compiono gli dèi, esse vengono scoperte per mezzo del ragionamento a partire dai fenomeni. Potremmo dire che, se Democrito pensa che l'intelletto umano percepisca in larga parte attraverso i simulacri la natura divina, Epicuro ed Epicurei sostengono che dio non si esaurisce con la percezione mentale, dunque che va compreso anche con ipotesi aggiuntive che vanno suffragate dalla riflessione razionale.

Quale quarta differenza, sottolineo invece che Democrito e gli Epicurei concepiscono la divinità come parzialmente attiva, nonché capace di provare passioni, mentre Epicuro forse la immagina come un vivente del tutto inattivo e impassibile, che trascorre il tempo a percepirsi, da cui ricava godimento. Il tratto distintivo permette di profilare nella teologia epicurea due possibili varianti: quella del maestro e quella dei discepoli, che comincia a imporsi con Ermarco. Non si può parlare in questo caso, infatti, di due teologie distinte in senso proprio, giacché ogni Epicureo rispetta le premesse poste da Epicuro e, se articola delle opinioni diverse dalle sue, lo fa sempre seguendo le indicazioni che leggiamo nel passo 123.2-7 dell'*Epistola a Menecleo*. Il testo riporta che si può opinare liberamente tutto ciò che preserva i dati noti grazie alla πρόληψις di divinità, ossia che mantiene la natura divina beata e indissolubile. Chi non fa questo, non è più Epicureo, mentre lo rimane chi attribuisce a dio, diversamente dal maestro, un'occupazione che non lo rende corruttibile e lo dota di un godimento che rende felici.

Infine, la quinta e ultima differenza riguarda il tema dell'assimilazione a dio. Poiché gli atomisti danno tre distinte rappresentazioni del divino, allora anche il programma di imitazione della divinità muta di fisionomia, spesso in termini consistenti. Democrito presenta l'immagine più realizzabile e normativa, giacché gli individui possono addirittura apprendere come morire, confrontandosi con il paradigma del dio buono ma mortale. Epicuro offre la rappresentazione più "straniante" e "libera". Essa prevede, in fondo, che

si cerchi paradossalmente di raggiungere con l'attività la condizione che più assomiglia alla beata inattività della natura divina. E non dà tanto dei precisi contenuti, quanto un obiettivo da raggiungere: gli esseri umani sono così costretti a trovare da sé le procedure utili per assimilarsi a dio. Invece, gli Epicurei da Ermarco in avanti danno una prospettiva che media i due estremi. Il loro dio è immortale, dunque non vi è modo di apprendere da lui come bisogna morire, ma è nondimeno attivo, sicché possiamo almeno ipotizzare qualche occupazione che ci avvicina alla natura del divino.

Queste differenze invitano, tra le varie cose, ad assumere un atteggiamento scettico in teologia. Se infatti le concezioni degli atomisti costituiscono già una seria alternativa ad altre prospettive teologiche, come quelle evocate dalle religioni rivelate o da alcuni sistemi filosofici antichi, offrendo così un motivo valido alla sospensione del giudizio, le loro differenze interne inducono quasi a supporre lo scetticismo come una condotta inevitabile. Dalla stessa accettazione dell'atomismo e la credenza di un dio disinteressato agli umani, possono discendere prospettive di vita e di pensiero anche inconciliabili. Le stesse premesse di base possono portare a conclusioni diversissime, senza che una di loro si imponga come più vera, o almeno più probabile a livello teorico e più efficace sul piano pratico.

Nel frattempo, la ricerca può e deve andare avanti, perché la speranza di poter un giorno comprendere qualcosa sulla divinità è comunque migliore dell'abbandono alla totale oscurità e incomprendibilità. Per parafrasare una delle tante meravigliose idee di Democrito (68 B 118 DK = Dionisio in Eusebio, *PE XIV 27.4*), è in fondo preferibile per un essere umano scoprire anche una sola nozione chiara e sicura intorno a dio che diventare re della Persia, o magari sovrano dell'universo intero e infinito.

English summary

The work investigates the theological doctrines of Democritus, Epicurus and the Epicureans, with the aim of demonstrating two main theses. On the one hand, I try to defend the idea that the ancient atomists really do believe in the existence of the gods, and therefore that their materialism does not exclude *a priori* a theology, which in turn proceeds from a definite ontology, a clear epistemology and an implicit anthropology, but especially a well-defined ethic. The supporting arguments are built in chapters 1-4, which in addition examine the specific theological contributions made by individual atomists, while discussing their principal points of contact with the preceding philosophical/poetical tradition and their polemical engagement with thinkers of their day who tried to invalidate their premises or doctrines.

On the other hand, I attempt to justify the claim that the theological convictions of these philosophers contribute some positive reflections in the ethical sphere. Contrarily to what is usually thought, ancient atomism is not an atheistic movement, nor one which denounces religious belief as a mere epiphenomenon of the human conscience. A deity for them is a living being who with his simulacra brings some indirect benefits (such as the birth of the notion of god concept, pleasurable experiences, etc.). Moreover, each deity embodies an ideal of perfection and blessedness which renders a human blessed as well, whenever he tries to assimilate himself to the god. This perspective is defended in chapter 5, where I also try to show that the attitude of the atomists towards the religious beliefs of their time is not limited to a *pars destruens*. Activities like divination, the educational use of poetry, prayer and the political use of religion are not rejected, but rather reinterpreted and transformed into a means to the ethical goal.

By defending these two theses, my work highlights some points of contact between the atomists. All of them share the conception that the gods are anthropomorphic living beings, composed of atoms and void, perceivable only by the mind and located in a place far beyond the human world. These beings naturally fulfill the ethical goal, which humans can only reach instead by taking care of himself and through a conscious effort. What is more, both Democritus and Epicurus and his followers reach their conception of the divine by stripping the traditional view of god of its presumed irrational elements, or of characters which do not agree with their idea of the divine nature. Their gods are therefore the gods of the poetic tradition, reinterpreted from a philosophical and scientific perspective. Finally, the atomists qualify divinity as what I have called a “hypo-human” living being, that is a living being who differs from humans not for having something “more”,

but something “less”. Unlike the gods of revealed religions, or the ones of many philosophical systems, the gods in which Democritus, Epicurus and the Epicureans believe are not omnipotent, nor gifted with the ability to redeem or save humankind; they do not create the world, have no needs or weaknesses, and do they experience passions which could damage their blessedness. The removal of these properties, however, does not negate the majesty and the might of each deity: actually, it preserves and possibly strengthens them. After all, it is precisely through this proneness to assign “less” to the nature of the gods that they may coherently be thought of as superior, blessed, indestructible and long-lived beings.

The present work especially strives to highlight the differences between atomists. This is the reason why the research is presented as a study on the “theologies” of the atomists and not on a single theology, preserved throughout the centuries. *A posteriori*, it is possible to trace five fundamental differences.

The first one is that Democritus conceives the gods as living beings who show interest towards wise humans but do not care about the others, whereas according to Epicurus and the Epicureans the gods do not care about humankind *tout court*. This premise allows Democritus to expect to receive some help from the gods, although this is only granted to the σοφός in uncommon circumstances – namely, in situations that he cannot solve or understand himself. The idea of direct divine aid is instead totally rejected by Epicurus and his pupils, who in addition consider any hope in it an anxiety-inducing belief.

The second difference consists in the idea that Democritus’ gods are generated and mortal, though they lives for a long time, while the gods of Epicurus / the Epicureans are ungenerated and immortal, thanks to the principle of ἰσονομία – which in short determines a process of constant inflow of atoms capable of contrasting the continuous loss of particles from the gods through the release of simulacra – and their physical fineness. Such a difference probably depends on the transformation of the historical context. At the time of Democritus, the conception of a generated and mortal god was not considered contradictory, but rather the logical outcome of the idea that only the fundamental principles of nature may be regarded as eternal.

Equally important is the third difference, according to which the simulacra released by the gods transmit different degrees of information. Democritus maintains that divine εἶδωλα have forewarning abilities and can inform us that a divinity is good, or that it experiences certain passions and indulges in certain activities. On the contrary, Epicurus and the Epicureans claim that the simulacra do not have this power. Premonition is completely unreal, and

if it does anticipate something, it is only by accident. As regards the passions and the activities that the gods experience or exercise, these are discovered through an analogical reasoning which takes phenomena as its starting point. We could say that, whereas according to Democritus the reception of the divine simulacra is enough in order for human beings to grasp the nature of the gods, Epicurus and the Epicureans claim that the gods are completely perceptible through reason, and that therefore one ought to understand them by means of rational hypotheses too.

As a fourth difference, I instead underline the fact that Democritus and the Epicureans conceive the gods as being partly active and capable of experiencing passions, while Epicurus possibly envisages them as completely inactive living beings, who are simply absorbed in self-contemplation and derive pleasure from this. Such a trait allows us to suppose that we can identify two variants of Epicurean theology: that of the master himself and that of his followers, which first emerges with Hermarchus. We cannot in this case speak of two distinct theologies in the proper sense, for every Epicurean respects the premises developed by Epicurus and, even if he may put forward some different opinions, he still follows the guidelines described in *Ad Men.* 123.2-7. The passage reports that one is free to posit anything that preserves those properties which are known through the *πρόληψις* of divinity, namely anything that preserve the blessedness and imperishability of the divine nature. Those who fail to do so may no longer be regarded as Epicurean, whereas this title still legitimately applies to those philosophers who, contrarily to their master, assign the gods occupations which preserve their indestructibility and give them pleasure and happiness.

Finally, the fifth and last difference lies in the topic of assimilation to the divine. Since the atomists give three separate representations of the divine, their strategies for imitating the gods also vary, often considerably so. Democritus offers the most realizable and normative image, for individuals could even learn to die, by reflecting on the paradigm of the good but mortal god. Epicurus instead provides the most “estranging” and “free” representation. This leads to the paradoxical quest for a condition close to the blessed inactivity of the gods through activity. His representation describes the goal itself more than any precise means to achieve it: humans are consequently forced to find the procedures which would assimilate them to god by themselves. Instead, Epicureans from Hermarchus onwards present a perspective which mediates between the two extremes, so to speak. Their gods are immortal, which means that one cannot learn how to die from them; but they are also active, so that we can at least identify some occupations which would bring us closer to the nature of the divine.

Among other things, all these differences invite the reader to adopt a skeptical attitude toward theology. The atomists' conceptions present some strong alternatives to other theologies, like the ones underlying revealed religions and many philosophical systems, thus offering a relevant reason for the suspension of judgement. But the differences between these theologies in themselves almost induce one to admit skepticism as the only available conduct. Starting from a common acceptance of atomism and the belief in gods uninterested in humankind, incompatible outlooks on life and teachings could be developed. The same basic premises can lead to radically different conclusions, without any one of these being more theoretically plausible or more incisive at the practical level.

In the meantime, according to the atomists, research can and must go on, since it is better to cherish the hope of one day understanding something about divinity than to accept complete obscurity and incomprehensibility. By paraphrasing one of Democritus' many marvelous ideas (68 B 118 DK = Dionysius in Eusebius, *PE XIV 27.4*), we could say that it is after all preferable for a human being to discover just a single clear and sure notion about the divine than to become the king of Persia, or even the tyrant of the whole infinite universe.

Appendice I

Le testimonianze dossografiche sugli dèi epicurei

Ho avuto modo di argomentare che esistono verosimilmente due varianti della teologia epicurea. Abbiamo quella di Epicuro, che suppone che dio sia inattivo, e quella che sembra imporsi da Ermarco in poi, che al contrario immagina che egli sia parzialmente attivo (per esempio, conversi, mangi, ecc.). La distinzione pare sopravvivere nelle testimonianze dossografiche.

Questo materiale testuale è molto eterogeneo e non è uniforme nelle attribuzioni. Epicuro si trova ad essere ora sostenitore della radicale inattività del divino, ora un pensatore che conferisce loro delle occupazioni. Occorre dunque provare a mettere ordine al materiale, spiegando le ragioni delle apparenti discrepanze. Di seguito, raccolgo anzitutto i testi in lingua originale, disponendoli in ordine cronologico e specificando se parlano del dio inattivo o del dio parzialmente attivo, per poi commentarli in breve.

Tutte le sottolineature dei testi sono mie. Servono a richiamare subito l'attenzione sui punti che saranno oggetto di discussione.

T1 (Cicerone, *De natura deorum*; dio del tutto inattivo)

quod vero maxime rem causamque continet, utrum nihil agant, nihil moliantur, omni curatione et administratione rerum vacent... (I 1.2; parla Cicerone)

nihil enim agit, nullis occupationibus est implicatus, nulla opera molitur, sua sapientia et virtute gaudet, habet exploratum fore se semper cum in maximis tum in aeternis voluptatibus (I 19.51; parla Velleio)

nam de vita beata nihil repugno, quam tu ne in deo quidem esse censes nisi plane otio langueat (I 24.67; questa e le altre battute che seguono sono di Cotta)

habebit igitur linguam deus et non loquetur, dentes palatum fauces nullum ad usum, quaeque procreationis causa natura corpori adfinxit ea frustra habebit deus; nec externa magis quam interiora, cor pulmones iecur cetera – quae detracta utilitate quid habent venustatis (quando quidem haec esse in deo propter pulchritudinem voltis)? (I 33.92)

Quanto melius haec vulgus imperitorum, qui non membra solum hominis deo tribuant sed usum etiam membrorum; dant enim arcum sagittas hastam clipeum fuscinam fulmen, et si actiones quae sint deorum non vident, nihil agentem tamen deum non queunt cogitare (I 36.101)

“Nihil habet” inquit “negotii”. Profecto Epicurus quasi pueri delicati nihil cessatione melius existimat. at ipsi tamen pueri etiam cum cessant exercitatione aliqua ludicra

*delectantur: deum sic feriatum volumus cessatione torpere, ut, si se commoverit, vere-
amur ne beatus esse non possit? (I 36.102-37.102)*

*Sine virtute certe nullo modo; virtus autem actiuosa; et deus vester nihil agens; ex-
pers virtutis igitur; ita ne beatus quidem. Quae ergo vita? (I 40.110)*

*quid est enim cur deos ab hominibus colendos dicas, cum dei non modo homines non
colant sed omnino nihil curent nihil agant? (I 41.115)*

*ita fit ut non modo homines a deis sed ipsi dei inter se ab aliis alii neglegantur (I
43.121)*

*neque enim tam desipiens fuisset ut homunculi similem deum fingeret, liniamentis
dumtaxat extremis non habitu solido, membris hominis praeditum omnibus usu mem-
brorum ne minimo quidem, exilem quendam atque perlucidum, nihil cuiquam tribuen-
tem nihil gratificantem, omnino nihil curantem nihil agentem (I 44.123)*

*Quia mihi videtur Epicurus vester de dis immortalibus non magnopere pugnare: tan-
tum modo negare deos esse non audet, ne quid invidiae subeat aut criminis; cum vero
deos nihil agere nihil curare confirmat membrisque humanis esse praeditos sed eorum
membrorum usum nullum habere, ludere videtur satisque putare si dixerit esse quan-
dam beatam naturam et aeternam (III 1.3)*

T2 (Cicerone, *De natura deorum*; dio parzialmente attivo)

*Nam ista quae vos dicitis sunt tota commenticia, vix digna lucubratione anicularum.
non enim sentitis quam multa vobis suscipienda sint si inpetraritis ut concedamus ean-
dem hominum esse et deorum figuram. omnis cultus et curatio corporis erit eadem a-
dhibenda deo quae adhibetur homini, ingressus cursus accubitio inclinatio sessio con-
prehensio, ad extremum etiam sermo et oratio. nam quod et maris deos et feminas esse
dicitis, quid sequatur videtis. equidem mirari satis non possum unde ad istas opiniones
vester ille princeps venerit (I 34.94-95; parla Cotta)*

T3 (Cicerone, *De divinatione*; dio del tutto inattivo)

*Et quidem illi facilius facere possunt; deos enim ipsos iocandi causa induxit Epicurus
perlucidos et perflabilis et habitantis tamquam inter duos lucos sic inter duos mundos
propter metum ruinarum, eosque habere putat eadem membra, quae nos, nec usum ul-
lum habere membrorum. Ergo hic circumitione quadam deos tollens recte non dubitat
divinationem tollere; sed non, ut hic sibi constat, item Stoici. Illius enim deus nihil ha-
bens nec sui nec alieni negotii non potest hominibus divinationem inpetire (II 17.40)*

*Quis hoc vobis dabit? Epicurusne? qui negat quicquam deos nec alieni curare nec
sui (II 50.104)*

T4 (Seneca, *De beneficiis*; dio del tutto inattivo e dio parzialmente attivo)

Scio, quid hoc loco respondeatur: Itaque non dat deus beneficia, sed securus et negligens nostri, aversus a mundo aliud agit aut, quae maxima Epicuro felicitas videtur, nihil agit, nec magis illum beneficia quam iniuriae tangent (4.1)

Alius illos extra mundum suum proicit et ignavos hebetesque sine luce, sine ullo opere destituit (7.31)

T5 (Aezio, *Placita philosophorum*; dio parzialmente attivo?)

τὸ γὰρ μακάριον καὶ ἄφθαρτον ζῶον συμπληρωμένον τε πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς καὶ κακοῦ παντὸς ἄδεκτον, ὅλον ὄν περὶ τὴν συνοχὴν τῆς ἰδίας εὐδαιμονίας τε καὶ ἀφθαρσίας, ἀνεπιστρεφές ἐστι τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων (I 7.7)

T6 (Plutarco, *Pyrrhus*; dio del tutto inattivo)

τὸ δὲ θεῖον ἀπωτάτω χάριτος καὶ ὀργῆς καὶ τοῦ μέλιν ἡμῶν εἰς ἀπράγμονα βίον καὶ μεστὸν εὐπαθειῶν ἀποικίζοντες (Plutarchus, *Pyrrh.* 20.6)

T7 (Plutarco, *De defectu oraculorum*; dio parzialmente attivo)

ὅθεν οὐκ εὖ τῷ θεῷ τὴν ἀιδιότητα ποιοῦσιν ἐκ φυλακῆς καὶ διακρούσεως τῶν ἀναιρετικῶν (420e2-4)

T8 (Epitteto, *Dissertationes*; dio del tutto inattivo?)

Περὶ θεῶν οἱ μὲν τινές εἰσιν οἱ λέγοντες μηδ' εἶναι τὸ θεῖον, οἱ δ' εἶναι μὲν, ἀργὸν δὲ καὶ ἀμελές καὶ μὴ προνοεῖν μηδενός (Epictetus, *Diss* I 12.1)

T9 (Attico, *apud Eusebio, Praeparatio Evangelica*; dio parzialmente attivo)

εἵπερ γὰρ καὶ κατ' Ἐπικούρου τὸ τῆς προνοίας οἴχεται, καίτοι τῶν θεῶν κατ' αὐτὸν πᾶσαν κηδεμονίαν ὑπὲρ τῆς σωτηρίας τῶν οἰκείων ἀγαθῶν εἰσφερομένων (XV 5.9)

...ὅτι αὐτῶν ἀφεῖλε τὴν πρὸς ἡμᾶς ἐνέργειαν, ἐξ ἧς μόνης τὸ εἶναι τοὺς θεοὺς ἔμελλε τὴν δικαίαν πίστιν ἔξειν (XV 5.13)

T10 (Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*; dio parzialmente attivo)

εἰ δὲ φωνᾶν ἐστὶ, φωνῆ χρῆται καὶ ἔχει φωνητικὰ ὄργανα, καθάπερ πνεύμονα καὶ τραχεῖαν ἀρτηρίαν γλῶσσάν τε καὶ στόμα. τοῦτο δὲ ἄτοπον καὶ ἐγγὺς τῆς Ἐπικούρου μυθολογίας (IX 178)

T11 (Sesto Empirico, *Pyrrhoniae hypotyposes*; dio del tutto inattivo)

ὠρὶς δὲ τούτων εἰπάτωσαν ἡμῖν, τί ἐστὶ τὸ μακάριον, πότερον τὸ ἐνεργοῦν κατὰ ἀρετὴν καὶ προνοοῦμενον τῶν ὑφ' αὐτὸ τεταγμένων, ἢ τὸ ἀνενέργητον καὶ μήτε αὐτὸ πράγματα ἔχον μήτε ἐτέρῳ παρέχον (III 5)

T12 (Tertulliano, *Apologeticum*; dio del tutto inattivo)

Epicureorum... otiosum et inexercitum et ut ita dixerim, neminem humanis rebus (§ 47)

T13 (Origene, *Contra Celsum*; dio parzialmente attivo)

οἱ δὲ τοῦ Ἐπικούρου θεοί, σύνθετοι ἐξ ἀτόμων τυγχάνοντες καὶ τὸ ὅσον ἐπὶ τῆ συνστάσει ἀναλυτοί, πραγματεύονται τὰς φθοροποιούσ ἀτόμους ἀποσεῖσθαι (IV 14)

T14 (Lattanzio, *De ira dei*; dio del tutto inattivo?)

Ideo, inquit, incorruptus est ac beatus, quia semper quietus (Lattantius, *De ira dei* 17.1)

La fonte più antica è rappresentata dal *De natura deorum* di Cicerone, che in T1 riferisce due cose: gli dèi non fanno nulla e hanno membra umane, ma non le usano. Il primo rilievo è espresso non solo dalle repliche di Cotta, ma da Velleio, che nega in un unico periodo per ben tre volte che la divinità è dedita a qualsiasi occupazione (I 19.51: *nihil enim agit, nullis occupationibus est implicatus, nulla opera molitur*). E ciò non è altro che l'opinione professata da Epicuro (I 7.17: *Epicuri ex Velleio sciscitabar sententiam*). Se gli prestiamo fede, dovremmo allora presumere che la versione del dio inattivo che leggiamo in molte fonti (T3-4, T6, T11-12; forse anche T8 e T14) sia la versione più antica, mentre quella del dio parzialmente attivo (T4, T6, T9-10, T13; forse T7) ne costituisca una più recente.

Si può ovviamente obiettare¹ che quanto Cicerone attribuisce a Velleio è una forzosa interpretazione della RS I, che viene tradotta in I 30.85 con *quod beatum et immortale est id nec habet nec exhibet cuiquam negotium*. Non lo si può ovviamente escludere, ma nemmeno vi è ragione per poterlo sostenere con sicurezza. Due passi dell'*Epistola a Erodoto* (76.8-77.3, 81.1-4) si avvicinano al contenuto di quanto scrive Velleio². Inoltre, la testimonianza parallela di Seneca (cfr. il § 4.1 in T4) riferisce con estrema chiarezza che per Epicuro la vita beata non consiste tanto nello stare lontano dal mondo facendo altro (*aversus a mundo aliud agit*), bensì nel mantenersene distante non facendo nulla (*nihil agit*). La forza del testo risiede nell'opporre le due varianti e di attribuire al filosofo quella del dio inattivo. Naturalmente, anche in questo caso si può pensare a una voluta distorsione, ma la concordan-

¹ Essler *per litteras*.

² Ma questi estratti non sono esenti da problemi: cfr. *supra* [cap. 2, § 4].

za con Velleio e soprattutto con l'*Epistola a Erodoto* può pure far pensare che Seneca sia in buona fede.

Più problematica è invece la tesi che il dio ha le membra umane, ma non ne fa uso. Nel *De natura deorum*, essa è espressa solo da Cotta, per cui si può stavolta sì pensare a un tentativo di distorcere il messaggio epicureo per metterlo in ridicolo. Del resto, già Kleve notò che l'attribuire, ad esempio, il possesso della lingua senza il suo uso (I 33.92: *habebit igitur linguam deus et non loquetur*) entra in contrasto con un passo di Sesto Empirico (T10) che considera propria della mitologia di Epicuro (τῆς Ἐπικούρου μυθολογίας) il pensare che dio emetta voce e la usi per parlare. Per risolvere l'evidente discrasia, lo studioso suppone che quello che leggiamo nel *De natura deorum* costituisca un argomento rivolto originariamente contro gli Stoici dagli Scettici e reimmesso con spregiudicatezza da Cicerone nel dialogo in funzione anti-epicurea³. A complicare la questione, vi è poi il fatto che, nel passo T2, Cicerone stesso pare conferire agli dèi attività come la cura del proprio corpo, la conversazione, la relazione sessuale, a partire dalle premesse che questi hanno forma umana e sono distinti per sesso.

D'altro canto, l'attribuzione a Epicuro dell'idea che gli dèi non usano le membra umane ricorre esplicitamente nel passo 17.40 del libro II del *De divinatione*⁴, che non può essere letto come un riuso di un modulo anti-stoico contro il filosofo. Anche tale testo soffre certamente di un grave problema: infatti, esso riferisce che Epicuro dice che gli dèi abitano tra due mondi (*inter duos mundos*), ovvero nei μετακόσμια o *intermundia*⁵, per paura che, risiedendo invece in un mondo, esso crolli loro addosso (cfr. *propter metum ruinarum*). Se il testo viene letto nel senso che sono gli dèi a provare ansia, si può in effetti tacciare Cicerone di distorsione. La tesi epicurea è dopo tutto esattamente contraria, perché prevede che la sede nei μετακόσμια o *intermundia* serva proprio a renderli esenti da paura⁶. Tuttavia, nemmeno ciò è necessario, visto che si può anche attribuire l'ansia a Epicuro. In altre parole, il passo del *De divinatione* potrebbe dire che il filosofo ha paura che, non collocando gli dèi in quei luoghi, li si debba considerare necessariamente

³ Kleve 1978, pp. 76-78.

⁴ Cfr. T3 (*nec usum ullum habere membrorum*) e Longo Auricchio 1988, p. 127.

⁵ Cfr. *supra* [cap. 3, § 7].

⁶ *Supra* [cap. 3, § 7].

te esposti al rischio di morte⁷. E sebbene anche questa operazione sia problematica, giacché attribuire l'ansietà al filosofo non significa altro che accusarlo di tentare di placare il turbamento degli umani, causandosi gravi terrori⁸, essa si riduce a un'istanza polemica contro la persona di Epicuro e non risulta più una distorsione di una dottrina teologica. La fiducia verso la notizia di Cicerone può essere allora mantenuta.

Mi pare così che l'inutilizzo delle membra umane sia un'altra tesi che risale al discorso di Epicuro. Del resto, anche ricorrere alla voce per parlare è un'azione o un'occupazione (πράγμα)⁹; ma se la divinità non fa nulla, ella allora nemmeno parla. Per poter giustificare il contrasto con Sesto Empirico, vi è dunque l'alternativa che egli alluda, attraverso l'espressione «mitologia di Epicuro», alla tesi che sappiamo essere stata esplicitamente espressa, grazie alla testimonianza di Filodemo, solo da Ermarco e non anche dal suo maestro¹⁰. Potremmo in altri termini tradurre τῆς Ἐπικούρου μυθολογίας con «della mitologia [di chi segue] Epicuro». Infatti, nonostante Sesto si preoccupi quasi sempre di distinguere le opinioni del maestro da quelle dei suoi discepoli¹¹, vi è almeno un altro caso in cui lo scettico attribuisce al primo un'idea che, in realtà, fu sostenuta da uno dei secondi. Mi riferisco al punto in cui egli riconduce a Epicuro la definizione del tempo quale «accidente di accidenti» (M X 238, 244-246), che sappiamo essere stata elaborata per la prima volta da Demetrio Lacone da un'esegesi della dottrina sulla temporalità del maestro (M X 219).

Quanto al passo T2 di Cicerone, è sufficiente notare che la tesi che dio si prende cura del proprio corpo, conversa e fa l'amore non è attribuita a Epicuro. Qui, infatti, si vede solo Cotta mentre rinfaccia a un soggetto espresso al plurale, *i.e.* agli Epicurei, di non avvertire quante cose saranno costretti ad ammettere (*non enim sentitis quam multa vobis suscipienda sint*), accogliendo le premesse che gli dèi si distinguono per sesso e hanno forma uma-

⁷ Cfr. la traduzione di Timpanaro Cardini 1988, p. 141: «Epicuro si è divertito a immaginare gli dèi trasparenti e attraversabili dai soffi d'aria e abitanti tra i due mondi, come "tra i due boschi", per paura che uno dei mondi crolli loro addosso». La sottolineatura è mia.

⁸ Accusa grave per un Epicureo, che crede che solo chi è sereno può generare serenità negli altri (cfr. *supra* [cap. 2, § 4, e cap. 5, § 7]).

⁹ Cfr. *supra* [cap. 3, § 5].

¹⁰ *Supra* [cap. 3, § 5]. Così Bignone 1932, pp. 97-98, e Hirzel 1964, pp. 172-176.

¹¹ Spinelli 1991b.

na. Il fatto che Cicerone rimproveri a tali filosofi proprio le idee che avevano effettivamente sostenuto¹² sta soltanto a indicare che egli le reputa assurde, non che essi le avrebbero difese solo per consequenzialità logica (non va dimenticato che tali attività danno a dio un piacere che rende beati).

Un ultimo problema attribuzionistico è rappresentato dal gruppo di fonti in cui si riscontra un'oscillazione della dottrina che gli dèi agiscono al solo scopo di preservare la propria indissolubilità, la propria beatitudine e i propri beni. Plutarco la attribuisce agli Epicurei (cfr. T7 con la riga 420d1: τῶν Ἐπικουρείων λεγόντων), Attico e Origene la riconducono a Epicuro (cfr. il § 5.9 di T9 e T13), Aezio non specifica a chi risalga (cfr. T5). Dato che si è ormai appurato che Cicerone e Seneca sono potenzialmente affidabili, ritengo che la fonte plutarchea sia la più attendibile. In fondo, Attico potrebbe aver distorto volutamente il pensiero di Epicuro perché trascinato dalla sua polemica con Aristotele, vale a dire potrebbe aver conferito agli dèi del filosofo un'attività che non contempla il minimo interesse verso gli umani per presentare la sua prospettiva come meno assurda rispetto a quella della divinità aristotelica, che secondo lui osserva le vicende umane dall'alto ma non se ne prende cura¹³. La notizia di Origene pare di contro essere stata deliberatamente inventata. Lo dimostrerebbe non solo il fatto che il suo discorso non trova riscontro in nessun testo epicureo, che non accenna mai ad atomi che sono attirati dagli dèi per reintegrare la propria sostanza¹⁴, ma addirittura riposa sulla premessa falsa che la costituzione divina è in sé mortale (τὸ ὅσον ἐπὶ τῇ συστάσει ἀναλυτοί). Di conseguenza, lo stesso accenno a Epicuro può essere considerato un'altra invenzione, o almeno un errore.

Lo spoglio delle fonti rende lecita, insomma, l'ipotesi dell'esistenza di due varianti nella teologia epicurea. Tramite tale supposizione, infatti, si riesce a mettere ordine a un insieme di testi che, altrimenti, risulterebbero sia contraddittori che confusi quanto all'attribuzione delle tesi di Epicuro e dei suoi discepoli. La discrepanza dossografica dipenderebbe così dal consolidarsi di una tradizione che a volte riporterebbe, dietro il nome "Epicuro", alcune posizioni teologiche di epoca o mano diversa.

¹² Cfr. *supra* [cap. 3, §§ 5 e 8, e cap. 4, § 7].

¹³ Eusebio, *PE XV*, § 5.11-13. Sull'operazione di Attico, vedi *supra* [cap. 3, § 2].

¹⁴ Cfr. *supra* [cap. 4, § 7]. Anche Mansfeld 1993, p. 201, n. 66, presume che la dottrina che gli dèi mantengono i propri beni grazie a un'attività non risale a Epicuro.

Appendice II

Riflessi della teologia epicurea (e di Democrito) nella poesia latina

Nelle considerazioni introduttive al quarto capitolo, ho sostenuto che la teologia degli Epicurei non fu particolarmente apprezzata dall'*élite* di Roma. La ritrosia fu forse dovuta al suo carattere molto tecnico, alla credenza comune che l'idea di un dio disinteressato alle vicende umane avrebbe disgregato la religione di Stato (che portò a trascurare anche le tesi costruttive e propositive della dottrina epicurea), alla sua incapacità di incontrare il gusto dei Romani colti, più interessati alle questioni etico-politiche che a quelle ontologiche, epistemologiche, metafisiche¹⁵. L'affermazione può essere analiticamente confermata, notando che essa ebbe perlopiù scarsa influenza persino sugli autori romani che la richiamano, in modo diretto o implicito.

Senza ambizioni di completezza e sistematicità, cercherò di misurare le tracce della teologia in alcuni poeti latini, che operarono tra il III secolo a.C. e il I secolo d.C.¹⁶. La scelta del *case-study* è dettata dal fatto che molti di loro furono un tempo o seguaci, o simpatizzanti dell'Epicureismo.

§ 1. Epicuro nel *Telamone* di Ennio?

Ennio viene esplicitamente accostato a Epicuro da Cicerone (*De div.* II 50.104) come assertore della tesi dell'esistenza del dio disinteressato alle vicende umane, in un'opera molto applaudita dal pubblico di allora (cfr. *qui magno plausu loquitur adsentiente populo*). Essa è stata identificata con la tragedia *Telamone*, seppure a volte con qualche dubbio¹⁷. Stando ad altri passi di Cicerone, infatti, vi fu in effetti un'opera che aveva come protagonista un Telamone che giustifica che gli dèi non si curano di noi (*De nat. deor.* III 32.79 = fr. 134a Jocelyn) e usava tale premessa teologica per muovere una critica alla divinazione (*De div.* I 58.132 = fr. 134b Jocelyn).

L'accostamento Epicuro-Ennio è interessante e potrebbe persino avere valore storico, visto che alcuni Epicurei si interessarono effettivamente ai

¹⁵ *Supra* [cap. 4, introduzione].

¹⁶ Un resoconto ricco e non confinato alla teologia è in Ferguson 1990.

¹⁷ Sulla questione, vedi Jocelyn 1967, pp. 394-395. I resti del *Telamone* corrispondono ai fr. 134-141 Jocelyn. Specificamente, il passo *De div.* II 50.104 coincide col fr. 134c.

suoi *Annali*¹⁸. In tal caso, il *Telamone* potrebbe costituire il primo tentativo noto di diffusione latina della dottrina epicurea a Roma, di poco antecedente alla massiccia propaganda dell'Epicureismo operata, tra II-I secolo a.C., da Alcio, Filisco, Amafinio, Rabirio, Saufurio, nonché da Lucrezio (1.136-145, 5.335-337), che vanta come una novità l'aver espresso con parole latine idee che non avevano a suo dire ricevuto ancora espressione linguistica e concettuale adeguata¹⁹. Ma fino a che punto l'accostamento è fondato? Per appurarlo, si deve anzitutto verificare quanto vi è di genuinamente epicureo nelle parole di Telamone, e poi capire se Ennio ne condividesse i contenuti, oppure si limitasse a farle esporre dal suo personaggio. Prima ancora di far ciò, può comunque essere utile ricordare brevemente la *fabula* del *Telamone*.

Il mito in questione non è tra i più esplorati del repertorio tragico classico. Tuttavia, grazie a quanto emerge dai frammenti del *Teucro* di Sofocle (frr. 576-579 N².) e di Pacuvio (frr. 335-380 Warmington), da alcuni versi dell'*Aiace* sofocleo (1003-1037), da Euripide (*Hel.* 102-104), da Licofrone (*Alex.* 447-469), possiamo arguire che il cuore della *fabula* sarebbe stato il confronto tra il figliastro Teucro e il padre Telamone, re di Salamina. Questi avrebbe accusato il primo di non aver salvato il fratello Aiace dal suicidio, che commise per la vergogna di non aver ricevuto le armi di Achille, perché interessato a ereditare il regno del genitore dopo la sua morte. Il diverbio sarebbe arrivato a un punto tale che Telamone avrebbe alla fine esiliato il figlio, che emigrerà a Cipro, dove fonderà una nuova Salamina. Ora, è probabile che la tragedia di Ennio sviluppasse tale vicenda, seppure con un cambio di *focus* considerevole. Il titolo scelto dal tragediografo segnala forse che al centro dell'attenzione è la figura del padre, non quella del figlio, come invece forse accadeva appunto nel *Teucro* di Sofocle e Pacuvio²⁰.

Mantenendo la debita cautela, visto che lo scarso materiale che ci è giunto non consente di formulare ipotesi sicure e verificabili, si può presumere che il richiamo al dio disinteressato agli umani e la conseguente critica alla

¹⁸ Castner 1988, p. 56, ricorda Marco Pompilio Andronico, ma si noti anche Torquato in Cicerone (*De fin.* I 16.51; è anche curioso notare che qui l'Epicureo cita un verso enniano all'interno di un discorso etico-teologico). Secondo Kleve 1990, a Ercolano si conservano dei frammenti dal libro IV degli *Annali*. Non vanno infine dimenticati i versi che Lucrezio dedica ad Ennio (1.112-126 con Prinzen 1998, p. 140).

¹⁹ Cfr. qui Sedley 2009, p. 41, ed Eckermann 2013.

²⁰ Caviglia 1970, p. 473.

divinazione di Telamone servisse a ribattere alla difesa del figlio, che secondo Jocelyn si intravedrebbe nel fr. 140²¹. Del resto, si può trovare un parziale parallelo nell'*Ippolito* di Euripide, che vede il confronto tra il padre Teseo e il figlio Ippolito dal seguente andamento: accusa del padre (936-980), difesa del figlio (983-1035), risposta del padre alla replica del figlio (1038-1063), che peraltro si prende gioco dell'invito di Ippolito a dirimere il diverbio ricorrendo alla mantica²², attuazione dell'esilio (1064-1101). Inoltre, già in Sofocle si osserva che Teucro riconosce che la morte del fratello fu dovuta a un complesso disegno degli dèi (*Aiex* 1035-1037). Non si può così escludere che il giovane avrebbe evocato questa credenza anche nel *Telamone* di Ennio, per poi essere attaccata dal padre.

Tornando alla testimonianza di Cicerone, si può argomentare, da un punto di vista filologico, che egli riporti isolatamente nelle sue opere dei versi che facevano originariamente parte di un discorso continuo. La motivazione dell'idea che il dio non mostra interesse per gli umani cui si allude in *De div.* II 50.104 (cfr. *et quidem cur sic opinetur rationem subicit*) potrebbe coincidere proprio col contenuto dal verso citato in *De nat. deor.* III 32.79, che a sua volta era seguito dai versi che espongono la critica alla divinazione di *De div.* I 58.132, visto che il testo riporta esplicitamente che essi erano preceduti dal discorso del divino che non interviene nelle umane vicende²³. Se l'ipotesi è corretta, il discorso di Telamone poteva essere così strutturato:

*Ego deum genus esse semper dixi et dicam caelitum, / sed eos non curare opinor
quid agat humanum genus. / Nam si curent, bene bonis sit, male malis; quod nunc
abest. / [Seguivano probabilmente dei versi oggi perduti²⁴, a cui avrebbero poi fatto
seguito questi:] aut inertes aut insanis aut quibus egestas imperat²⁵, / qui sibi semitam
non sapiunt alteri monstrant viam; / quibus divitias pollicentur, ab iis drachuman
ipsi petunt, / de his divitiis sibi deducant drachman, reddant cetera.*

²¹ Jocelyn 1967, pp. 403-404. La fonte è Nonio, p. 505.35.

²² Cfr. i vv. 1055-1059. Suppone ciò anche Caviglia 1970, p. 475, n. 27.

²³ Vedi *qui paucis ante verbsibus esse deos censet, sed eos non curare opinatur "quid agat humanum genus"*. Così anche Vahlen 1854, p. 136, e Warmington 1935, pp. 339-340.

²⁴ Warmington 1935, p. 341, pensa a quelli che si leggono in Cicerone, *De div.* I 40.88, che Jocelyn 1967, p. 145, considera di attribuzione incerta. Il suo sospetto mi pare fondato, giacché Ennio critica anche altrove la divinazione (cfr. almeno *Alessandro*, fr. 17).

²⁵ Jocelyn 1967, pp. 398-399, sostiene che le parole sono di Cicerone, non di Ennio.

Io sempre ho detto e dirò che esiste una stirpe degli dèi, / ma sembra che non si curino di cosa faccia l'umanità. / Infatti, se è vero che se ne curano, i buoni starebbero bene, i malvagi starebbero male: ma non così stanno i fatti. / ...vati superstiziosi e impudenti profeti, / o pigri o pazzi o obbedienti alle necessità; / esseri umani che non sanno la loro via, ma ne mostrano una ad altri; / esseri umani che promettono ricchezze e chiedono loro [*i.e.*, a chi promettono ricchezza] per sé una dracma, / dalle cui ricchezze prendono per sé una dracma, lasciando il resto (trad. mia, ma che calca quella di Warmington 1935, pp. 339-341)

Telamone inferisce il disinteressamento degli dèi verso gli umani a partire dalle disgrazie patite dai buoni e dalle fortune di cui godono i malvagi, che in effetti ritroviamo nell'Epicureismo. Va tuttavia notato che esso ricorreva già in questa esatta forma all'epoca di Platone e che gli Epicurei non ne fecero l'argomento principale. Infatti, essi adducevano la giustificazione più profonda che il dio non si occupa di noi perché ciò lederebbe la sua beatitudine congiunta a indissolubilità²⁶, che invece non è evocata (per quanto ne sappiamo) da Telamone. Tale constatazione induce a sospettare della pregnanza dell'accostamento Epicuro/Ennio. La somiglianza tra i due autori è nella migliore dei casi parziale, forse dovuta all'intento di contrapporre entrambi agli Stoici²⁷, perché nella visione di Ennio non si trovano gli elementi ottimistici che erano difesi dal filosofo greco²⁸.

La descrizione infamante dei divinatori svolta da Telamone non trova, di contro, alcun parallelo con l'Epicureismo, che di nuovo criticava la divinazione con argomenti molto più raffinati, per esempio quelli della sua inconsistenza ontologica e del suo potere negativo di creare dolori presenti / attenuare l'intensità dei piaceri futuri²⁹. Quanto leggiamo in Ennio non è altro che un argomento *ad hominem*. Gli indovini indicano la retta via, benché non sappiano dove essi stessi stanno andando, e promettono ricchezze chiedendo in cambio altre ricchezze, ovvero si auto-contraddicono (se fossero davvero capaci di prevedere come accumulare denaro, non venderebbero i loro servizi ad altri, ma userebbero la capacità per arricchirsi)³⁰. Tuttavia, dato che l'argomento *ad hominem* sostiene, a livello più generale, che gli

²⁶ Per i riferimenti su tutto questo, cfr *supra* [cap. 2, §§ 2-3].

²⁷ Cfr. qui de Rosalia 1990, pp. 153-154.

²⁸ Vedi *supra* [cap. 5, §§ 3-4]. Timpanaro 1988, pp. LVII-LVIII, nota poi che Telamone parla «con un tono di dolorosa protesta, o almeno deplorazione, che a Epicuro è estraneo».

²⁹ *Supra* [cap. 5, § 3].

³⁰ Utili le osservazioni di Caviglia 1970, pp. 478-481.

indovini «fanno professione di sapienza, ma non sanno giovare a se stessi»³¹, si può forse recuperare una vicinanza con Epicuro, visto che costoro affermano appunto che chi sa giovare a sé e agli altri è chi è realmente sapiente³². Ma anche in questo caso, resta assodato che, nel complesso, la critica di Telamone ai vati ha poco di epicureo, il che compromette ancora di più la fondatezza dell'accostamento ciceroniano.

Oltre a questi rilievi, se ne possono aggiungere almeno altri due. Il primo è che Cicerone potrebbe non accostare del tutto correttamente Ennio a Epicuro, ovvero citare il primo decontestualizzandolo, perché il tragediografo potrebbe piuttosto attingere soprattutto al teatro. Si nota, ad esempio, che sia l'esistenza del dio estraneo che la critica alla divinazione ricorrono spesso nelle tragedie di Euripide³³. Mentre Jocelyn ricorda che un pensiero vicino a quello di Ennio è in Plauto (*Merc.* 4-7) e in Menandro (*Epitr.* 725-741)³⁴, che tuttavia esprime un pensiero solo parzialmente simile a quello evocato da Telamone. Qui, infatti, il personaggio di Onesimo afferma che gli dèi hanno donato agli umani il carattere, che dà il bene se rettamente usato e il male se impiegato malamente, cosicché non devono sobbarcarsi la folle fatica di concedere ogni singolo bene e ogni singolo male all'umanità³⁵. La coerenza al richiamo a Menandro può però essere rinforzata notando, da un lato, che anche in lui si riscontrano forti accuse contro la mantica (cfr. *Dysk.* 447-465 e il fr. 534 K.). Dall'altro, che un frammento del commediografo citato da Plutarco – peraltro accostato alla teologia epicurea (*Suav. viv.* 1102b1-9) – mostra un personaggio che dice di sacrificare a dèi che non si occupano di lui (fr. 759 K.: ἔθουον οὐ προσέχουσιν οὐδέν μοι θεοῖς)³⁶.

³¹ Caviglia 1970, p. 481.

³² Cfr. *supra* [cap. 2, § 4, e cap. 5, § 7].

³³ *Cycl.* 353-355; *Hec.* 488-491; *Heracl.* 757-759, 841-842, 1242; *Tro.* 1280-1281; *Hipp.* 1104-1116; *El.* 198-200; *Hel.* 744-757; *Iph. taur.* 570-575; *Iph. aul.* 955-957; *Bell.* fr. 10 J.-v.L.; *Melan.* fr. 6 J.-v.L.. I grammatici antichi richiamavano pure il *Frisso* (vedi Sesto Empirico, *MI* 274 e i *contra* dello stesso testimone in *I* 287-288). Vedi poi Eschilo, *Ag.* 369-378. Suppone un'ascendenza epicurea anche Caviglia 1970, p. 475.

³⁴ Jocelyn 1967, p. 400. Nella stessa pagina, tuttavia, lo studioso preferisce sospendere il giudizio, non escludendo che Ennio possa citare Epicuro, o attribuire a Telamone la rappresentazione del dio disinteressato agli umani senza la mediazione di un'altra fonte.

³⁵ Per approfondire, cfr. Gomme-Sandbach 1973, p. 378. Un pensiero simile ricorre anche nella commedia 'Hvíoxov (fr. 201-202 K.).

³⁶ Altre ascendenze e somiglianze sono rilevate da Pohlenz 1943, p. 274, e DeWitt 1952, pp. 119-125. Più in generale, cfr. d'Angelo 1997.

Un secondo rilievo che ridimensiona la coerenza dell'accostamento Epicuro/Ennio in Cicerone è di carattere metodologico. Quand'anche il discorso di Telamone esprimesse fedelmente la teologia epicurea, non sarebbe pacifico inferire che il tragediografo condivide le idee del filosofo. Infatti, i protagonisti delle opere teatrali non esprimono sempre le idee dei loro autori, che invece possono essere incarnate da altri personaggi cosiddetti "minori", oppure emergere implicitamente dallo svolgimento drammatico dei fatti. In altre parole, non necessariamente Telamone va identificato con il "portavoce" delle credenze di Ennio. Potrebbe anche darsi che il poeta condivida la fiducia nella *pietas* difesa da un altro personaggio dell'opera (cfr. il fr. 137 Jocelyn = Nonio, p. 159.38), così come che respinga le opinioni del protagonista, mostrando con lo sviluppo della vicenda come queste lo portino a incorrere in una disgrazia o in un dolore. Il medesimo principio vale, peraltro, per Lucio Vario Rufo. Egli scrisse in una tragedia che Ermes fu il primo a imitare con la lira il movimento armonico dei pianeti (fr. 157 Hollis), ma di certo non condivideva quanto scriveva, visto che in quanto epicureo doveva pensare che la musica non nasce dagli dèi e ha origine squisitamente umana³⁷. Ma il principio vale anche per Seneca, che fa esprimere a volte ai suoi personaggi l'idea che dio non si interessa agli umani (*Herc. Fur.* 519; *Phaedr.* 970-988 e 1242), ma non per questo abbraccia il suddetto sentimento nella sua filosofia di vita, come abbiamo già visto³⁸. Ennio, Varo e il filosofo stoico hanno insomma in comune il fatto di esprimere a teatro concezioni che non necessariamente condividono, attribuendole invece ai personaggi che hanno creato.

La riflessione può essere ulteriormente difesa, infine, sottolineando che, in altre opere, Ennio espone altri modi di intendere la religiosità. Si pensi agli *Annali*, dove mostra di accettare le idee religiose criticate nel *Telamone*, che comprendono l'agire e l'interesse degli umani nella divinità (cfr. 1.14, 1.36, 1.66, 3.7, 6.9-10, 6.16, 8.11 Flores). O ancora, si ricordi l'*Evemero*, in cui Ennio sembra attribuire credibilità alla dottrina atea appunto detta evemiristica, fieramente avversata dagli Epicurei ma a suo tempo difesa dal sofista Prodico di Ceo (cfr. 84 B 5 DK), che vuole che gli dèi siano in realtà

³⁷ Cfr. *supra* [cap. 5, § 3]. Sul frammento, vedi Hollis 2007, p. 279.

³⁸ *Supra* [cap. 5, § 4].

umani che sono stati in grado di spacciarsi in vita per esseri divini e di garantirsi un culto dopo la morte³⁹.

Non vi sono in sostanza elementi sufficienti per affermare che nel *Telamone* sia espresso o divulgato un messaggio epicureo. Più probabilmente, la tragedia echeggia motivi già presenti/sviluppati nel teatro classico ed ellenistico, o se anche ricorda volutamente l'Epicureismo, lo fa in modo molto parziale e, in ogni caso, senza per forza dividerne la prospettiva. Ne segue che l'accostamento proposto da Cicerone sia arbitrario, perché si limita a rilevare delle minime somiglianze tra Ennio ed Epicuro, ma non anche le loro enormi differenze reciproche. Se poi si tiene a mente che l'autore accosta altrove la dottrina epicurea, che vuole che il piacere sia ovunque attingibile da tutti, al motto di Teucro che «patria è ovunque si stia bene» (*Tusc. Disp.* V 36.108 = fr. 586 Us.), si potrebbe pensare che la sua operazione consista in una semplice associazione personale. Cicerone accosterebbe insomma Epicuro al mito di Telamone con intenti squisitamente letterari, più che storico-critici.

§ 2. La teologia epicurea come artificio poetico in Virgilio

L'idea che Virgilio abbracciò l'Epicureismo nella sua giovinezza grazie al magistero di Sirone – dimostrata anche attraverso la difesa dell'autenticità del quinto *Catalepton* come di altri componimenti dell'*Appendix vergiliana*⁴⁰ – e che in seguito lo abbandonò per seguire la sua visione poetica improntata allo Stoicismo è ormai un'ipotesi accreditata da molti studiosi⁴¹. La difficoltà dello studio di questo poeta risiede così non nell'appurare se alcuni punti delle sue opere risentono dell'insegnamento epicureo, ma *dove* lo si può leggere. Altrettanto arduo è poi capire fino a che punto le ascendenze siano state reinterpretate dal senso poetico virgiliano.

³⁹ Vedi Cicerone, *De nat. deor.* I 42.119; Lattanzio, *Div. Inst.* I 11.33 e 22.21; Prinzen 1998, pp. 422-424. Sul tema, cfr. almeno Canfora 1993, pp. 317-321.

⁴⁰ Cfr. almeno Clay 2004, pp. 28-32, Chambert 2004, pp. 43-60. *Contra* Naumann 1975.

⁴¹ Cfr. soprattutto Gigante (1990, p. 196; 1993, pp. 162-164; 1998a, pp. 46-48, 55, 63-70, 116-121) e i contributi di Castelli 1966, pp. 317-328, Johnston 2004, Obbink 2004b, pp. 178-181, e Wigodsky 2004, pp. 220-225. Utili poi Rostagni (1931, pp. 315-326; 1961, pp. 141-144, 152, 180-182, 363-367), Barigazzi 1982, pp. 98-99, Castner 1988, pp. 77-79, e Roskam 2007b, p. 157. .

L'individuazione di queste "sacche" epicuree risulta ancora più difficile nei riguardi della teologia. Più spesso Virgilio svolge delle precise polemiche con l'antiprovidenzialismo di Lucrezio⁴², oppure professa di credere che esiste un destino divino che guida le vicende umane (cfr. almeno *Aen.* 2.601-603 e 645-649, 4.437-440, 8.398-399). Vi sono tuttavia dei punti che forse echeggiano qualche dogma teologico epicureo, e analizzandoli da vicino si potrà appurare che funzioni assolvono nella sua poesia.

L'allusione più spontanea a cui viene da pensare è quella presumibilmente articolata nella sesta *Bucolica*. I vv. 6-30 introducono, infatti, il canto di Sileno, che stando ai suggerimenti di uno scoliasta al testo e di Servio sarebbe da identificare con un'esposizione poetica del pensiero del maestro Sirone, mentre i due pastorelli Cromi e Mnasillo che inducono il satiro a cantare sarebbero a loro volta da considerare come le maschere di Varo e Virgilio⁴³. A questa suggestione non va dato grande affidamento, almeno perché la parte del canto che va dai vv. 41-86 costituisce una lunga declamazione mitologica che, per esempio, racconta il lamento di Pasife tramutata in toro. Difficilmente essa può essere interpretata come un insegnamento cifrato di alcuni dogmi di Sirone⁴⁴. Forse giusto i vv. 31-36 potrebbero alludere a una cosmologia di matrice epicurea, basata sull'aggregazione di *semina* in un grande vuoto (*magnum per inane*) non guidata da un disegno divino e che a poco a poco forma il mondo⁴⁵, che non ha nulla di simile alla cosmo-escatologia che descrive Anchise nell'*Eneide* (6.724-751), di evidente impianto orfico-pitagorico⁴⁶. Ma ciò non sembra costituire un avviamento alla teologia, impartito a due aspiranti "pastori epicurei"⁴⁷. L'*incipit* del componimento segnala, infatti, che lo scopo che qui ha Virgilio è bandire la poesia che ha a tema la guerra e intonare al suo posto carmi dallo sfondo a-

⁴² Farrington 1963, pp. 89-93.

⁴³ Cfr. rispettivamente *Scholia Veronensia ad Ecl. VI 10* e *Comm. in Ecl. VI 13*. I testi corrispondono a Sir., fr. 8-9.

⁴⁴ Altre riserve sull'interpretazione del commentatore e di Servio sono in Castelli 1967, pp. 177-190, e Cucchiarelli 2012, p. 342.

⁴⁵ Cfr. almeno Lucret. 1.498-519 e altri riferimenti in Spoerri 1970a, pp. 153-160, 1970b.

⁴⁶ Norden 1984, pp. 306-307.

⁴⁷ Metto tra virgolette per le ragioni espresse da Roskam 2007b, pp. 159-162. La figura del pastore che vive a contatto con la natura è assimilabile in minima parte a un Epicureo (*pace* Rostagni 1961, pp. 360-362). Sul fatto che la cosmogonia di Sileno non è poi del tutto paragonabile a quella epicurea, cfr. Rostagni 1961, pp. 226-227.

grete (v. 8: *agrestem tenui meditabor harundine Musam*). Ora, il canto cosmogonico rientra in tale categoria, come appare chiaro dall'indicazione che la melodia di Sileno fa danzare Satiri e Ninfe lì presenti (vv. 27-30). La cosmologia potrebbe allora essere usata da Virgilio, più che per veicolare il messaggio teologico epicureo, come un materiale poetico utile a sviluppare il tema della vita tra i campi.

Sempre da Servio proviene la notizia che il poeta attingerebbe in massima parte, nei vv. 273-294 del libro VI dell'*Eneide* dedicati alla descrizione dell'oltretomba, al suo maestro Sironè⁴⁸. La sua indicazione sembrerebbe a prima vista cogente, dato che egli mostra che l'Ade è abitato da alcuni mostri (Pianto, Vecchiezza, ecc.), che ricordano l'interpretazione lucreziana dei grandi "dannati" (Sisifo *et alii*) quali allegorie morali dei mali patiti in vita⁴⁹. Tuttavia, va pure anzitutto ricordato che la consuetudine di raffigurare in questa maniera le sofferenze umane risale almeno alla *Teogonia* di Esiodo⁵⁰, dunque l'ispirazione di Virgilio potrebbe qui non essere di estrazione epicurea, bensì epica. In secondo luogo, si deve notare che altrove il poeta sembra considerare alcuni di questi mostri, cioè Morbo, Paura, Guerra e Discordia, come esseri reali, che vengono tra i vivi dall'Ade per portare loro sofferenze (cfr. soprattutto *Georg.* 3.552; vedi poi *Aen.* 1.294, 7.604, 7.622 e 8.702). E se alcuni di loro sono veri, altrettanto veri lo saranno forse tutti gli altri. Ne segue perciò che questi mostri potrebbero non essere affatto delle allegorie o personificazioni morali (epicuree o meno) e costituire, invece, dei viventi concreti, con cui l'umanità entra periodicamente in conflitto.

Forse però Servio accosta esplicitamente la descrizione dell'Ade di Virgilio all'Epicureismo perché sa che il poeta echeggia altrove la critica di Lucrezio alle paure dell'aldilà (e.g. 3.23-47). Mi riferisco ai vv. 490-492 del libro II delle *Georgiche*, che dichiarano felice chi conosce le cause delle cose e sottomette, per loro tramite, lo strepito dell'avidio Acheronte (v. 492, *subiecit pedibus strepitumque Acherontis avari*; che l'Ade sia un luogo in certi punti molto rumoroso ha un parallelo nei vv. 559 e 709 del libro VI

⁴⁸ Servio, *Comm. in Aen. VI 264* = fr. 10. Un'altra rappresentazione dell'Ade che forse risente dell'Epicureismo è quella parodica del *Culex* (cfr. Rostagni 1961, pp. 154-166, e Chalmer 2004, pp. 47-52).

⁴⁹ Cfr. 3.978-102, Rostagni 1961, p. 155, Lentano 2015, pp. 82-85, e *supra* [cap. 4, § 5].

⁵⁰ Norden 1984, pp. 213-214.

dell'*Eneide*). La convergenza con l'Epicureismo è qui talmente esplicita e forte da non poter essere messa in dubbio. E tuttavia, essa prova solo che il poeta concorda con Lucrezio nel negare che l'oltretomba sia un luogo da temere, non anche che tale negazione comporti l'accettazione della teologia epicurea. A parte il fatto che gli stessi versi lucreziani ricordati più sopra respingono l'Ade senza ricorrere al concetto degli dèi separati dagli umani, va notato che, subito dopo (vv. 493-502), Virgilio aggiunge che fortunato è anche colui che conobbe gli dèi agresti (*fortunatus et ille deos qui novit agrestis*). Egli è infatti una persona che, appurando come questi viventi immersi nella natura godono la più piacevole pace, diventa automaticamente immune dai falsi allettamenti esterni (come la ricchezza, il potere, ecc.) e apprende a vivere bene con il poco che gli è offerto dai campi (vedi qui pure *Georg.* 2.458-474). Ora, una tale concezione certo ricorda ancora il messaggio morale di Epicuro, poiché in fondo mostra che si diventa felici imitando un essere divino, ma se ne distanzia per un tratto fondamentale: il fatto di collocare la divinità non nei lontani *intermundia*, distanti anni luce da noi, ma nel grembo stesso del nostro cosmo⁵¹. Virgilio si rivela, così, anche in questo caso distante dalla teologia epicurea, o quanto meno la reinterpreta in modo personale, sulla scia del suo sentimento campestre.

Si riscontra poi un accenno esplicito alla dottrina del dio disinteressato alle vicende umane nei vv. 32-35 dell'ottava ecloga delle *Bucoliche*, dove il pastore Damone attribuisce la fede in questa sorta di divinità alla fanciulla Nisa, che rifiuta l'amore del giovane per preferire quella del rivale Mopso. L'allusione è ironica⁵² e la teoria non è abbracciata dal poeta, che allora la usa come un dispositivo drammatico per portare avanti il suo discorso poetico. Damone richiama forse, infatti, la dottrina epicurea per sviluppare il motivo del "mondo alla rovescia", che costituisce il cuore del componimento. Se Nisa preferisce Mopso a lui, significa che il cosmo gira in senso contrario, sicché presto i grifoni si congiungeranno con i cavalli, cani e daini beranno alla stessa fonte, i gufi canteranno più dolcemente dei cigni, e via dicendo (vv. 27-28 e 52-56). Ma segno di questo andare alla rovescia è, appunto, anche la credenza della donna che dio non ha interesse per gli esseri

⁵¹ Per il primo punto, vedi *supra* [cap. 5, § 7]. Per il secondo, cfr. *supra* [cap. 3, § 7].

⁵² Cucchiarelli 2012, p. 423. Per Castelli 1967, si leggerebbe inoltre un riferimento nascosto all'idea del dio che non ha bisogno di nulla in *Ecl.* 2.60.

umani, che diverge della vera prospettiva esposta da Damone, secondo cui gli dèi ascoltano i lamenti dei morenti, infondono vita e movimento alle selve, ispirano il delirio d'amore (vv. 19-20, 24, 42-50).

Secondo Ferguson⁵³, esisterebbe comunque un'altra allusione esplicita nel libro IV dell'*Eneide*, precisamente nel discorso pronunciato da Didone, nel momento in cui scopre che Enea ha intenzione di lasciarla per cercare l'Italia. La donna accusa in preda alla rabbia gli dèi, per loro natura quieti, di non tutelare più la giustizia e la fede (vv. 371-372). Mi sembra però che la proposta dello studioso sia discutibile. Didone non sta in fondo richiamando la teoria epicurea del dio disinteressato, ma quella più tradizionale del complotto degli dèi contro gli umani giusti e pii, che nel perpetrare la loro ingiustizia ed empietà soccombono a un *labor* (vv. 376-380). Se proprio di sentimento epicureo si deve parlare⁵⁴, è al massimo l'idea che tale rappresentazione del divino è volutamente presentata da Virgilio in modo contraddittorio. In fondo, il poeta fa dire alla donna che gli dèi sono nello stesso tempo *quieti* e soggetti al *labor*. In tal caso, Virgilio userebbe il motivo in questione per mostrare al lettore la virulenta intensità della rabbia di Didone. La donna è talmente arrabbiata che non si accorge della contraddizione in cui incorre e attribuisce contemporaneamente al divino sia la fatica che la quiete. Questo disordine mentale precluderebbe al gesto estremo del suicidio cui Didone allude poco oltre (vv. 384-386), che non a caso avviene sulla scia dell'ira violenta e non per un disegno necessario del fato (vv. 696-697). Si tratta certo di un'ipotesi sottile, ma che mi pare meno economica di quella già prospettata del ricorso di Virgilio alla concezione tradizionale. Tra le due interpretazioni, sono perciò più propenso ad abbracciare la prima.

Un altro motivo teologico solo apparentemente epicureo è la negazione esplicita che il canto degli uccelli – che annuncia la fine della tempesta – sia allestito da una volontà divina o dal fato (*Georg.* 1.410-423). Sebbene infatti a tal proposito sia possibile richiamare il parallelo con la critica di Epicuro all'idea che vi sono animali che dio usa per dare pronostici atmosferici (*Ad Pyth.* 115.9-116.2), sono anche lecite altre ipotesi. Si può pensare, ad esempio, a uno Stoicismo sfumato di Virgilio, che crederebbe che la divinità im-

⁵³ Ferguson 1990, p. 2266.

⁵⁴ Dyson 1996, pp. 215-218, sottolinea infatti che il discorso di Didone oscilla tra accenti epicurei e sentimenti stoici.

manente a ogni cosa (cfr. *Georg.* 4.219-227) non causa tuttavia ogni fenomeno. Questo è, del resto, l'atteggiamento dello stoico Seneca, che non ritiene che le pratiche divinatorie abbiano una diretta origine dalla divinità, ma tutt'al più che questa ne sia la concausa (II 33).

Va in ultimo esaminato se il motivo dell'apoteosi che a volte si legge nelle *Bucoliche* risente della dottrina epicurea dell'assimilazione a dio. Castelli lo suppone a proposito dell'apoteosi di Dafni cantata da Menalca (*Ecl.* 8.56-80), che sembra in effetti condurre nell'Olimpo la vita oziosa del dio epicureo⁵⁵. L'ipotesi stona, tuttavia, proprio con il finale del canto del pastore, che afferma esplicitamente, in contrasto con quanto afferma l'Epicureismo, che la giovane divinità esaudirà i voti di chi lo prega (vv. 79-80).

Un altro possibile richiamo al dogma dell'assimilazione è forse nella quarta ecloga delle *Bucoliche*, dove si profetizza un mondo in pace sotto l'egida di un non identificato *puer*, che condurrà una vita uguale agli dèi (vv. 1-18)⁵⁶. Il componimento è misterioso e non è possibile esaminarlo attentamente, data la considerevole mole di studi al riguardo⁵⁷. È comunque probabile che qui il dogma dell'assimilazione a dio sia presente, perché quello di Virgilio sembra costituire un inno a un futuro Cesare, quindi un esempio di culto imperiale, che sappiamo essere stato attuato da alcuni sacerdoti epicurei, forse con lo scopo di ottenere dall'imperatore la sicurezza esterna⁵⁸. Se ciò è vero, va tuttavia notato che la prospettiva soffre di una debolezza già rilevata da Roskam, a proposito dell'elogio che il pastore Tittiro rivolge probabilmente Ottaviano, che è considerato come un dio che donò ai contadini pace e quiete (*Ecl.* 1.6-10). Come infatti questo sentimento è entro certi limiti antiepicureo, perché fa dipendere il bene della sicurezza da un'autorità esterna e non da una disposizione razionale o filosofica⁵⁹, così anche il culto del *puer* rischia di determinare un contrasto analogo. Si potrebbe così pensare che la profezia costituisca un sogno irrealizzabile, ana-

⁵⁵ Cfr. il v. 61 (*amat bonus otia Daphnis*) e Castelli, pp. 31-39 e 208-209.

⁵⁶ Castelli 1967, pp. 20-22, Lucherini 1989, e Lentano 2015, pp. 79-81, rilevano qui delle ascendenze lucreziane.

⁵⁷ Si veda almeno, per approfondire, lo studio classico di Norden 1969 e la bibliografia contenuta in Cucchiarelli 2012, pp. 237-244.

⁵⁸ Su cui vedi *supra* [cap. 5, § 5].

⁵⁹ Roskam 2007b, pp. 160-161.

logo a quello che Diogene di Enoanda fantastica nel fr. 56⁶⁰. Ma anche tale paragone non va esagerato, perché Virgilio differisce da lui nel dire che il ritorno all'età dell'oro non bandirà dappprincipio ogni guerra (vv. 31-36) e nell'aggiungere che la terra retta dal *puer* non avrà bisogno di essere coltivata, visto che darà a tutti i frutti da sé (vv. 26-31 e 40-45; cfr. per un parziale parallelo *Georg.* 1.20-28). Forse il poeta aggiunge il particolare ottimistico poiché altrove ritiene che l'agricoltura sia un'attività che Giove e Cere hanno previsto per costringere gli umani alla fatica e alla fuga dalla pigrizia (*Georg.* 1.121-159)⁶¹, che è un credo estraneo sia a Diogene, dato che non vede il lavoro nei campi come un imperativo divino, sia a Lucrezio e Filodemo, che non credono nella passata esistenza di un'età dell'oro⁶².

L'esame ravvicinato di questi luoghi virgiliani ha permesso di supporre che non si riscontra in Virgilio il richiamo alla teologia epicurea quale dottrina filosofica da insegnare e da far abbracciare, per aiutare il lettore a vivere bene. Diversamente da Lucrezio, che vede la teologia di Epicuro al tempo stesso come materia di canto e di edificazione morale, il poeta la considera quasi esclusivamente come una suggestione ispiratrice, o per meglio dire un artificio utile ad alimentare e sviluppare la sua attività poetica.

§ 3. I (blandi) riferimenti di Orazio a Democrito e alla teologia epicurea

Difficoltà simili a quelle riscontrate in merito a Virgilio ritornano in Orazio. Questo poeta fu influenzato dall'Epicureismo, tanto che si considerò un porco del gregge di Epicuro (*Ep.* I 4.16: *Epicuri de grege porcum*)⁶³, seguì alcuni dogmi della partizione etica del sistema epicureo (cfr. *Carm.* II 16⁶⁴ e III 16.21-22; *Sat.* I 2.111-113), rilesse come già Lucrezio in senso allegorico e morale alcune credenze tradizionali⁶⁵. È però altresì risaputo che Orazio – forte probabilmente dei studi di filosofia in Atene – conosceva molti altri

⁶⁰ *Supra* [cap. 4, § 9].

⁶¹ Su questo tema, cfr. almeno Castelli 1969, pp. 27-31, Johnston 1980, pp. 69-82, Grimal 1993, Repici 2015, pp. 106-109, e Lentano 2015, p. 81.

⁶² Vedi *supra* [cap. 4, § 9].

⁶³ Sull'immagine del maiale e il suo accostamento agli Epicurei, cfr. de Lacy 1958, Tsakirpoulou-Summers 1998, pp. 25-27, Warren 2002b, pp. 129-136.

⁶⁴ Su cui Lebek 1981, pp. 2061-2065.

⁶⁵ Tra cui il mito dell'Ade (Lentano 2015, pp. 87-90).

movimenti filosofici, a cui attingeva volentieri e con indipendenza, senza fonderli in una sintesi eclettica ma lasciandoli invece tutti «inconciliati e nemici»⁶⁶, tra cui quello degli Stoici⁶⁷ e, entro limiti comunque modesti, quello di Democrito (cfr. *Ep.* I 12.12-15, II 1.194-196). Né questi né il suo successore Epicuro influenzano però la visione religiosa di Orazio, almeno stando a un confronto diretto coi suoi versi.

Nell'*Ars poetica*, in cui professa che per poetare vi è bisogno della equilibrata convergenza di natura e arte (vv. 409-411), l'autore polemizza con Democrito, attribuendogli la tesi secondo cui l'ingegno è una dote più fortunata (*fortunatius*) dell'*ars*⁶⁸. Qui *ingenium* si riferisce probabilmente alla capacità naturale del poeta di comporre dietro l'influenza dell'ispirazione, come sembra precisare il successivo riferimento a Democrito che bandisce dal novero dei poeti quelli totalmente sani, *i.e.* non ispirati. Se le cose stanno così, Orazio si riferisce in parte correttamente a una posizione effettivamente sostenuta dall'atomista, seppure tacendo (di proposito?) il fatto che egli comunque riconosceva un ruolo alla tecnica e che il *raptus* ispiratore scaturisce dalla ricezione dei simulacri degli dèi⁶⁹. Abbiamo visto, che per Democrito è bello quello che il poeta scrive per entusiasmo (68 B 18 DK) e che Omero compose con arte (ἐτεκνήνατο), avendo ricevuto in sorte una natura divina (68 B 21 DK: φύσεως λαχὼν θεαζούσης). E il verbo λαγχάνω può essere stato l'originale greco che indusse Orazio a usare l'avverbio *fortunatius* nel testo – difatti, esso indica l'atto di ricevere qualcosa dalla sorte⁷⁰. I due frammenti di Democrito riconoscono, così, la preminenza della natura sull'arte, che il poeta critica però superficialmente, tralasciando appunto il ruolo importante che comunque la tecnica assolve nella composizione poetica e la dimensione teologica che sorregge la concezione dell'atomista, che forse viene taciuta perché ritenuta del tutto assurda e indegna di richiamo.

⁶⁶ Cfr. *Ep.* I 1.10-19 e Diano 1968, pp. 14 (da cui è tratta la citazione) e 26-30.

⁶⁷ *Sat.* II 3, *Ep.* I 1.106-108. Sull'indipendenza di Orazio, cfr. Mayer 1976, pp. 61-64 e 72, Castner 1988, pp. 92-95, Roskam 2007b, pp. 167-170.

⁶⁸ Vedi i vv. 395-397 (= 68 B 17 DK) con Ortega 1951, pp. 86-89.

⁶⁹ Sulla prospettiva di Democrito, vedi *supra* [cap. 1, § 2].

⁷⁰ Non va però dimenticato che Democrito nega l'esistenza del caso (*supra* [cap. 1, § 1]). Il verbo λαγχάνω va di conseguenza più appropriatamente interpretato come un modo per riconoscere che le nature di poeti come Omero hanno ricevuto il loro talento in virtù di alcuni eccezionali e necessari moti atomici, che altri non hanno semplicemente avuto.

Tornando invece ai suoi rapporti con Epicuro, un primo elemento che induce a ridimensionare il peso della teologia del filosofo è che molti versi del *corpus* oraziano attestano una piena adesione alla *pietas* romana, a cui riconosce grande credito anche negli accenti sarcastici⁷¹. Tale premessa permette di avvicinarsi con cognizione di causa all'unico luogo in cui la teologia epicurea è esplicitamente nominata e uno potenzialmente implicito.

Il punto in cui vi è il richiamo diretto alla prospettiva teologica è la conclusione del quinto componimento del libro I delle *Satire*⁷². Orazio vi ricorre per mettere in ridicolo la superstizione che le torce del tempio di Gnathia brucino senza incenso, che riposa implicitamente sulla credenza che siano gli dèi ad accenderle, affermando che costoro vivono in eterno senza disturbi (v. 101: *namque deos didici securum agere aevom*) e non sono responsabili di presunti miracoli, ma al massimo lo può essere la natura (cfr. *siquid miri faciat natura* del v. 102). Il richiamo non basta tuttavia a inferire che il poeta abbracci la prospettiva epicurea nel suo complesso. A fronte anzi della citata constatazione della fiducia di Orazio alla *pietas* romana, l'unica cosa che si può dedurre con sicurezza è che egli non crede nell'origine divina di fenomeni del genere, che si possono esplicitare senza ricorrere agli dèi. Forse il poeta evoca allora gli Epicurei perché costoro son capaci meglio di chiunque altro di ridurre ad assurdo simili superstizioni, non già per sostenere che rappresentano la verità ultima e assoluta sulla natura divina. Del resto, anche i vv. 111-112 del componimento 18 del libro I delle *Epistole*, ricordati da DeWitt come più vicini alla concezione di Epicuro che non bisogna pregare per quelle cose che ciascuno può ottenere da sé⁷³, sono comunque incompatibili con la teologia, perché dicono pure che si può chiedere a Giove di dare o togliere la vita e le sostanze (*Sed satis est orare Iovem quae ponit et auferit: / det vitam, det opes*).

Il luogo implicito in cui alcuni studiosi hanno ipotizzato un'allusione alla teologia epicurea è invece il carme 34 del libro I delle *Odi*. Partendo dalla constatazione che il v. 2 nomina una folle sapienza che è stata abbandonata

⁷¹ Vedi ad esempio *Carm.* I 5.56, I 10.17-20, I 12.13-18, I 16.13-14, II 18.11-13, III 3.30-36, III 4.66-69, III 42-44, III 29.29-41, IV 9.45-52; *Saec.* 17-18 e 45-48. Per approfondire, cfr. Michel 1992, pp. 134-135.

⁷² Così pensa anche DeWitt 1939, p. 128, e de Vecchi 2013, pp. 252-253.

⁷³ DeWitt 1939, p. 128.

il giorno in cui Zeus scagliò un fulmine “a ciel sereno” (vv. 5-12), si è voluto intravedere una consapevole ritrattazione da parte di Orazio della fedeltà ai dogmi teologici di Epicuro. Il ragionamento soggiacente è che il poeta fu convinto da un inconsueto e spaventoso intervento divino a respingere l’idea che la divinità non interferisce nel nostro mondo⁷⁴. La tesi risulterebbe corretta, a mio avviso, soltanto dimostrando che sotto la “folle sapienza” si nasconde in effetti l’Epicureismo. Questa dimostrazione è però impossibile da raggiungere, nei limiti ristretti del componimento, perché l’unica cosa che si può arguire dal v. 1 è che tale *sapientia* induceva Orazio a frequentare raramente e senza troppo ardore il culto (*parcus deorum cultor et infrequens*). Ora, un simile atteggiamento è in contrasto con l’Epicureismo, dato che il movimento invita, al contrario, a partecipare ad ogni occasione utile alle cerimonie religiose e a ricavare dalla preghiera sia conoscenza che piacere⁷⁵. Sicché, si potrebbe anche presumere che la “folle sapienza” rinnegata da Orazio fosse l’ateismo, o più modestamente la convinzione comune a molte persone che non vi è molto da ricavare dagli atti culturali.

Mi pare si possa dire che in Orazio sia sopravvissuta solo un’unica reminiscenza della teologia epicurea, da cui non si può arguire che egli vi aderisse. Essa è dunque solo uno dei tanti spunti ispiratori filosofici del poeta, che non ha maggiore peso rispetto ad altri movimenti filosofici o ad autori come Democrito, della cui teoria poetica dà peraltro un’interpretazione razionalizzante, che non valuta adeguatamente la sua “impalcatura teologica”.

Il suo atteggiamento è equiparabile a quello di Giovenale, che peraltro ammira la poesia di Orazio (7.53-62). Benché riconosca Epicuro tra i suoi riferimenti (13.122, 14.319) e prenda in giro qualche superstizione (6.393-397, 13.38-52, 13.223-235), egli si mantiene comunque fedele alla *pietas* romana, elaborando la raffinata idea che gli dèi hanno cura dell’essere umano più dell’essere umano stesso (*carior est illis homo quam sibi*, 10.350). A loro si possono, così, inoltrare legittime richieste di beni (10.349-366).

§ 4. Gli attacchi di Ovidio alla teologia epicurea

⁷⁴ Lebek 1981, pp. 2050-2054. *Contra* Diano 1968, p. 24, Syndikus, 1972, pp. 301-302, Michel 1992, p. 132, e Roskam 2007b, p. 167.

⁷⁵ Cfr. *supra* [cap. 5, § 4]. Il fatto che l’Epicureismo a Roma è soprattutto incarnato da Orazio non compromette la mia tesi. Esso mostra solo, infatti, che il più fortunato rappresentante storico del movimento non fu un pure e genuino Epicureo, bensì (al massimo e per così dire) un Epicureo *dimidiatus*.

Ovidio non dimostra mai un esplicito interesse verso l'Epicureismo. I suoi versi nominano due volte solo Lucrezio (*Am.* I 15.23; *Trist.* II 1.245), che pur costituendo i soli richiami espliciti del nome del poeta-filosofo in tutta la letteratura latina di età classica e imperiale⁷⁶, nondimeno non assumono una particolare rilevanza teorica. L'Epicureo è richiamato, infatti, non per la dottrina che professa, bensì in un catalogo di autori latini (che comprende Ennio, Catullo, ecc.) che sono riusciti a diventare immortali con la loro opera poetica⁷⁷. La ricerca di tracce della teologia epicurea nei suoi versi va allora svolta con molta cautela, perché persino le osservazioni sulla religione e sugli dèi paragonabili a quelle dell'Epicureismo potrebbero risultare somiglianze accidentali, più che autentiche riprese.

Le vicinanze solo apparenti annoverano molti passaggi della critica alla mantica (*Fast.* 1.382-388 e 441-448, 4.413-414, *Trist.* I 9.49-56 e IV 3.12-16, *Ep. ex Pont.* I 1.39-44, *Metam.* I 490-491), all'idea che l'arte poetica dipenda da un'influenza divina (*Ars* 1.25-30, 789-790), alla preghiera di assistenza agli dèi (*Rem.* 687-688). Oltre a non essere mai portati all'estremo, visto che in alcuni punti Ovidio sembra anzi dare credibilità a queste tre cose (*Am.* I 12.1-3, III 9.17-20; *Ars* 3.403-414, 653-654; *Med.* 83-84; *Fast.* 4.407-412, VI 1-11; *Trist.* I 2.107-110, II 33-42, IV 4.17-20, V 5.31-42), il poeta potrebbe anche aver tratto ispirazione da ascendenze diverse da quelle epicuree (a proposito del rifiuto della divinazione, cfr. il discorso di Pitagora in *Metam.* 15.110-133). Un'altra vicinanza è poi l'attacco alle credenze superstiziose (e.g., *Am.* I 8.113-114, *Trist.* 2.45-46), che però non procede attraverso una dottrina della divinità, ma tramite la denuncia di carattere "illuministico" che quanto si dice essere causato dagli incantesimi proviene, in realtà, da negligenza umana (cfr. soprattutto *Am.* I 14.35-44).

Non mancano, peraltro, insegnamenti estranei alla spiritualità epicurea. Ovidio dichiara alcune volte, ad esempio, di ritenere inutile il culto degli dèi

⁷⁶ Ciò emerge, almeno, da un'estemporanea consultazione del PHI.

⁷⁷ Nondimeno, si riscontrano spesso delle dirette allusioni al *De rerum natura*. Cfr. almeno *Rem.* 183-184, che rievoca il pianto della pecora madre che cerca il suo figliolo di 2.352-366, o *Ars.* 2.469-480 e *Fast.* 4.91-114, che attingono simultaneamente all'inno a Venere e alla genealogia delle arti dei vv. 1011-1457 del libro V (così Canali 1998, p. 291, n. 31). Vedi poi le allusioni a Lucrezio rilevate in *Met.* 1.67-68 da Wheeler 1995 e nel libro I dei *Fasti* da Garani 2013

(*Her.* 4.87-90), di credere di essere perseguitato da loro (*Trist.* V 3.13; *Ep. ex Pont.* II 7.18-20), di pensare al cosmo come ordinato da un piano divino (*Fast.* 1.101-110, *Metam.* 1.78-87) e di essere tentato dall'ateismo (*Am.* III 3.23-27), quando nota che le disgrazie dei buoni e le fortune dei malvagi non sono punite dagli dèi (*Am.* III 9.35-38, *Her.* 12.119-120). Nulla di tutto ciò sarebbe mai stato abbracciato da un simpatizzante dell'Epicureismo.

D'altro canto, Ovidio mostra di conoscere altrove la dottrina epicurea dell'esistenza del dio disinteressato alle vicende umane, precisamente nei vv. 639-640 dell'*Ars*, nei monologhi di alcuni personaggi delle *Metamorfosi* (cfr. Filomela in 6.542-548 e Ifi in 14.729-731), nel lamento di Ares del libro VI dei *Fasti* (vv. 354-374). Ma essa è attaccata da Ovidio, a volte con forza e a volte con ironia, o almeno non è condivisa da lui⁷⁸.

Anzitutto, l'estratto dell'*Ars* respinge, *de facto*, la prospettiva epicurea, negando che un dio possa provare quiete o qualcosa di simile al sopore⁷⁹. In secondo luogo, il fatto che le *Metamorfosi* esprimano la tesi degli Epicurei non implica che debba essere attribuita anche a Ovidio. Come si è già visto a proposito di Ennio, non necessariamente un autore esprime le sue idee per mezzo di uno o più dei suoi personaggi. Infine, i versi del lamento di Ares sono volutamente paradossali e ironici. Qui si riscontra una palese auto-delegittimazione della divinità da parte della divinità stessa⁸⁰. Ares reputa che è assurdo constatare che gli umani credono nell'esistenza del divino e pregano per ottenere assistenza, visto che le numerose disfatte che i Romani hanno ricevuto dai Galli dimostrano, al contrario, che non vi è alcun potere negli dèi di occuparsi del conflitto (cfr. i vv. 363-370, ma in particolare il v. 369: *nil opis in cura scirent superesse deorum*). Ovidio non crede allora seriamente nel lamento della divinità e svolge una parodia della filosofia epicurea, tant'è vero che i versi che seguono subito dopo mostrano Giove nell'atto di salvare il Campidoglio dall'assedio (vv. 371-394).

Si deve dunque pensare che Ovidio non reca tracce di una valutazione positiva della teologia epicurea, così come che la tesi di Ferguson che il

⁷⁸ Anche Roskam 2007b, p. 184, suppone che il poeta attaccasse alcuni ideali epicurei.

⁷⁹ Cfr. *Ars.* 1.639-640: *nec securā quies illos similisque sopori / detinet*. Stranamente Ferguson 1990, p. 2242, richiama questi versi per provare che Ovidio abbraccia la tesi che gli dèi restano quieti nelle loro sedi, laddove invece il *nec detinet* riporta l'esatto contrario.

⁸⁰ Canali 1998, p. 471.

poeta avrebbe abbracciato l'Epicureismo nella sua giovinezza⁸¹ non trova riscontro nei testi. Nella migliore delle ipotesi, è lecito supporre la presenza di qualche vaga reminiscenza costruttiva, per esempio quando nega che la divinità di Augusto possa conoscere o prestare attenzione a fatti umani del tutto irrilevanti (*Trist.* 2.215-224, *Ep. ex Pont.* I 2.71-74). Ma di nuovo, anche questa somiglianza potrebbe costituire un esempio di vicinanza solo accidentale. Del resto, Ovidio ricorre all'argomento che Augusto non nota le piccolezze umane per sostenere che egli non ha avuto modo di usare il suo tempo per leggere i versi dell'*Ars*, che meritavano al poeta l'accusa di aver invitato molte donne dell'alta società ad essere licenziose e la relativa condanna all'esilio da parte dell'imperatore. Se l'avesse fatto, egli avrebbe ritirato il provvedimento, notando che i versi erano rivolti alle liberte e che una matrona romana non poteva essere indotta dalla lettura ad abbandonare i costumi pudichi, a meno che non fosse già prona al vizio (*Trist.* 2.241-256). Si tratta dunque di un'argomentazione retorica volta a una *captatio benevolentiae*, non la sincera ripresa di una tesi filosofica sviluppata dagli Epicurei.

§ 5. Un poemetto fisico-teologico epicureo sull'Etna

Finora l'impatto della teologia epicurea sugli autori latini si è rivelato modesto. Di gran lunga più marcato è invece quello che si misura nell'autore del poemetto sull'Etna, scritto nel I secolo d.C. e contenuto nell'*Appendix vergiliana*⁸². L'operazione compiuta dal poeta che risulta più interessante in questa sede è la sistematica demolizione delle favole dei poeti, pur dotate di ingegno (v. 75) e che esercitano un indiscusso fascino sull'autore⁸³, che impediscono di elaborare una spiegazione scientifica delle eruzioni del vulcano (vv. 26-28) e sono in seguito rievocate velocemente solo per essere liquidate (vv. 203-207, 277-280)⁸⁴. Tutti gli argomenti a loro sfavore hanno come premesse nascoste alcuni principi teologici ed epistemologici epicurei.

La prima opinione che viene confutata è quella che vuole che un dio risieda nell'Etna e sia occupato nel rilascio delle eruzioni (cfr. vv. 29-35). Es-

⁸¹ Ferguson 1990, p. 2243.

⁸² Ferguson 1990, p. 2280, pensa che l'autore sia Aufidio Basso, ma non lo argomenta.

⁸³ Iodice 2013, p. 671.

⁸⁴ Per un primo commento, cfr. Goodyear 1965, pp. 99-117.

sa viene confutata con un argomento morale, che mostra che tale prospettiva implica una *diminutio* in un duplice senso. Anzitutto, è degradante per il dio, che si trova obbligato a lavorare ad una squallida occupazione (*sordida / cura*), quindi lede la maestà che Epicuro considera prerogativa del divino (cfr. il termine σέμνωμα in *Ad Her.* 77.5-7; vedi pure il *POxy.* 215, col. 2.12-19). In secondo luogo, diminuisce i cieli stessi, che perderebbero sublimità (*sublimia caelo*, v. 34), se i loro moti fossero allestiti da un'arte terrena.

L'improvviso riferimento alla sfera celeste può sembrare incongruente, in merito all'eruzione vulcanica. Esso diventa tuttavia chiaro, non appena si nota che, nella lunga sezione eziologica dei vv. 274-385, si forniscono tante spiegazioni del fenomeno, basate sull'assunto che il principio comune a tutte risiede nei venti, che nascono sia nella regione celeste sia in quella sotterranea ed esercitano un'azione sulle cavità della terra, come già pensava Lucrezio a proposito dello stesso Etna (6.639-711). Tale eziologia assume tacitamente il metodo del *πλεοναχός τρόπος* dell'*Epistola a Pitocle*⁸⁵, dove peraltro si riscontra un'esplicazione simile a quella che delinea l'autore del poemetto, seppure applicata ai terremoti⁸⁶. Inoltre, essa implica che le eruzioni vulcaniche hanno a volte origine dai moti dei cieli. Tenendo a mente tale punto, si può ipotizzare che quel che l'autore rimprovera ai poeti che credono nell'arte di Vulcano è di rovesciare l'ordine causale. Non è una causa terrestre che agisce sui cieli, bensì è una causa celeste che agisce sulla terra. La necessità di porre la priorità causale trova riscontro, peraltro, in un'altra dichiarazione dell'autore, che pensa che i fenomeni celesti siano più maestosi dei terrestri, come l'oro è più prezioso dell'argento (vv. 252-260).

A seguire, è confutata l'opinione fantasiosa che le eruzioni vulcaniche sono causate dai Ciclopi, che colpendo l'incudine su cui si prepara il fulmine che dovrà scagliare Zeus rilasciano fiamme all'esterno (vv. 36-40). La favola è liquidata rapidamente nel v. 40, qualificandola come turpe, forse perché afferma falsamente che il dio ha bisogno di qualcosa dagli altri, e perché è priva di dimostrazione (*sine pignore*). La ragione risiede, probabilmente, nel fatto che non si può provare attraverso i fenomeni che i fulmini hanno la loro origine da esseri mitologici che operano sulla terra. Lo con-

⁸⁵ Su cui Verde 2013a. Per la specifica applicazione dei venti in questo metodo, vedi poi Rostagni 1961, pp. 285 e 298-299, Leone 2014, pp. 11-13.

⁸⁶ Cfr. 105.4-106.2, Seneca (*NQ* VI 20 = fr. 351 Us.), Rostagni 1961, p. 285.

fermerebbe il fatto che, molto più oltre (vv. 192-196), l'autore del poemetto afferma che le spiegazioni devono partire da quanto testimoniano i sensi e che la tesi dell'occupazione divina è senza testimone⁸⁷.

Di empietà è invece tacciata la terza favola, che equipara le eruzioni del vulcano come il vomito del titano Encelado, sotterrato da Zeus sotto l'Etna quale punizione per aver tentato con i suoi simili di spodestarlo dai cieli (vv. 41-73). Stavolta non viene fornita alcuna giustificazione, ma è possibile ricavarne una dal seguito del poemetto. Nei vv. 85-87, l'autore sostiene che il raccontare le guerre tra dèi (*bella deum*) e altre cose di questo genere (e.g., le unioni adulterine di Giove) pretende di riuscire a spiare i poteri degli dèi (*speculantur numina divum*), laddove invece essi usano occhi che non sono ammessi al cospetto del cielo (cfr. *alieno admittere caelo*). L'empietà dei poeti dipende, allora, dalla loro stolta sicumera di poter riferire la verità sul divino, senza rendersi conto di guardare in alto come dei ciechi.

Oltre che interessanti per le presenze nascoste di alcuni dogmi teologici ed epistemologici epicurei, i versi del poemetto dell'Etna lo sono pure per il figurare dell'ideale epicureo dello studio della natura come raggiungimento della pace dell'animo (*Ad Pyth.* 85.8-11, 96.1-3), espresso nel v. 281 (*unde repente quies et iuncto foedere pax sit*). Il punto è messo in rilievo incidentalmente ed è un *unicum* in tutta la composizione, perché le osservazioni del poeta ambiscono più a sottolineare che le favole poetiche sono disdicevoli per gli oggetti studiati (i cieli, la terra, gli dèi) e dichiarare che la conoscenza nobilita l'essere umano⁸⁸. Ma esso risulta nondimeno significativo, e non costituisce il solo punto di contatto con l'Epicureismo. Un altro parallelo istruttivo è costituito, infatti, dal richiamo dell'autore del poemetto al fatto che la contemplazione dell'ordine dei cieli genera nell'animo una *divina ac iucunda voluptas* (v. 250), che è una consapevole giuntura di espressioni simili che ricorrono nel *De rerum natura*⁸⁹, quali *iucunda voluptas, dia voluptas, divina voluptas, divino sensu* (2.3, 2.172, 3.28, 5.144).

⁸⁷ Cfr. *divinaque rerum / cura sine arbitrio* dei vv. 195-196; vedi anche, per il principio euristico costituito dall'osservazione diretta, i vv. 330-339, 449-450 e 549. Su tutto ciò, è utile anche Rostagni 1961, pp. 287-288.

⁸⁸ Rostagni 1961, pp. 288-293.

⁸⁹ Iodice 2013, pp. 672-673 con la n. 10.

Un singolo elemento pare a prima vista non consonare con gli insegnamenti epicurei. Si tratta della descrizione della natura come un *artifex* o un ente che esercita un'*ars* (vv. 189-198), così come il paragone del rapporto causale del vento che muove il fuoco vulcanico all'esterno con l'ordine che il comandante dà al suo esercito (217-218). Le due cose paiono attribuire sia alla natura che agli elementi intenzionalità e vita, che nessun Epicureo sarebbe mai disposto a riconoscere (cfr. *e.g.* Velleio in Cicerone, *De nat. deor.* I 8.18-20 e 15.39). Per spiegare la discrasia, Rostagni ha supposto che il poemetto potrebbe non essere del tutto esente da influssi provenienti dagli Stoici⁹⁰, che sostenevano che nella materia risieda un Demiurgo-dio, o più specificamente un $\pi\tilde{\nu}\rho$ τεχνικὸν che genera le realtà naturali (cfr. almeno Zenone in *SVF* I 171 = Diog. Laert. VII 156.5-6). Lo studioso fa soprattutto il nome di Posidonio, ma la prospettiva del poeta potrebbe anche essere avvicinata al Seneca autore dei libri delle *Naturales Quaestiones*. Del resto, egli mostra in questi scritti una tendenza a negare che molti fenomeni hanno origine diretta dalla divinità e a riportarli ad alcune "cause umane", pur muovendosi comunque sempre nell'alveo del provvidenzialismo e del fatalismo stoico⁹¹. Forse questo accostamento può indurre a supporre che, se l'autore del poemetto sull'Etna risente davvero di influenze stoiche, è piuttosto debitore di uno Stoicismo più sfumato, che ammette che almeno alcuni accadimenti possano compiersi in parte sciolti dall'azione di una divinità pervasiva e invasiva.

Esistono però almeno due spiegazioni alternative, che non sostituiscono la tesi dello studioso, ma ne ridimensionano la portata esplicativa. Una consiste nel notare che Diogene di Enoanda riconosceva una funzione demiurgica alla natura (NF 155), affermando così che essa ha in sé tutto ciò che serve per causare i fenomeni, senza che vi sia un dio ordinatore che agisce secondo provvidenza⁹², al suo interno come al suo esterno. Un'altra risiede nel supporre che l'autore del poemetto dell'Etna potrebbe esprimersi in modo traslato e allegorico seguendo le indicazioni di Lucrezio, che come si è

⁹⁰ Rostagni 1961, pp. 296-297 e 303-309.

⁹¹ Sulla cui nozione e i passi relativi, cfr. Vottero 1989, pp. 40-41. Per la questione della paternità del poemetto, cfr. poi Goodyear 1965, pp. 56-59, Traglia 1968, pp. 3-6, e Iodice 2013, pp. 677-679.

⁹² Essenziale è qui Erler 2016, pp. 7-9, che richiama anche paralleli aristotelici.

visto autorizza un simile modo di esprimersi, a condizione che si rispettino dei precisi vincoli⁹³. In entrambi i casi, la poesia sull'Etna viene ricondotta nel pieno alveo dell'Epicureismo, mentre le ascendenze stoiche si fanno più deboli da un punto di vista linguistico e dottrinario.

L'autore del poemetto sull'Etna rappresenta, insomma, una strana voce fuori dal coro nel panorama della poesia latina, finora visto di scorcio. Egli è l'unico che attinge a piene mani all'epistemologia e alla fisica epicurea, intraprendendo una polemica contro la concezione del dio che ordina il mondo e la natura che altri poeti-filosofi difendevano nei loro versi, quali Arato (*Phaen.* 1-18, 408-430, 731-732, 768-772) e Manilio (*Astron.* I 31-37, 46-49, 247-254, 483-491, 530-531, 713-720, 874-879; II 57-106, 99-108, 117-126, 136-144, 434-435, 656-657, 701-706; IV 303-309, 387-395, 436-440, 696-700, 873-875, 886-895, 915-922). L'unico dettaglio che trattiene dal dire con forza che l'autore del poemetto è un Epicureo consiste in un'assenza significativa: in nessun punto egli afferma di credere in una divinità superiore ed estranea alle vicende umane, che va lodata per la sua perfezione. Tale concezione potrebbe certo essere sottaciuta⁹⁴, ma potrebbe anche darsi che il poeta si limiti a riprendere dagli Epicurei i moduli teologici-epistemologici che gli sono utili nella lotta contro le false credenze sull'Etna, che diminuiscono la dignità della natura, e non abbracciare al contempo anche la loro dottrina positiva. Insomma, egli potrebbe anche essere un pensatore che ammira i fenomeni del cosmo, interpretandoli in ottica epicurea, senza però credere che nei recessi più nascosti della φύσις trovino in più dimora degli dèi antropomorfi, beati e separati dagli umani deboli.

§ 6. L'eroe Capaneo in Stazio: *vir Epicureus*?

Un ultimo poeta latino che merita almeno un fugace sguardo è Publio Papinio Stazio, che ebbe contatti con l'Epicureismo. Tra i suoi patroni e mecenati, infatti, è annoverato l'epicureo Pollio Felice, del quale vengono lodate, nel libro II delle *Selve*, le grandi doti poetiche e la superiore capacità di di-

⁹³ *Supra* [cap. 4, § 5].

⁹⁴ Cfr. Rostagni 1961, pp. 294-295 e 307-308, che pensa di intravederla nei vv. 32-35.

sprezzare la morte, raggiunta grazie agli insegnamenti di Epicuro⁹⁵. Stazio costella poi la sua opera in versi di frequenti reminiscenze lucreziane⁹⁶ e, insieme al già menzionato Ovidio, costituisce uno dei rari autori latini che nominano esplicitamente Lucrezio per nome, qualificandolo come un *homo doctus* di elevata ispirazione (*Sylv.* II 7.76: *docti furor arduus Lucreti*).

Tali punti di contatto non vanno però esagerati, quasi fossero dei segnali evidenti di un'adesione del poeta alle dottrine epicuree⁹⁷, incluse quelle di estrazione teologica. Benché a volte Stazio dichiari di farsi cantore degli ozi della vita (*Sylv.* IV 4.29-50), indulga in accenti avversi alla provvidenza, come quando si lamenta che a nulla servono le preghiere agli dèi per salvare una persona cara dalla morte⁹⁸, e attribuisca ai personaggi dei suoi poemi epici una critica della mantica, o diversi dubbi sul potere predittivo e sulle buone intenzioni dei vati (*Theb.* 3.470-489, 10.694-703, 11.288-290; *Achill.* 1.545-552), il suo sentire etico-religioso rimane estraneo al pensiero di Epicuro e più vicino alla visione fatalistica di Virgilio, di cui fu ammiratore e imitatore (*Theb.* 12.816-819). In lui prevale la concezione che le vicende umane siano dominate da un fato violento, crudele e inesorabile, che spesso procura massacri gratuiti e ha quale suo ministro favorito la Furia, che è detta essere persino più potente e veloce dello stesso Zeus (cfr. *e.g. Theb.* 1.74-92, 2.20, 3.195-201, 3.629-632, 5.203-264, 11.482-496). A ciò si aggiungano le considerazioni già svolte in precedenza, ossia che non necessariamente un autore sposa le idee espresse dai personaggi drammatici delle sue opere e che il pensiero che la preghiera è un atto del tutto inutile non è di matrice epicurea, visto Epicuro e discepoli sostenevano che ha senso pregare anche dèi che non ascoltano gli esseri umani⁹⁹.

È pur vero che almeno la critica della mantica e l'idea che essa non costituisce un dono degli dèi – bensì rappresenti un'attività umana – è espressa da Stazio stesso, non già da uno dei suoi personaggi, nella divagazione per-

⁹⁵ Cfr. 2.71-72, 111-118 e 126-132, con Gaulty 2006 e Basile 2012, pp. 87-88 con la n. 87. Epicuro viene inoltre esplicitamente menzionato in *Sylv.* I 3.91-99

⁹⁶ André 1996, pp. 912-913 e 925.

⁹⁷ Così Ferguson 1990, p. 2284. Più prudente la posizione di André 1996, p. 927, che afferma che tutt'al più si può considerare Stazio uno dei tanti «Epicuriens imparfaits».

⁹⁸ Cfr. *Sylv.* V 1.150-157, in particolare i vv. 154-155: *Quid numina prosunt / culta deum?*. Vedi poi André 1996, pp. 925-927, per altra documentazione.

⁹⁹ *Supra* [cap. 5, § 4].

sonale contenuta nei vv. 547-565 del libro III della *Tebaide*. Tuttavia, tale *excursus* trae forse dagli Epicurei solo l'ipotesi che il ricorso alla divinazione dipende dall'incapacità umana di accontentarsi dei beni presenti e di vivere in quiete (v. 554)¹⁰⁰, mentre per il resto si avvale di argomenti estranei all'Epicureismo. Per esempio, Stazio condanna la mantica tacciandola di empietà (cfr. *nefas* nei vv. 559 e 563), perché permette di conoscere i piani della mente divina di Zeus, che devono invece restare nascosti e la cui cognizione induce ansie/delitti senza fine.

Finora, dunque, si riconoscono solo tracce molto labili della presenza della teologia epicurea nei versi staziani, e tutte di scarso peso. Una vistosa eccezione è però costituita dalle parole pronunciate da Capaneo, sempre nel libro III della *Tebaide*. Dopo aver costretto il vate Anfiarao a rivelare agli Argivi, pronti alla guerra contro Tebe, il responso degli dèi circa l'esito negativo del futuro conflitto e ad alludere alle sciagure in cui Argo incorrerà (vv. 598-647), l'eroe pronuncia un breve monologo (vv. 648-669), con cui intende minare l'autorità sacra del suo interlocutore e incitare i guerrieri a partire, senza lasciarsi intimidire da vuoti presagi funesti. Capaneo afferma che l'augure non può aver interrogato le divinità: poiché queste sarebbero da commiserare, se si prendessero cura delle formule e delle preghiere umane (vv. 659-660: *miseret superum, si carmina curae / humanaeque preces*; cfr. in parte pure 5.568), e che sono le paure degli umani a inventarsi l'esistenza di esseri del genere (v. 661: *primus in orbe deos fecit timor*). Le sue parole sembrano echeggiare volutamente, insomma, la dottrina di Epicuro¹⁰¹ ed essere usate per attaccare i fondamenti della religione tradizionale.

Questa dichiarazione è sufficiente a trarre la conclusione che Stazio rappresenta Capaneo come un *vir* epicureo? In caso di risposta positiva, si potrebbe dire che il poeta ha intenzione di screditare la teologia di Epicuro, mostrando alla fine del libro X della *Tebaide*, dove l'eroe viene fulminato da Zeus per la sua arroganza (870-939), che dichiarazioni del genere sono atti di empietà che saranno presto o tardi puniti dagli dèi¹⁰². Simili rappre-

¹⁰⁰ Snijder 1968, pp. 220-224, rileva delle ascendenze da Orazio.

¹⁰¹ Così Snijder 1968, pp. 240 e 250-251, e Bergerard 2000-2001, pp.145-146. Entrambi richiamano luoghi lucreziani (e.g. 2.646-651 e 5.1161-1163).

¹⁰² Bergerard 2000-2001, p. 146. Il castigo è anticipato sottilmente dallo stesso scudo di Capaneo, in cui figura la punizione di Tamiri per aver sfidato le Muse nel canto, ed era sul

sentazioni non sono infrequenti nella letteratura anti-epicurea. Basti pensare a Eliano, che racconta come molti Epicurei fecero una brutta fine per la loro miscredenza (cfr. ad esempio Suda E 2405 = fr. 42a Domingo-Forasté), o a Plutarco, che si inventa che l'epicureo Cassio era sul punto di rinnegare in silenzio le sue dottrine teologiche, poco prima di commettere l'omicidio di Cesare insieme a Bruto, per un'influenza divina esercitata dalla statua di Pompeo (*Caes.* 66). Ma uno sguardo anche fugace ad altri versi che Stazio fa pronunciare a Capaneo può mostrare che il richiamo agli dèi indifferenti alle vicende umane ha importanza relativa nella sua caratterizzazione, perché isolato e contraddetto da altre asserzioni dell'eroe sugli dèi.

Va premessa anzitutto una cosa. La caratterizzazione di Capaneo come un personaggio empio fulminato dagli dèi non è un'invenzione di Stazio, perché saldamente ancorata alla tragedia classica. Già Eschilo (*Sept.* 422-446), Sofocle (*Ant.* 127-140) ed Euripide (*Suppl.* 496-499; *Phoen.* 175-184 e 1172-1186) tratteggiavano l'eroe in questi termini in modo più o meno esplicito, seppure il terzo autore gli attribuiva anche dei tratti positivi, descrivendolo come un uomo parco e generoso verso gli amici¹⁰³. A quanto ci è dato di sapere allo stato dei testi pervenuti, di derivazione non-tragica è tuttavia la scelta di Stazio – sia essa dettata dal suo gusto personale, o da un utilizzo di una tradizione epica di cui si sono perse le tracce – di dedicare largo spazio alle vicende di Capaneo nelle *Tebaide*, nonché di far esprimere a lui stesso i violenti sprezzanti verso gli dèi. Infatti, in Eschilo, Sofocle ed Euripide, la sua empietà arrogante è descritta da altri personaggi, che ne raccontano le gesta passate o lo osservano da fuori. Nessuno dei tre tragici attribuisce, poi, a Capaneo il richiamo a un dio indifferente alle vicende umane, che allora è certamente un'innovazione di Stazio (o della sua fonte).

Ora, l'eroe argivo esprime spesso nella *Tebaide* sentimenti "religiosi" lontani dalla dottrina epicurea e più vicina all'ateismo¹⁰⁴. Anzitutto, Capaneo dichiara che la virtù che esercita in battaglia è l'unico dio e augure su cui fare affidamento (3.615-616, 3.668-669, 10.482-486). Poi, l'eroe provo-

punto di scoppiare già prima del libro X (*Theb.* 4.182-186, 5.583-587). Per i precedenti tragici e il motivo in Stazio, cfr. Bergerard 2000-2001, pp. 38-41, 46-48, 112-116 e 140-141.

¹⁰³ *Suppl.* 861-866. Il tragediografo Timoteo dedicò poi a Capaneo una tragedia omonima (Suda T 613), di cui non è sopravvissuto nulla. Per un profilo meticoloso della rappresentazione dell'eroe consolidata dalla tragedia antica, cfr. Bergerard 2000-2001, pp. 28-121.

¹⁰⁴ Non lo esclude neppure Bergerard 2000-2001, p. 146, n. 364.

ca le divinità a combattere con lui sul campo (7.678-679, 10.899-906), che può certo essere considerato un atto di miscredenza, utile a mostrare agli altri guerrieri (argivi e tebani) che non vi sono esseri divini interessati alle vicende umane, pronti a punirlo per le sue azioni, ma potrebbe pure essere intesa in senso letterale. Capaneo forse lancia una sfida seria, ovvero si vanta di essere in grado di sconfiggere Zeus in battaglia¹⁰⁵, riconoscendogli in tal senso, sia pur perversamente, l'esistenza e l'interesse per la condotta degli esseri umani. Ad ogni modo, toni del genere mal si attagliano, nell'uno come nell'altro caso, alla pacata dottrina epicurea, che come si è visto ammette in senso traslato che l'uomo possa "lottare" con la divinità in beatitudine¹⁰⁶, ma ammette di riuscirne alla fine sconfitto.

Capaneo può dunque essere interpretato come un *vir Epicureus* solo a costo di numerose distorsioni e anche di una grave contraddizione nei suoi stessi discorsi, che mettono in ombra il fatto che la dottrina teologica di Epicuro comprenda una raffinata *pars construens*, oltre che una serrata *pars destruens* contro le credenze tradizionali. Stazio potrebbe senz'altro essere stato consapevole dell'operazione e aver voluto screditare questa teologia, tacendo di proposito i suoi risvolti positivi. Ma poiché abbiamo visto che la sua opera poetica mostra anche degli autentici segni di apprezzamento verso Epicuro, Lucrezio e Pollio Felice, si può anche pensare che egli attinga, per la costruzione del carattere di Capaneo dei vv. 3.659-661, non già alla dottrina epicurea, bensì al repertorio tragico. Del resto, anche qui i personaggi dichiarano spesso che gli dèi non sono interessati alle vicende umane (lo si è visto nel § 1 della presente appendice), senza decantare i benefici che una concezione simile apporta alla vita, dunque esprimono una visione più semplicistica e prossima all'ateismo, quale è appunto quella dell'eroe argivo.

Quale che sia la verità, abbiamo un'ulteriore conferma che la poesia latina non riesce ad accogliere e apprezzare la teologia degli Epicurei. I Romani anche vicini all'Epicureismo la vedono come un'eredità ingombrante da cui tenersi distanti, più che da meditare e assimilare attentamente.

¹⁰⁵ Stazio mostra, peraltro, che gli dèi considerano l'eroe un loro degno – e temibile – avversario. Vedi qui Bergerard 2000-2001, pp. 148-150.

¹⁰⁶ Cfr. *supra* [cap. 5, § 7]. Un Epicureo rifiuterebbe inoltre la pratica della guerra, perché è un'occupazione non pia (*supra* [cap. 5, § 6]).

Appendice III

Il concetto di “ipoumano”

Il neologismo “ipoumano” è proposto nel presente lavoro¹⁰⁷ per esprimere in modo sintetico un concetto paradossale, abbracciato dalla prospettiva degli atomisti: la divinità è superiore all’essere umano per difetto di capacità e di propensioni. Non si deve con questo pensare che con ciò si stia semplicemente alludendo alla sottrazione dei caratteri umani negativi, come la passione dell’invidia o la disposizione a fare del male, che pure sono sottratti da Democrito, Epicuro e discepoli. Si intende piuttosto alludere a una prospettiva più estrema, ossia una che prevede che dio non possiede anche quei caratteri positivi che per gli umani sono fonte di esperienze arricchenti e piacevoli, perché questi gli conferirebbero qualcosa di superfluo dalla sua prospettiva, o persino dei fastidi. Proprietà come la virtù, la sapienza del cosmo e l’onore di patria sono sì beni desiderabili per noi, ma che dal punto di vista divino non hanno alcuna attrattiva e a volte risultano anzi dannose. Un dio che è coraggioso risulta ad esempio esposto alla passione della paura, che è in sé pericolosa per la sua incolumità, mentre la conoscenza del moto delle stelle non apparirebbe significativa, visto che la sua natura autosufficiente lo dota di tutto ciò che serve a trascorrere ogni attimo nel pieno benessere.

A prima vista, una tale prospettiva sembrerebbe un qualcosa di degradante per dio. La conseguenza principale che ne segue è, in fondo, che l’essere umano sa fare molte più cose di lui e ha una struttura sia cognitiva che affettiva più complessa. Ma il punto risulterebbe vero solo appunto rimanendo ancorati alla nostra prospettiva, che è a sua volta condizionata dalla nostra propensione naturale a ritenere importanti certe attività o alcuni sentimenti. Se si facesse il tentativo di allontanarsi da questo antropocentrismo e di confrontare la vita umana, che affronta gravi difficoltà e problemi proprio a causa delle conseguenze di tali occupazioni o emozioni, con quella divina, che di contro passa in virtù delle sue mancanze un’esistenza perfettamente felice, non si potrà che convenire che quello che la divinità ha in “meno” è intrinsecamente superiore al di “più” degli umani. La lode della nostra complessità cognitiva e affettiva è frutto di un “inganno biologico”, che fa sem-

¹⁰⁷ *Supra* [cap. 2, § 3].

brare indesiderabile quello che a livello oggettivo è invece maggiormente desiderabile. Ne deriva la massima generale che essere più complessi non implica necessariamente essere anche migliori.

Ciò naturalmente appare plausibile solo accettando l'idea che la complessità delle affezioni umane procuri difficoltà e frustrazioni, vale a dire togliendo valore a cose o esperienze che si raggiungono solo a prezzo di rinunce e sacrifici. Una tale visione di dio compromette *in toto* il convincimento comune che vale ad esempio la pena di soffrire o persino morire per amore, conducendo così una vita di certo più rischiosa, breve e a tratti inquietata, ma anche più esaltante, intensa e ricca¹⁰⁸. All'interno della morale teologica democritea ed epicurea, però, questa declassazione non è affatto problematica, né costituisce una pericolosa obiezione. Gli atomisti rifiutano, infatti, l'esperienza erotica come nemica della felicità, per il fatto che induce erroneamente a pensare che la realizzazione del benessere personale si trovi in qualcosa di altro da sé (*e.g.*, il *partner*, o un bene ontologicamente ed epistemologicamente trascendente¹⁰⁹), per cui vale la pena di sacrificarsi e soffrire turbamenti o terrori inutili, che a ben vedere non portano da nessuna parte. Dunque, di cosa parlano Democrito, Epicuro e discepoli, quando parlano di amore? Di un grosso inganno, di una parola vuota, di un'esperienza da non prendere affatto sul serio, che sembra indicare qualcosa di nobile e alto solo perché non si è fatto lo sforzo di guardarsi in maniera critica da fuori, riconoscendo che si sta in realtà inseguendo qualcosa di intrinsecamente folle e vano. Nulla vale di più del piacere puro offerto dal sentimento di quiete, sicché l'assimilazione a un dio che non può provare amore verso altri non costituisce un mostruoso impoverimento dell'essere umano, ma anzi offre un trattamento di *shock* e un antidoto contro le false illusioni, che pretendono di collocare il proprio benessere in un perturbante "altrove".

Per tutti questi motivi, il termine "ipoumano" non va considerato come un'espressione peggiorativa, come accade generalmente al suo sinonimo "subumano". Tale concetto è usato per denotare, ad esempio, nella lingua italiana, la grande inferiorità delle bestie, che hanno in "meno" la caratteristica più propria degli esseri umani, cioè la ragione. Mentre nella lingua tedesca, specificamente nell'uso del sostantivo *Untermensch*, esso era usato

¹⁰⁸ L'obiezione è ad esempio in Nussbaum 1998, 194-195 e 229.

¹⁰⁹ Quale l'idea platonica: cfr. *supra* [cap. 4, § 4].

dalla propaganda nazista per indicare chi non era della razza “pura” e andava estirpato per preservare la superiorità della stirpe ariana. L’uso comune di “subumano” esprime, insomma, che la definizione di ciò che è umano è criterio e misura per stabilire una gerarchia tra gli individui della stessa o di una diversa specie, a seconda del grado più o meno marcato del possesso dell’umanità. Più precisamente ancora, declassa l’oggetto che lo qualifica, facendo anche da preludio alla costruzione di pericolose ideologie divisorie. Invece, l’accezione di “ipoumano” che si propone in questo lavoro ha un intento molto diverso: serve a indicare che l’ente a cui si riferisce ha una struttura diversa e più semplice di quella dell’essere umano, senza che ciò comporti un giudizio negativo. La sua dimensione è ontologica, non valoriale e men che meno discriminante. Prendendo atto di ciò, si può arrivare anche a rivedere una delle nostre più pericolose consuetudini espressive, che tende a individuare col linguaggio un “diverso” e un “nemico” da respingere.

Se la costruzione del neologismo “ipoumano” ha una qualche efficacia, è forse la sua funzione di carattere straniante. Essa metterebbe di fronte all’ipotesi che le nostre abitudini cognitive, affettive e linguistiche ci inducono a pensare che una vita è tanto più desiderabile, quanto più è complessa, laddove invece ci si dovrebbe forse indirizzare ad attuarne una più semplice. Il concetto di “ipoumano” consentirebbe di supporre così, in termini negativi, che il progresso non è che una forma di regresso; in termini positivi, che “meno è meglio” e che una vita beata è tale se si ispira al senso del limite¹¹⁰. Una tale ipotesi è congrua, peraltro, con i testi di Democrito (68 B 191, 233, 285-286 DK) ed Epicuro (*e.g. Ad Men.* 133.3-4; *RS X e XVIII-XXI*; *GV 25*), che si rifanno alle nozioni morali di μετριότης e di πέρας.

La ricerca etica non va così indirizzata all’accrescimento di risorse materiali ed esperienziali, che col tempo creano ansie e ulteriori vuoti bisogni, ma a capire che cosa è davvero essenziale e, individuato, di raggiungerlo e non perderlo. Il confronto con la rappresentazione del dio “ipoumano” consente, in conclusione, una ristrutturazione dei nostri valori e delle nostre priorità per raggiungere quanto è più possibile la semplicità divina, che è una forma di assoluta pienezza.

¹¹⁰ Oggi una visione del genere è in Latouche 2012, pp. 35, 52-54, 61, 65, 70, 98.

Bibliografia

- AA.VV. 1983 = AA.VV., ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. *Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, 2 voll., Napoli 1983
- AA.VV. 1984 = AA.VV., *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia*, 2 voll., Napoli 1984
- AA.VV. 1994 = AA.VV., *Storia poesia e pensiero nel mondo antico. Studi in onore di Marcello Gigante*, Napoli 1994
- Ackermann 1979 = E. Ackermann, *Lukrez und der Mythos*, Wiesbaden 1979
- Acosta 1981 = M.E. Acosta, *Sobre algunos plantamientos ético-teológicos en Aristoteles y Epicuro*, in «Anuario de Filología», 7 (1981), pp. 9-48
- Acosta-Angeli 1992 = M.E. Acosta, A. Angeli (a cura di), *Testimonianze su Socrate*, Napoli 1992
- Adkins 1964 = A.W.H. Adkins, *La morale dei Greci. Da Omero ad Aristotele*, traduzione italiana di R. Ambrosini, a cura di A. Plebe, Bari, Laterza, 1964
- Adorno 1980 = F. Adorno, *Polistrato e il suo tempo. Termini platonici e aristotelici in nuovi "significati"*, in «Elenchos», 1.1 (1980), pp. 151-160
- Adorno 1983 = F. Adorno, *Epicuro «Epistola a Erodoto» 39,7-41,5; PHerc. 1056,5 II, un "codicillo" e qualche "riflessione"*, in AA.VV. 1983, vol. 1, pp. 53-72
- Adorno 1987 = F. Adorno, *Divagazioni su Filodemo di Gadara Il buon re secondo Omero*, in AA.VV., *Filologia e forme letterarie*, vol 5, Urbino 1987, pp. 99-108
- Alberti 1994 = A. Alberti, *Ragione e virtù nell'etica epicurea*, in A. Alberti (a cura di), *Realtà e ragione. Studi di filosofia antica*, Firenze 1994, pp. 185-216
- Alberti 2008 = A. Alberti, *L'arte del vivere: aspetti dell'etica aristotelica ed epicurea*, Genova 2008
- Alesse 1997 = F. Alesse (a cura di), *Panezio di Rodi. Testimonianze*, Napoli 1997
- Alesse 2003 = F. Alesse, *La polemica di Colote contro il «socratico» Menedemo*, in «Cronache Ercolanesi», 33 (2003) pp. 101-106
- Alesse 2008 = F. Alesse *et alii* (a cura di), *Anthropine sophia. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Napoli 2008, pp. 379-406
- Alesse 2011 = F. Alesse, *Τεκνοποιία e amore parentale in Epicuro e nell'Epicureismo*, in «Cronache Ercolanesi», 41 (2011), pp. 207-215
- Alfieri 1953 = V.E. Alfieri, *Atomos Idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Firenze 1953
- Alfieri 1967 = V.E. Alfieri, *La concezione dell'anima in Lucrezio*, Napoli 1967
- Alfieri 1982 = V.E. Alfieri, *Lucrezio*, Galatina 1982
- Algra 2005 = K. Algra *et alii* (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 2005
- Algra-Koenen-Schrijvers 1997 = K.A. Algra, M.H. Koenen, P.H. Schrijvers (eds.), *Lucretius and his Intellectual Background. Proceedings of the Colloquium of Amsterdam, 26-28 June 1996*, Amsterdam 1997

- Allen 1998 = J. Allen, *Epicurean Inferences. The Evidence of Philodemus's De signis*, in J. Gentzler (ed.), *Method in Ancient Philosophy*, Oxford 1998, pp. 307-349
- Allen-de Lacy = W. Allen, P.H. de Lacy, *The Patrons of Philodemus*, in «Classical Philology», 34.1 (1939), pp. 59-65
- Amerio 1953 = R. Amerio, *L'Epicureismo*, Torino 1953
- Amoroso 1975 = F. Amoroso, *Filodemo. Sulla conversazione*, in «Cronache Ercolanesi», 5 (1975), pp. 63-76
- Andersen 1981 = Ø. Andersen, *A Note on the "Mortality" of Gods in Homer*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», 22 (1981), pp. 323-327
- Andolfo 2001 = M. Andolfo (a cura di), *Atomisti antichi. Testimonianze e frammenti*, Milano 2001
- André 1996 = J.M. André, *Stace témoin de l'Epicurisme campanien*, in Giannantoni-Gigante 1996, vol. 2, pp. 909-928
- Angeli 1981 = A. Angeli, *I frammenti di Idomeneo di Lampsaco*, in «Cronache Ercolanesi», 11 (1981), pp. 41-101
- Angeli 1982 = A. Angeli, *Eterodossia a Lampsaco?*, in AA.VV., *La regione sotterrata dal Vesuvio. Studi e prospettive*, Napoli 1982, pp. 415-426
- Angeli 1985 = A. Angeli, *L'esattezza scientifica in Epicuro e Filodemo*, in «Cronache Ercolanesi», 15 (1985), pp. 63-84
- Angeli 1986 = A. Angeli, *Compendi, eklogai, tetrpharmakos: due capitoli di dissenso nell'Epicureismo*, in «Cronache Ercolanesi», 16 (1986), pp. 53-66
- Angeli 1988a = A. Angeli (a cura di), *Filodemo. Agli amici di scuola (PHerc. 1005)*, Napoli 1988
- Angeli 1988b = A. Angeli, *La scuola epicurea di Lampsaco nel PHerc. 176*, in «Cronache Ercolanesi» 18 (1988), 27-51
- Angeli 1993 = A. Angeli, *Frammenti di lettere di Epicuro nei papiri d'Ercolano*, in «Cronache Ercolanesi», 23 (1993), pp. 11-27
- Angeli-Colaizzo 1979 = A. Angeli, M. Colaizzo, *I frammenti di Zenone Sidonio*, in «Cronache Ercolanesi», 9 (1979), pp. 47-133
- Annas 1989 = J. Annas, *Epicurean Emotions*, in Vander Waerdt 1989, pp. 145-164
- Annas 1993 = J. Annas, *Epicurus on Agency*, in J. Brunschwig, M.C. Nussbaum (eds.), *Passions & Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind. Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum*, Cambridge 1993, pp. 53-71
- Annas 1994 = J. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley-Los Angeles-London 1994
- Annas 1996 = J. Annas, *La natura nell'etica epicurea*, in Giannantoni-Gigante 1996, vol 1, pp. 299-311
- Annas 1998 = J. Annas, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, prefazione di G. Reale, Milano 1998
- Annas 2002 = J. Annas, *Heraclitus and Parmenides*, in V. Caston, D.W. Graham (eds.), *Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, Burlington 2002, pp. 169-181

- Annas 2011 = J. Annas, *Ancient Scepticism and Ancient Religion*, in Morison-Ierodiakonu 2011, pp. 74-89
- Ardizzoni, A., *Il saggio felice tra i tormenti. (Studio sull'eudemonologia classica)*, in «Rivista di filologia e d'istruzione classica», 20 (1942), pp. 81-102
- Arkins 1984 = B. Arkins, *Epicurus and Lucretius on sex, love and marriage*, in «Apeiron», 18.2, pp. 141-143
- Armstrong 2004 = D. Armstrong *et alii* (eds.), *Vergil, Philodemus, and the Augustans*, Austin 2004
- Armstrong 2008 = D. Armstrong, “Be Angry and Sin not”: *Philodemus versus the Stoics on Natural Bites and Natural Emotions*, in J.T. Fitzgerald (ed.), *Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought*, London-New York 2008, pp. 79-121
- Armstrong 2011 = D. Armstrong, *Epicurean virtues, Epicurean friendship: Cicero vs the Herculaneum papyri*, in Fish-Sanders 2011, pp. 104-128
- Arrighetti 1955a = G. Arrighetti, *Filodemo ΠΕΠΙ ΘΕΩΝ III fr. 74-82. PHerc. 157*, in «La parola del passato», 44 (1955), pp. 322-356
- Arrighetti 1955b = G. Arrighetti, *Sul problema dei tipi divini nell'Epicureismo*, in «La parola del passato», 44 (1955), pp. 404-415
- Arrighetti 1958 = G. Arrighetti, *Filodemo, De dis III, col. X-XI*, in «Studi classici e orientali», 7 (1958), pp. 81-99
- Arrighetti 1961 = G. Arrighetti, *Filodemo, De dis III col. XII-XIII 20* (quasi corpus, quasi sanguis – *ποιδὸς ὕπνοϛ*), in «Studi classici e orientali», 10 (1961), pp. 112-121
- Arrighetti 1973 = G. Arrighetti (a cura di), *Epicuro. Opere*, nuova edizione riveduta e ampliata, Torino 1973
- Arrighetti 1975 = G. Arrighetti, *L'opera Sulla natura e le lettere di Epicuro a Erodoto e a Pitocle*, in «Cronache Ercolanesi», 5 (1975), pp. 39-51
- Arrighetti 1978 = G. Arrighetti, *Philia e Physiologia: i fondamenti dell'amicizia epicurea*, in «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici», 1 (1978), pp. 49-63
- Arrighetti 1983 = G. Arrighetti, *Filodemo, «Gli dèi» III fr. 75 (Antifane, gli Stoici e i ΠΠΑΓ-MATA)*, in «Cronache Ercolanesi», 13 (1983), pp. 29-31
- Arrighetti 1998 = G. Arrighetti, *Gli Epicurei, la poesia e Lucrezio*, in «Athenaeum», 86 (1998), pp. 13-33
- Arrighetti 2000 = G. Arrighetti, *Filodemo fra poesia, mito e storia*, in Erler 2000, pp. 13-31
- Arrighetti 2003 = G. Arrighetti, *L'Épicurisme de Philodème et de Lucrèce face aux théories littéraires hellénistiques : quelques problèmes*, in Monet 2003, pp. 137-146
- Arrighetti 2011 = G. Arrighetti, *La mimesis nel Περὶ ποιημάτων di Filodemo e Aristotele*, in «Cronache Ercolanesi», 41 (2011), pp. 69-82
- Arrighetti 2013 = G. Arrighetti, *Forme della comunicazione in Epicuro*, in M. Erler, J.E. Heßler (Hrsg.), *Argument und literarische Form in antiker Philosophie : Akten des 3. Kongresses der Gesellschaft für antike Philosophie 2010*, Berlin-Boston, pp. 315-337
- Asmis 1982 = E. Asmis, *Lucretius' Venus and Stoic Zeus*, in «Hermes», 110.4 (1982), pp. 458-470
- Asmis 1984 = E. Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, Ithaca-London 1984

- Asmis 1990 = E. Asmis, *Philodemus' Epicureanism*, in Haase 1990, pp. 2369-2406
- Asmis 1995 = E. Asmis, *Epicurean Poetics*, in Obbink 1995b, pp. 15-34
- Asmis 1996 = E. Asmis, *Lucretius on the Growth of Ideas*, in Giannantoni-Gigante, vol. 2, pp. 763-778
- Assante 1988 = M.G. Assante, *Per un riesame del PHerc. 1006 (Demetrio Lacone, Alcune ricerche comuni sul modo di vita)*, in «Cronache Ercolanesi», 38 (2008), pp. 109-160
- Auvray-Assayas 1991 = C. Auvray-Assayas, *Le livre I du De natura deorum et le traité De signis de Philodème: problèmes de théologie et de logique*, in «Revue des études latines», 69 (1991), pp. 51-62
- Auvray-Assayas/Delattre 2001 = C. Auvray-Assayas, D. Delattre (éd.), *Cicéron et Philodème*, Paris 2001
- Avotins 1980 = I. Avotins, *Alexander of Aphrodisias on Vision in the Atomists*, in «The Classical Quarterly», 30.2 (1980), pp. 429-454
- Avotins 1983 = I. Avotins, *On some Epicurean and Lucretian Arguments for the Infinity of the Universe*, in «The Classical Quarterly», 33 (1983), pp. 421-427
- Babut 1974 = D. Babut, *La religion des philosophes grecs: de Thalès aux Stoïciens*, Paris 1974
- Babut 2003 = D. Babut, *Plutarco e lo Stoicismo*, edizione italiana a cura di A. Bellanti, presentazione di R. Radice, Milano 2003
- Babut 2005 = D. Babut, *Sur les dieux d'Épicure*, in «Elenchos», 26 (2005), pp. 79-110
- Bailey 1926 = C. Bailey (ed.), *Epicurus. The Extant Remains*, Oxford 1926
- Bailey 1928 = C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford 1928
- Bailey 1986 = C. Bailey (ed.), *Lucretius. De rerum natura: libri sex*, 3 voll., Oxford 1986
- Bakker 2010 = F. Bakker, *Three Studies in Epicurean Cosmology*, Zutphen 2010
- Baltes 2000 = M. Baltes, *Zur Nachwirkung des Satzes Τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει*, in Erler 2000, pp. 94-108
- Barbieri 1959 = A. Barbieri, *Epicuro e le conquiste matematiche-astronomiche: significato di una polemica*, in AA.VV., *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone*, Genova 1959, pp. 73-88
- Barigazzi 1953 = A. Barigazzi, *Epicurea*, in «Hermes», 81.2 (1953), pp. 145-162
- Barigazzi 1974 = A. Barigazzi (a cura di), *Lucrezio. Vita e morte nell'universo: antologia dal «De rerum natura»*, con un saggio di M. Luzi, Torino et alii 1974
- Barigazzi 1978 = A. Barigazzi, *Un pensiero avveniristico nel Giardino di Epicuro*, in «Prometheus», 4.1 (1978), pp. 1-17
- Barigazzi 1981 = A. Barigazzi, *Nuova luce su Democrito e Lucrezio da Diogene d'Enoanda*, in «Emerita», 49 (1981), pp. 1-15
- Barigazzi 1982 = A. Barigazzi, *La provvidenza divina e l'incivilimento umano nelle Georgiche di Virgilio*, in «Prometheus», 8.2 (1982), pp. 97-116
- Barigazzi 1988 = A. Barigazzi, *L'amore: Plutarco contro Epicuro*, in Gallo 1988, pp. 89-108
- Barnes 1984 = J. Barnes, *Reason and Necessity in Leucippus*, in Benakis 1984, vol. 1, pp. 141-158
- Barnes 1986 = J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London 1986

- Barnes 1988 = J. Barnes, *Epicurean Signs*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 6 (1988 - Supplementary Volume), pp. 91-134
- Barra 1953 = G. Barra, *Sul proemio primo di Lucrezio*, in «Annali della facoltà di lettere e filosofia di Napoli», 3 (1953), pp. 5-19
- Barra 1988 = G. Barra, *Senso del divino e ispirazione poetica nel De rerum natura di Lucrezio*, in «Vichiana», 17 (1988), pp. 81-98
- Basile 2012 = A. Basile, *Stazio e Pollio Felice. Caratteristiche di un elogio*, in «Atene & Roma», 6.1-2 (2012), pp. 77-89
- Bearzot-Landucci-Zecchini 2003 = C. Bearzot, F. Landucci, G. Zecchini, (a cura di), *Stati territoriali mondo antico*, Milano 2003
- Beck 2009 = U. Beck, *Il dio personale: la nascita della religiosità secolare*, traduzione di S. Franchini, Laterza 2009
- Beer 2009 = B. Beer, *Lukrez und Philodem. Poetische Argumentation und poetologischer Diskurs*, Basel 2009
- Bees 2011 = R. Bees, *Zenons Politeia*, Leiden-Boston 2011
- Belardinelli 2008 = A.M. Belardinelli, *Filosofia e scienza nella commedia nuova*, in «Seminari Romani di Cultura Greca», 11.1 (2008), pp. 79-106
- Benakis 1984 = L.G. Benakis (ed.), *Proceedings of the 1st International Congress on Democritus. Xanthi 6-9 October 1983*, voll. 2, Xanthi 1984
- Benario 1983 = H.W. Benario, *The "Carmen de bello Actiaco" and Early Imperial Epic*, in Haase 1983, pp. 1656-1662
- Bénatouïl-Laurand-Macé 2003 = T. Bénatouïl, V. Laurand, A. Macé (éd.), *L'Épicurisme antique*, Paris 2003
- Beretta-Citta-Iannucci 2014 = M. Beretta, F. Citti, A. Iannucci, *Il culto di Epicuro. Testi, iconografia e paesaggio*, Firenze 2014
- Bergerard 2000-2001 = L. Bergerard, *La figura mitica di Capaneo nella cultura greca e latina*, liberamente consultabile al sito: <http://dspace-roma3.caspur.it/handle/2307/3992#>
- Bernabé 2004 = A. Bernabé (ed.), *Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta. Pars II: Orphicorum et Orphicis Similium Testimonia et Fragmenta. Fasciculus I*, Monachii et Lipsiae 2004
- Bernard 1997 = H. Bernard (Hrsg.), *Hermeias von Alexandrien. Kommentar zu Platons Phaidros*, Tübingen 1997
- Berti 1994 = E. Berti, *Il dibattito sul piacere nell'Accademia antica*, in Montoneri 1994, pp. 135-158
- Berti 1997 = E. Berti, *La filosofia del «primo» Aristotele*, presentazione di G. Reale, indici generali a cura di G. Girgenti, Milano 1997
- Berti 2005a = E. Berti, *Il dio di Aristotele*, in Migliori-Fermani 2005, pp. 732-750
- Berti 2005b = E. Berti, *Nuovi studi aristotelici. Vol. 2: Fisica, antropologia e metafisica*, Brescia 2005
- Berti 2007 = E. Berti, *Ancora sulla causalità del motore immobile*, in «Méthexis», 20 (2007), pp. 7-28

- Berti 2010 = E. Berti, *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Bari 2010
- Besnier 1994 = B. Besnier, *Épicure et la définition*, in L. Jerphagnon, J. Lagrée, D. Delattre (éd.), *Ainsi parlaient les anciens. In honorem Jean-Paul Dumont*, Lille 1994, pp. 117-130
- Besnier 2001 = B. Besnier, *Justice et utilité de la politique dans l'Épicurisme. Réponse à Elizabeth Asmis*, in Auvray-Assayas/Delattre 2001, pp. 129-157
- Betegh 2004 = G. Betegh, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge 2004
- Betensky 1980 = A. Betensky, *Lucretius and Love*, in «The Classical World», 73.5 (1980), pp. 291-299
- Bett 2012 = R. Bett (ed.), *Sextus Empiricus. Against the Physicists*, Cambridge 2012
- Biagio 2003 = V. Biagio, *Lancia, diadema e porpora. Il re e la regalità ellenistica*, seconda edizione rinnovata e ampliata con una Appendice documentaria, Pisa 2003
- Bicknell 1968 = P.J. Bicknell, *The Seat of the Mind in Democritus*, in «Eranos», 66 (1968), pp. 10-23
- Bicknell 1969 = P.J. Bicknell, *Democritus' Theory of Precognition*, in «Revue des études grecques», 82 (1969), pp. 318-326
- Bicknell 1970 = P.J. Bicknell, *Demokritos' Parapsychology Again*, «Revue des études grecques», 83 (1970), pp. 301-304
- Bicknell 1981 = P.J. Bicknell, *Kosmos-sized Atoms in Demokritos*, in «Apeiron», 15.2 (1981), pp. 138-139
- Bignone 1917 = E. Bignone, *Una polemica epicurea contro le dottrine stoiche della provvidenza, del fato, della fortuna contenuta nel papiro ercolanese 1670*, in «Rivista filologia e istruzione classica», 45 (1917), pp. 240-281
- Bignone 1932 = E. Bignone, *Studi critici sul testo di Epicuro*, in «Studi italiani di filologia classica», 10 (1932), pp. 71-118
- Bignone 1945 = E. Bignone, *Storia della letteratura latina. Volume secondo. La prosa romana sino all'età di Cesare. Lucilio, Lucrezio, Catullo*, Firenze 1945, pp. 427-443
- Bignone 1964 = E. Bignone (a cura di), *Epicuro. Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*, Roma 1964
- Bignone 1973 = E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, presentazione di V.E. Alfieri, 2 voll., Firenze 1973
- Biscuso 2015 = M. Biscuso, *Progresso della civiltà e inventio della verità in Lucrezio (De rerum natura I, 635-920)*, in «Lexicon Philosophicum», 3 (2015), pp. 147-197
- Blank 2007 = D. Blank, *Aristotle's Academic Course on Rhetoric and the End of Philodemus' On Rhetoric VIII*, in «Cronache Ercolanesi», 37 (2007), pp. 5-47
- Blank 2009 = D. Blank, *Philosophia and techne: Epicureans on the arts*, in Warren 2009b, pp. 216-233
- Bloch 1993 = O. Bloch, *Le contre-platonisme d'Épicure*, in M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon, I : Le platonisme dévoilé*, Paris 1993, p. 85-102
- Bodéüs 2000 = R. Bodéüs, *Aristotle and the Theology of the Living Immortals*, translated by J.A. Garrett, Albany 2000

- Böhm 1984 = R.G. Böhm, *Zur Schrift des Epicureers Phaidros (Cicero, ad Atticum XIII, 39,2)*, in «Rivista di cultura classica e medievale», 26 (1984), pp. 135-138
- Bollack 1969 = J. Bollack, *Empédocle. III: Les Origines. Commentaire 2*, Paris 1969
- Bollack 1975 = J. Bollack, *La pensée du plaisir. Épicure: textes moraux, commentaires*, Paris 1975
- Bollack 2003 = M. Bollack, *L'imitation de la poésie didactique*, in «Cronache Ercolanesi», 33 (2003), pp. 199-204
- Bollack-Laks 1978 = J. Bollack, A. Laks (éd.), *Epicure à Pythoclès. Sur la cosmologie et les phénomènes météorologiques*, Paris 1978
- Bordt 2011 = M. Bordt, *Why Aristotle's God is not the Unmoved Mover*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 40 (2011), pp. 91-109
- Bossu 1982 = B. Bossu, *La crainte dans la morale de Démocrite*, «Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes», 56 (1982), pp. 287-300
- Bostock 1988 = D. Bostock, *Pleasure and Activity in Aristotle's Ethics*, in «Phronesis», 33.3 (1988), pp. 251-272
- Botter 2005a = B. Botter, *Dio e Divino in Aristotele*, Sankt Augustin 2005
- Botter 2005b = B. Botter, «*Se dio è incorporeo non è saggio, se dio è corporeo non è beato, quindi non è*», in Migliori-Fermani 2005, pp. 751-785
- Botter 2011 = B. Botter, *Aristotele e i suoi dei. Un'interpretazione del III libro del De philosophia*, Roma 2011
- Boulègue-Levy 2007 = L. Boulègue, C. Lévy (éd.), *Hédonismes. Penser et dire le plaisir dans l'Antiquité et à la Renaissance*, Villeneuve d'Ascq 2007
- Boyance 1969 = P. Boyance, *Épicure*, Paris 1969
- Boyance 1985 = P. Boyance, *Lucrezio e l'Epicureismo*, edizione italiana a cura di A. Grilli, Brescia 1985
- Boyance 1987 = P. Boyance, *Études sur le Songe de scipion*, New York-London 1987
- Brancacci 2007 = A. Brancacci, *Democritus' Mousika*, in A. Brancacci, P.M. Morel (eds.), *Democritus: Science, the Arts, and the Care of the Soul*, Leiden-Boston 2007, pp. 181-205
- Brancacci 2008 = A. Brancacci, *Diogene di Babilonia e Aristosseno nel De musica di Filodemo*, in A. Brancacci, *Musica e filosofia da Damone a Filodemo. Sette studi*, Firenze 2008, pp. 125-133
- Bravo 2010 = F. Bravo, *Entre la euthymía de Democrito a la eudaimonía de Aristóteles*, in Giombini-Marcacci 2010, pp. 467-482
- Brieger 1873 = A. Brieger, *Beiträge zur Kritik einiger philosophischer Schriften des Cicero*, Posen 1873
- Brillante 1991 = C. Brillante, *Studi sulla rappresentazione del sogno nella Grecia antica*, Palermo 1991
- Brillante 2009 = C. Brillante, *Il cantore e la musa: poesia e modelli culturali nella Grecia arcaica*, Pisa 2009
- Brown 1955 = E.W. Brown, *Some Hellenistic Utopias*, in «The Classical Weekly», 48.5 (1955), pp. 57-62

- Brown 1987 = R.D. Brown, *Lucretius on Love and Sex. A Commentary on De Rerum Natura IV, 1030-1287 with Prolegomena, Text, and Translation*, Leiden et alii 1987
- Brown 2009 = E. Brown, *Politics and society*, in Warren 2009b, pp. 179-196
- Brown 2013 = A. Brown, *Machiavelli e Lucrezio. Fortuna e libertà nella Firenze del Rinascimento*, traduzione di A. Asioli, postfazione di M. de Caro, Roma 2013
- Brunschwig 1977 = J. Brunschwig, *Epicure et le problème du "langage privé"*, in «*Revue des Sciences Humaines*», 163 (1977), pp. 157-177
- Brunschwig 2007 = J. Brunschwig, *The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism*, in Schofield-Striker 2007, pp. 113-144
- Brunt 1989 = P.A. Brunt, *Philosophy and Religion in the Late Republic*, in Griffin-Barnes 1989, pp. 174-198
- Burkert 1977 = W. Burkert, *Air-imprints or Eidola. Democritus' Aetiology of Vision*, in «*Illinois Classical Studies*», 2 (1977), pp. 97-109
- Burkert 2004 = W. Burkert, *Babylon, Mephis, Persepolis. Eastern Contexts of Greek Culture*, Cambridge-Massachusetts-London-England 2004
- Caballero-Viansino 1995 = R. Caballero, G. Viansino (a cura di), *Plutarco. L'esilio*, Napoli 1995
- Cacciari 2002 = M. Cacciari, *Brevi inattuali sullo studio dei classici*, in Dionigi 2002, pp. 22-29
- Calabi 1998 = F. Calabi, *Andreia/thymoeides*, in M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica. Vol. 3: Libro 4*, Napoli 1998, pp. 187-203
- Calcante 2007 = M.C. Calcante (a cura di), *Cicerone. La natura divina*, Milano 2007
- Calenda 2015 = G. Calenda, *I cieli alla luce della ragione. Talete, Anassimandro e Anassimene*, Roma 2015
- Calogero 1967 = G. Calogero, *Storia della logica antica. Vol. 1: l'età arcaica*, Roma-Bari 1967
- Calzecchi Onesti 1950 = R. Calzecchi Onesti (a cura di), *Omero. Iliade*, Torino 1990
- Calzecchi Onesti 1963 = R. Calzecchi Onesti (a cura di) *Omero. Odissea*, Torino 1981
- Camassa 1992 = G. Camassa, *La religione romana antica*, in M. Vegetti (a cura di), *Introduzione alle culture antiche. Vol. 3: L'esperienza religiosa antica*, Torino 1992, pp. 172-195
- Cambiano 1980 = G. Cambiano, *Democrito e i sogni*, in Romano 1980, pp. 437-450
- Cambiano 1991 = G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Roma-Bari 1991
- Cambiano 2002 = G. Cambiano, *Schiavitù e libertà dai classici*, in Dionigi 2002, pp. 33-44
- Cambiano 2008 = G. Cambiano, *Lucrezio e il greco Epicuro*, in Alesse 2008, pp. 407-422
- Cambiano 2010 = G. Cambiano, *Perché leggere i classici. Interpretazione e scrittura*, Bologna 2010
- Cambiano 2011 = G. Cambiano, *Speusippo e la percezione scientifica*, in «*Antiquorum philosophia*», 5 (2011), pp. 99-117
- Campbell 2003 = G. Campbell, *Lucretius on Creation and Evolution. A Commentary on De rerum natura, Book Five, Lines 772-1104*, Oxford 2003
- Campbell 2008 = G. Campbell, «*And bright was the flame of their friendship*» (*Empedocles B130*): *humans, animals, justice, and friendship*, in *Lucretius and Empedocles*, in «*Leeds International Classical Studies* », 7.4 (2008), pp. 1-43

- Canali 1987 = L. Canali (a cura di), *Sesto Propertio. Elegie*, introduzione di P. Fedeli, commento di R. Scarcia, Milano 1987
- Canali 1998 = L. Canali (a cura di), *Ovidio. I Fasti*, Milano 1998
- Canfora 1980 = L. Canfora, *Il proemio del «De rerum natura»*, in Romano 1980, pp. 507-525
- Canfora 1993 = L. Canfora, *Studi di storia della storiografia romana*, Bari 1993
- Canfora 2014 = L. Canfora, *Gli antichi ci riguardano*, Bologna 2014
- Canone 2015 = E. Canone (a cura di), *Anima-corpo alla luce dell'etica. Antichi e moderni*, Firenze 2015
- Cantarella 1936 = R. Cantarella, *Nuovi frammenti del ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ di Epicuro dal Pap. Ercol. N° 1420*, in «L'Antiquité Classique», 5 (1936), pp. 273-323
- Cantarella 2010 = E. Cantarella, «*Sopporta, cuore...*». *La scelta di Ulisse*, Bari 2010
- Cantarella-Arrighetti 1972 = R. Cantarella, G. Arrighetti, *Il libro Sul tempo (PHerc. 1413) dell'opera di Epicuro Sulla natura*, in «Cronache Ercolanesi», 2 (1972), pp. 5-46
- Capasso 1976 = M. Capasso, *L'opera polistratea Sulla filosofia*, in «Cronache Ercolanesi», 6 (1976), pp. 81-84
- Capasso 1981 = M. Capasso, *I Problemi di filologia filosofica di Mario Untersteiner*, in «Elenchos», 2 (1981), pp. 375-404
- Capasso 1982 = M. Capasso (a cura di), *Trattato etico epicureo*, Napoli 1982
- Capasso 1987 = M. Capasso, *Comunità senza rivolte. Quattro saggi sull'Epicureismo*, Napoli 1987
- Capasso 1988 = M. Capasso, *Gli Epicurei e il potere della memoria (PHerc. 1041 e 1040)*, in B.G. Mandirallas et alii (eds.), *Proceedings of the XVIIIth International Congress of Papyrology*, vol. 1, Atene 1988
- Capasso 2003 = M. Capasso, *Filodemo e Lucrezio: due intellettuali nel patriai tempus ini-quum*, in Monet 2003, pp. 77-107
- Capone Braga 1940 = G. Capone Braga, *Aristotele, Epicuro e Diogene di Enoanda*, in «Atene e Roma», 18.1 (1940), pp. 34-47
- Capone Braga 1951 = G. Capone Braga, *Aspetti pessimistici della dottrina di Epicuro*, in G. Capone Braga, *Studi su Epicuro*, Milano 1951, pp. 47-87
- Capriglione 1983 = I.C. Capriglione, *La caverna, l'uomo e la città*, in G. Casertano (a cura di), *Democrito. Dall'atomo alla città*, Napoli 1983, pp. 137-170
- Capuccino 2005 = C. Capuccino (a cura di), *Filosofi e rapsodi: testo, traduzione e commento dello Ione platonico*, Bologna 2005
- Casanova 1986 = A. Casanova, *La critica di Diogene d'Enoanda alla metempsicosi empedoclea AA.VV.*, *Studi in onore di Adelmo Barigazzi*, vol. 1, Roma 1986, pp. 119-130
- Casertano 1983 = G. Casertano, *Il piacere, l'amore e la morte nelle dottrine dei presocratici. Vol. I: Il piacere e il desiderio*, Napoli 1983
- Casertano 2009 = G. Casertano, *I Presocratici*, Roma, Carocci, 2009
- Càssola 2010 = F. Cassola (a cura di), *Omero. Inni omerici*, Milano 2010
- Castagnoli 2010 = L. Castagnoli, *Ancient Self-Refutation. The Logic and History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*, Cambridge 2010

- Castagnoli 2013 = L. Castagnoli, *Democritus and Epicurus on Sensible Qualities in Plutarch's Against Colotes 3-9*, in «Aitia», 3 (2013)
- Castelli 1966 = G. Castelli, *Echi lucreziani nelle Ecloghe virgiliane*, in «Rivista di studi classici», 14 (1966), pp. 313-342
- Castelli 1967 = G. Castelli, *Echi lucreziani nelle Ecloghe virgiliane (continuazione)*, in «Rivista di studi classici», 15 (1967), pp. 14-39 e 176-216
- Castelli 1969 = G. Castelli, *Echi lucreziani nel brano delle età (Verg. Georg. II/118-59) e nella concezione virgiliana del destino umano e del lavoro*, in «Rivista di studi classici», 15 (1969), pp. 20-31
- Caster 1937 = M. Caster, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris 1937
- Caster 1938 = M. Caster, *Études sur Alexandre ou le faux prophète de Lucien*, Paris 1938
- Castner 1988 = C.J. Castner, *Prosopography of Roman Epicureans from the Second Century B.C. to the Second Century A.D.*, Frankfurt am Main 1988
- Caston 2001 = V. Caston, *Dicaearchus' Philosophy of Mind*, in Fortenbaugh-Schütrumpf 2001, pp. 175-193
- Castner 1987 = C.J. Castner, *De Rerum Natura 5.101-103: Lucretius' Application of Empedoclean Language to Epicurean Doctrine*, in «Phoenix», 41.1 (1987), pp. 40-49
- Caswell 1990 = C.P. Caswell, *A Study of Thumos in Early Greek Epic*, Leiden 1990
- Catto 1988-1989 = B.A. Catto, *Venus and Natura in Lucretius: De Rerum Natura 1.1-23 and 2.167-74*, in «The Classical Journal», 84.2 (1988-1989), pp. 97-104
- Caviglia 1970 = F. Caviglia, *Il Telamo di Ennio*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», 39 (1970), pp. 469-488
- Ceccarelli 2012 = P. Ceccarelli, *Kings, Philosophers and Drunkards: Athenaeus' Information on the Seleucids*, in K. Erickson, G. Ramsey (eds.), *Seleucid Dissolution. The Sinking of the Anchor*, Wiesbaden 2012
- Cerasuolo 1995a = S. Cerasuolo, *L'uso degli "aphrodisia" secondo Epicuro*, in Cerasuolo 1995b, pp. 143-154
- Cerasuolo 1995b = S. Cerasuolo (a cura di), *Mathesis e Philia: studi in onore di Marcello Gigante*, Napoli 1995
- Cerasuolo 1996 = S. Cerasuolo, *La definizione dell'ἔπος di Epicuro*, in Giannantoni-Gigante 1996, vol. 1, pp. 397-408
- Cerri 2007 = G. Cerri, *La poetica di Platone. Una teoria della comunicazione*, terza edizione aggiornata e ampliata di *Platone sociologo della comunicazione*, Lecce 2007
- Chambert 2004 = R. Chambert, *Vergil's Epicureanism in his early poems*, in Armstrong 2004, pp. 43-60
- Chandler 2000 = C.E. Chandler (ed.), *Philodemus On Rhetoric Books 1 and 2: translation and exegetical essays*, Cape Town 2000
- Chandler 2007 = C. Chandler, *Democritus on Homer and Inspiration, B 21 DK*, in «Athenaeum», 95.2 (2007), pp. 839-859
- Cherniss 1984 = H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944
- Cheyns 1981 = A. Cheyns, *Considérations sur les emplois de ΘΥΜΟΣ dans Homère, Iliade, VII, 67-218*, in «L'antiquité classique», 50 (1981), pp. 139-144

- Chilton 1960 = C.W. Chilton, *Did Epicurus approve of Marriage? A study of Diogenes Laertius X, 119*, in «Phronesis», 5.1 (1960), pp. 71-74
- Chiossone 2011 = F. Chiossone (a cura di), *Plutarco. L'intelligenza degli animali*, Genova 2011
- Christian 2003 = D.L. Christian, *Creating a Life Together: Practical Tools to Grow Ecovillages and Intentional Communities*, foreword by P. Adams, Friesens 2003
- Cilento 2002 = V. Cilento (a cura di), *Plutarco. Iside e Osiride; Dialoghi delfici (La E delfica, I responsi della Pizia, Il tramonto degli oracoli)*, testo greco a fronte, presentazione di G. Reale, bibliografia di A. Bellanti, Milano 2002
- Cingoli 1990 = M. Cingoli (a cura di), *Marx. Differenza tra la filosofia di Democrito e quella di Epicuro*, Roma 1990
- Ciriaci 2013 = A. Ciriaci, *Il pensiero politico di Democrito*, in «Philosophia», 43 (2013), pp. 43-59
- Clay 1980 = D. Clay, *An Epicurean Interpretation of Dreams*, in «The American Journal of Philology», 101.3 (1980), pp. 342-365
- Clay 1983 = D. Clay, *Lucretius and Epicurus*, Ithaca and London 1983
- Clay 2000 = D. Clay, *Diogenes and his gods*, in Erlar 2000, pp. 76-92
- Clay 2001 = D. Clay, *Paradosis and Survival. Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy*, Ann Arbor 2001
- Clay 2003 = D. Clay, *Lucretius' Honeyed Muse: the History and Meaning of a Simile*, in Monet 2003, pp. 183-196
- Clay 2004 = D. Clay, *Vergil's farewell to education (Catalepton 5) and Epicurus' Letter to Pythocles*, in Armstrong 2004, pp. 25-36
- Clay 2007 = D. Clay, *The Philosophical Writings of Demetrius of Laconia*, in Sorabji-Sharples 2007, pp. 207-211
- Clay 2011 = D. Clay, *Lucretius, Venus, Cybele, Love, the Gods*, in «Prometheus», 37 (2011), pp. 153-162
- Coarelli 1987 = F. Coarelli, *I santuari del Lazio in età repubblicana*, Roma 1987
- Cohen 1978 = A.S. Cohen, *Epistemology and the History of Mankind in Lucretius' De rerum natura 5 and 6*, Ohio 1978
- Colaclidès 1978 = P. Colaclidès, *Sur un aphorisme d'Épicure*, in «Revue de philologie, de littérature et d'histoire ancienne», 52 (1978), pp. 264-265
- Concolino Mancini 1976 = A. Concolino Mancini, *Sulle opera polemiche di Colote*, in «Cronache Ercolanesi», 6 (1976), pp. 61-67
- Cordero 2000 = N-L. Cordero, *La funzione etica del mito in Platone. (A proposito del mito del Politico)*, in M. Migliori (a cura di), *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, Napoli 2000, pp. 161-180
- Cornford 1952 = F.M. Cornford, *Principium sapientiae. A Study of the Origins of Greek Philosophical Thought*, edited by W.K.C. Guthrie, Cambridge 1952
- Corti 2013 = A. Corti, *È realmente esistita una polemica tra Arcesilao e la scuola epicurea?*, in «Aitia», 3 (2013)

- Corti 2014 = A. Corti, *L'Adversus Colotem di Plutarco. Storia di una polemica filosofica*, Leuven 2014
- Corti 2015 = A. Corti, 'Ὅμοιοσχῆμων e ὁμοιόμορφος. Alcune riflessioni sulle proprietà degli εἶδωλα nella dottrina di Epicuro, in Masi-Maso 2015, pp. 83-105
- Cosenza-Laurenti 1993 = P. Cosenza, R. Laurenti (a cura di), *Il piacere nella filosofia greca*, Napoli 1993
- Cottier 1999 = J-F. Cottier, *La piété de Lucrèce*, in Poignault 1999, pp. 37-49
- Couloubaritsis 1984 = L. Couloubaritsis, *Pensée et action chez Démocrite*, in Benakis 1984, vol. 1, pp. 325-337
- Courtney 2003 = E. Courtney (ed.), *The Fragmentary Latin Poets*, Oxford 2003
- Cova 1989 = P.V. Cova, *Il poeta Varro*, Milano 1989
- Cozzo 2006 = A. Cozzo, *La tribù degli antichisti. Un'etnografia ad opera di un suo membro*, Roma 2006
- Craca 1989 = C. Craca, *Da Epicuro a Lucrezio. Il maestro ed il poeta nei proemi del De rerum natura*, Amsterdam 1989
- Craca 2000 = C. Craca, *Le possibilità della poesia. Lucrezio e la Madre frigia in De rerum natura II 598-660*, Bari 2000
- Criscuolo 1994 = U. Criscuolo, *Aspetti della polemica anti epicurea nel tardoantico*, in A-A.VV. 1994, pp. 149-167
- Crönert 1965 = W. Crönert, *Kolotes und Menedemos. Texte und Untersuchungen zur Philo-phen- und Literaturgeschichte*, mit einem Beitrag von P. Jouget und P. Perdrizet und einer Lichtdrucktafel, Amsterdam 1965
- Cucchiarelli 1994a = A. Cucchiarelli, *Lucrezio, de rer. nat. IV 984: voluntas o voluptas? Una difficoltà testuale e l'interpretazione epicureo-lucreziana del fenomeno onirico*, in «Studi italiani di filologia classica», 12.1 (1994), pp. 50-102 e 208-253
- Cucchiarelli 1994b = A. Cucchiarelli, *Sogno e prologo letterario tra alessandrinismo, precedenti enniani e dottrina epicurea: la polemica a distanza di Lucrezio (I 102-145; IV 907-1036)*, in «Maia», 46.2 (1994), pp. 149-180
- Cucchiarelli 2012 = A. Cucchiarelli (a cura di), *Virgilio. Le Bucoliche*, traduzione di A. Traina, Roma 2012
- Czerwińska 1996 = J. Czerwińska, *La nozione di ΘΥΜΟΣ da Omero, Eraclito e Democrito*, in «Eos», 84 (1996), pp. 7-22
- d'Angelo 1997 = A. d'Angelo, *Menandro e Filodemo*, in «Cronache Ercolanesi», 27 (1997), pp. 137-146
- d'Anna 2003 = G. d'Anna, *Una rilettura dell'Inno a Venere di Lucrezio*, in «Paideia», 58 (2003), pp. 163-175
- d'Anna 2008 = G. d'Anna, *La dottrina epicurea del piacere e l'Inno a Venere di Lucrezio*, in «Atti della Accademia nazionale dei Lincei. Rendiconti Classe di scienze morali storiche e filologiche», 19.4 (2008), pp. 663-694
- Dahlmann 1950 = H. Dahlmann, *Bemerkungen zu der Resten der Briefe Varros*, in «Museum Helveticum», 7 (1950), pp. 200-220

- Darcus Sullivan 1980 = S. Darcus Sullivan, *How a Person Relates to θυμός in Homer*, in «Indogermanische Forschungen», 85 (1980), pp. 138-150
- Darcus Sullivan 1988 = S. Darcus Sullivan, *Psychological Activity in Homer. A Study of Phrēn*, Canada 1988
- Davies-Walker 1718 = J., Davies, J. Walker (eds.), *M. Tullii Ciceronis De natura deorum libri tres*, Cambridge 1718
- de Caro-Mori-Spinelli 2014 = M. de Caro, M. Mori e E. Spinelli (a cura di), *Il libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Roma 2014
- del Corno 1983 = D. del Corno (a cura di), *Plutarco. Dialoghi Delfici*, Milano 1983
- de Ley 1969 = H. de Ley, *ΔΟΞΙΣ ΕΠΙΠΥΣΜΙΗ. A critical note on Democritus Fr. 7*, in «Hermes», 97 (1969), pp. 497-498
- Denniston 1996 = J.D. Denniston, *The Greek Particles*, revised by K.J. Dover, London 1996
- de Falco 1923 = V. de Falco, *L'epicureo Demetrio Lacone*, Napoli 1923
- de Faclo 1926 = V. de Falco, *Appunti sul De vitiis di Filodemo*, in «Rivista Indo-Greca-Italica di filologia, lingua, antichità», 10 (1926), pp. 15-26
- de Lacy 1948 = P.H. de Lacy, *Lucretius and the History of Epicureanism*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 79 (1948), pp. 12-23
- de Lacy 1957 = P.H. de Lacy, *Process and Value: An Epicurean Dilemma*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 88 (1957), pp. 114-126
- de Lacy 1958 = P.H. de Lacy, *Pigs and Epicureans*, in «Classical Bulletin», 36 (1958) pp. 55-56
- de Lacy 1978 = P.H. de Lacy, E.A. de Lacy (eds.), *Philodemus. On Methods of Inference*, Napoli 1978
- Delattre 1993 = D. Delattre, *Speusippe, Diogène de Babylone et Philodème*, in «Cronache Ercolanesi», 23 (1993), pp. 67-86
- Delattre 1994 = J. & D. Delattre, *Musique, plaisir et philosophie : orthodoxie et modernité de Philodème*, in Jerphagnon-Lagrée-Delattre 1994, pp. 163-174
- Delattre 2007 = D. Delattre (éd.), *Philodème de Gadara. Sur la musique. Livre IV*, 2 voll., Paris 2007
- Delattre 2009a = D. Delattre, *Musique et religion dans les Commentaires sur la musique de Philodème*, in M.C. Martinelli (a cura di), *La Musa dimenticata. Aspetti dell'esperienza musicale greca in età ellenistica*, con la collaborazione di F. Pelosi e C. Pernigotti, Pisa 2009, pp. 141-164
- Delattre 2009b = D. Delattre, *Philodème, témoin des discussions doctrinales entre épicuriens grecs aux II^e-I^{er} siècles avant notre ère*, in F. Le Blay (éd.), *Transmettre les savoirs dans les mondes hellénistique et romain*, Rennes 2009, pp. 31-46
- Delattre-Biencourt 2004 = D. Delattre, J. Biencourt, *Le recours aux Mirabilia dans les polémiques logiques du portique et du jardin (Philodème, De signis, col. 1-2)*, in O. Bianchi, O., Thévenaz (éds.), *Mirabilia – Conceptions et représentations de l'extraordinaire dans le monde antique*, Bern 2004, pp. 221-237
- Delattre-Morel 1998 = D. Delattre, P-M. Morel, *Une lecture nouvelle du fr. B 144 D.-K. de Démocrit*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 121 (1998), pp. 21-24

- Delattre-Pigeaud 2010 = D. Delattre, J. Pigeaud (éd.), *Les épicuriens*, Paris 2010
- de Luise 1977 = F. de Luise (a cura di), *Fedro. Le parole e l'anima*, Bologna 1977
- de Luise 2004 = F. de Luise, *Il piacere del filosofo. Una questione di stile tra Platone e Aristotele*, in «La società degli individui», 21.3 (2004), pp. 33-46
- de Luise 2006 = F. de Luise, *I piaceri giusti e l'esperienza del filosofo*, in Vegetti 2006, pp. 539-591
- de Luise 2007 = F. de Luise, *Il mito di Er: significati morali*, in Vegetti 2007, pp. 311-366
- de Luise 2010 = F. de Luise, *Curarsi dell'anima intera: esercizi avanzati*, in «Revista de estudos filosóficos e históricos da antiguidade», 24 (2010), p. 81-123
- de Luise-Farinetti 1997 = F. de Luise, G. Farinetti, *Felicità socratica. Immagini di Socrate e modelli antropologici ideali nella filosofia antica*, Hildesheim-Zürich-New York 1997
- de Luise-Farinetti 1998 = F. de Luise, G. Farinetti, *Hyponoia. L'ombra di Antistene*, in Vegetti 1998b, pp. 393-402
- de Luise-Farinetti 2001 = F. de Luise, G. Farinetti, *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni*, Torino 2001
- de Rosalia 1990 = A. de Rosalia, *La fruizione ciceroniana dei testi tragici di Ennio*, in «Paideia», 45 (1990), pp. 139-174
- de Sanctis 2006 = D. de Sanctis, *Omero e la sua esegesi nel De bono rege di Filodemo*, in «Cronache Ercolanesi», 36 (2006), pp. 47-64
- de Sanctis 2007 = D. de Sanctis, *Il sovrano a banchetto: prassi del simposio e etica dell'equilibrio nel De bono rege (PHerc. 1507, Coll. XVI-XXI Dorandi)*, in «Cronache Ercolanesi», 37 (2007), pp. 49-65
- de Sanctis 2008 = D. de Sanctis, *Il buon re di Filodemo tra Epicuro e Omero*, in «Cronache Ercolanesi», 38 (2008), pp. 166-177
- de Sanctis 2010 = D. de Sanctis, *ΦΡΟΝΗΣΙΣ e ΦΡΟΝΙΜΟΙ nel Giardino*, in «Cronache Ercolanesi», 40 (2010), pp. 75-86
- de Sanctis 2011a = D. de Sanctis, *Le forme dello ζῆλος nella Teogonia e negli Erga di Esiodo*, in M. Tulli (a cura di), *L'autore pensoso. Un seminario per Graziano Arrighetti sulla coscienza letteraria dei Greci*, Pisa-Roma 2011, pp. 25-50
- de Sanctis 2011b = D. de Sanctis, *ὁ φίλας: il destinatario nelle opere del Giardino*, in «Cronache Ercolanesi», 41 (2011), pp. 217-230
- de Sanctis 2012a = D. de Sanctis, *Il campo semantico di λαλέω - λαλιά nei testi ercolanesi*, in P. Schubert (éd.), *Actes du 26^e Congrès International de Papyrologie*, Genève 2012, pp. 187-192
- de Sanctis 2012b = D. de Sanctis, *Utile al singolo, utile a molti: il proemio dell'Epistola a Pitocele*, in «Cronache Ercolanesi», 42 (2012), pp. 95-109
- de Sanctis 2013 = D. de Sanctis, *La salvezza nelle parole: l'immagine del ΣΩΤΗΡ nel ΠΕΡΙ ΠΑΡΗΣΙΑΣ di Filodemo*, in «Cronache Ercolanesi», 43 (2013), pp. 63-71
- de Sanctis 2015 = D. de Sanctis, *Strategia della comunicazione di Epicuro nell'epilogo delle sue opere*, Masi-Maso 2015, pp. 171-189
- Desmond 2006 = W. Desmond, *The Greek praise of poverty: the origins of ancient cynicism*, Notre Dame 2006

- de Vecchi 2013 = L. de Vecchi, *Orazio. Satire*, Roma 2013
- del Mastro 2014a = G. del Mastro, *Filodemo e la lode di Zenone*, in Beretta-Citta-Iannucci 2014, pp. 89-109
- del Mastro 2014b = G. del Mastro, *Titoli e annotazioni bibliologiche nei papiri greci di Ercolano*, Napoli 2014
- des Places 1977 = S.J. des Places (éd.), *Atticus. Fragments*, Paris 1977
- Desclos-Fortenbaugh 2011 = M-L. Desclos, W.W., Fortenbaugh, (eds.), *Strato of Lampsacus. Text, Translation and Discussion*, New Brunswick 2011
- DeWitt 1937 = N.W. DeWitt, *The Epicurean Doctrine of Gratitude*, in «The American Journal of philology», 58 (1937), pp. 320-328
- DeWitt 1939 = N. DeWitt, *Epicurean Doctrine in Horace*, in «Classical Philology», 34 (1939), pp. 127-134
- DeWitt 1952 = N. DeWitt, *Epicurus and Menander*, in M.E. White (ed.), *Studies in Honour of Gilbert Norwood*, Toronto 1952, pp. 116-125
- di Brazzano 2004 = S. di Brazzano (a cura di), *Laus Pisonis*, Pisa 2004
- Diano 1968 = C. Diano, *Saggezza e poetiche degli antichi*, Vicenza 1968
- Diano 1974a = C. Diano (a cura di), *Epicuri Ethica et Epistulae*, Firenze 1974
- Diano 1974b = C. Diano, *Scritti epicurei*, Firenze 1974
- Diano 1993 = C. Diano, *Forma ed evento: principi per un'interpretazione del mondo greco*, prefazione di R. Bodei, Venezia 1993
- Diano 2007 = C. Diano, *Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici*, introduzione di M. Cacciari, Torino 2007
- Diels 1970 = H. Diels (Hrsg.), *Philodemos Über die Götter: erstes und drittes Buch*, Leipzig 1970
- Diels-Kranz 1956 = H. Diels, W. Kranz (Hrsg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch, 8 Aufl. Abdruck der dritten mit Nachtragen, Band I-II von H. Diels, Band III Wortregister vom W. Kranz, Stellen und Namenregister von H. Diels, Berlin 1956 (I ed. Berlin 1903)
- Dienstbeck 2015 = S. Dienstbeck, *Die Theologie der Stoa*, Berlin-Boston 2015
- Dierauer 1977 = U. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam 1977
- Dillon 2010 = J. Dillon, *I Medioplatonici. Uno studio sul Platonismo (80 a.C. – 220 d.C.)*, a cura di E. Vimercati, Milano 2010
- Dionigi 1976 = I. Dionigi, *Lucr. 5, 1198-1203 e P. Oxy. 215 col. I 7-24*, in «Studi italiani di filologia classica», 48 (1976), pp. 118-139
- Dionigi 2002 = I. Dionigi (a cura di), *Di fronte ai classici. A colloquio con i greci e i latini*, Milano 2002
- Dixsaut 2003 = M. Dixsaut, *La natura filosofica. Saggio sui dialoghi di Platone*, traduzione di C. Colletta, Napoli 2003
- Dodds 2003 = E.D. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, traduzione di V. Vacca De Bosis, Milano 2003

- Domingo-Forasté 1994 = D. Domingo-Forasté, *Claudius Aelianus: Epistulae et Fragmenta*. Stuttgart 1994
- Donatelli 2015 = P. Donatelli, *Etica. I classici, le teorie e le linee evolutive*, Torino 2015
- Donini 1982 = P.L. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982
- Dorandi 1982a = T. Dorandi, *Filodemo. Gli stoici* (PHerc. 155 e 339), in «Cronache Ercolanesi», 12 (1982), pp. 91-133
- Dorandi 1982b = T. Dorandi (a cura di), *Filodemo. Il buon re secondo Omero*, Napoli 1982
- Dorandi 1994 = T. Dorandi (a cura di), *Filodemo. Storia dei filosofi. La stoà da Zenone a Panezio* (PHerc. 1018), Napoli 1994
- Dorandi 1997 = T. Dorandi, *Lucrece et les Épicuriens de Campanie*, in Algra-Koenen-Schrijvers 1997, pp. 35-48
- Dorandi 2000 = T. Dorandi, *Plotina, Adriano e gli Epicurei di Atene*, in Erler 2000, pp. 137-148
- Dorandi 2005a = T. Dorandi, *Chronology*, in Algra 2005, pp. 31-54
- Dorandi 2005b = T. Dorandi, *Organization and structure of the philosophical schools*, in Algra 2005, pp. 55-62
- Dorandi 2007 = T. Dorandi, *Nell'officina dei classici. Come lavoravano gli autori antichi*, Roma 2007
- Dorandi 2010 = T. Dorandi, *Diogene Laerzio, Epicuro e gli editori di Epicuro e di Diogene Laerzio*, in «Eikasmos», 21 (2010), pp. 273-301
- Dorandi 2012 = T. Dorandi, *Phèdre d'Athènes*, in R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques. Vol. 5a: de Paccius à Rutilius Rufus*, Paris 2012, pp. 287-289
- Dorandi 2013 = T. Dorandi (ed.), *Diogenes Laertius. Lives of eminent philosophers*, Cambridge 2013
- Dorandi 2014a = T. Dorandi, «Pratiche» della philosophia nella Roma repubblicana, in «Cronache Ercolanesi», 44 (2014), pp. 167-177
- Dorandi 2014b = T. Dorandi, *Recensione a F. Montarese, «Lucretius and His Sources»*, in «Klio», 96.1 (2014), pp. 316-321
- Dorandi 2015 = T. Dorandi, *Epicureanism and Socratism. The Evidence of the Minor Socratics from the Herculaneum Papyri*, in U. Zilioli (ed.), *From the Socratics to the Socratic Schools. Classical ethics, metaphysics and epistemology*, New York-London 2015, pp. 168-191
- Dörrie 1976 = H. Dörrie, *Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken*, in H. Dörrie, *Platonica minora*, München 1976, pp. 70-88
- Douglas 1970 = S.J. Douglas, *The Silence of Magna Mater*, in «Harvard Studies in Classical Philology», 74 (1970), pp. 75-84
- Drozdek 2007 = A. Drozdek, *Greek Philosophers as Theologians. The Divine Arche*, Aldershot 2007
- Drozdek 2010 = A. Drozdek, *The problem of the immortality of the soul in Epicurus*, in «Myrtia», 25 (2010), pp. 43-52

- Duban 1982 = J.M. Duban, *Venus, Epicurus and Naturae Species Ratioque*, in «The American Journal of Philology», 103.2 (1982), pp. 165-177
- Dudley 1984 = J.A. Dudley, *The Ethics of Democritus and Aristotle*, in Benakis 1984, vol. 1, pp. 371-385
- Dumont 1982 = J.P. Dumont, *Confirmation and Disconfirmation*, in J. Barnes *et alii* (eds.), *Science and Speculation. Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge 1982, pp. 271-303
- Dyck 2003 = A.R. Dyck (ed.), *Cicero. De natura deorum. Book I*, Cambridge 2003
- Dyson 1996 = J.T. Dyson, *Dido the Epicurean*, in «Classical Antiquity», 15.2 (1996), pp. 203-221
- Eckerman 2013 = C. Eckerman, *Lucretius' Self-Positioning in the History of Roman Epicureanism*, in «The Classical Quarterly», 63.2 (2013) pp. 785-800
- Edelstein-Kidd 1988-1989 = L. Edelstein, I.G. Kidd (eds.), *Posidonius. The Fragments and the Commentary*, 2 voll., Cambridge 1988-1989
- Edwards 1989 = M.J. Edwards, *Lucretius, Empedocles and Epicurean Polemics*, in «Antike und Abendland», 35 (1989), pp. 104-115
- Eisenberger 1970 = H. Eisenberger, *Demokrits Vorstellung vom Sein und Wirken der Götter*, in «Rheinisches Museum für Philologie», 113 (1970), p. 141-158
- Eliasson 2008 = E. Eliasson, *The Notion of That Which depends on Us in Plotinus and its Background*, Leiden-Boston 2008
- Englert 1987 = W.G. Englert, *Epicurus on the Swerve and Voluntary Action*, Atlanta 1987
- English 1915 = R.B. English, *Democritus' Theory of Sense Perception*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 46 (1915), pp. 217-227
- Enriques-Mazziotti 1948 = F. Enriques, M. Mazziotti (a cura di), *Le dottrine di Democrito d'Abdera. Testi e commenti*, prefazione di F. Castelnovo, Bologna 1948
- Erbì 2011 = M. Erbì, *La retorica nell'Epicureismo: una riflessione*, in «Cronache Ercolanesi», 41 (2011), pp. 189-205
- Erbse 1986 = H. Erbse, *Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos*, Berlin-New York 1986
- Erler 1992 = M. Erler, *Orthodoxie und Anpassung. Philodem, ein Panaitios des Kepos?*, in «Museum Helveticum», 49 (1992), pp. 171-200
- Erler 1993 = M. Erler, *Philologia medicans. Wie die Epikureer die Texte ihres Meisters lasen*, in W. Kullmann, J. Althoff (Hrsg.), *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur*, Tübingen 1993, pp. 281-303
- Erler 1996 = M. Erler, *Philologia medicans. La lettura delle opere di Epicuro nella sua scuola*, in Giannantoni-Gigante 1996, vol. 2, pp. 513-526
- Erler 1997 = M. Erler, *Physics and Therapy. Meditative elements in Lucretius' De rerum natura*, in Algra-Koenen-Schrijvers 1997, pp. 79-92
- Erler 2000 = M. Erler (Hrsg.), *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit*, Stuttgart 2000
- Erler 2001 = M. Erler, *Response to Voula Tsouna*, in Auvray-Assayas/Delattre 2001, pp. 173-178

- Erler 2002a = M. Erler, *Epicurus as deus mortalis: homoiosis theoi and Epicurean self-cultivation*, in Frede-Laks 2002, pp. 159-181
- Erler 2002b = M. Erler, *Selbstfindung im Gebet. Integration eines Elementes epikureischer Theologie in den Platonismus der Spätantike*, in T. Kobusch, B. Mojsisch, O.F. Summerell (Hrsg.), *Selbst, Singularität, Subjektivität: Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus*, Amsterdam 2002, pp. 23-40
- Erler 2003 = M. Erler, *Das Bild vom «Kind im Menschen» bei Platon und der Adressat von Lukrez De rerum natura*, in «Cronache Ercolanesi», 33 (2003), pp. 107-116
- Erler 2008 = M. Erler, *Epikur und politische Aktivität*, in H. Krause (Hrsg.), *Mensch und Politik. Über das Für und Wider politischer Aktivität*, Dresden 2008, pp. 23-46
- Erler 2009 = M. Erler, *La felicità del proficiens in Platone e negli Epicurei*, in P. Donatelli, E. Spinelli (a cura di), *Il senso della virtù*, Roma 2009, pp. 49-60
- Erler 2011 = M. Erler, *Autodidact and student: on the relationship of authority and autonomy in Epicurus and the Epicurean tradition*, in Fish-Sanders 2011, pp. 9-28
- Erler 2014 = M. Erler, *La sacralizzazione di Socrate e di Epicuro*, in Beretta-Citta-Iannucci 2014, pp. 1-13
- Erler 2016 = M. Erler, *Diogenes against Plato. Diogenes' Critique and the tradition of Epicurean Antiplatonism*, in corso di pubblicazione
- Erler-Rother 2012 = M. Erler, W. Rother (Hrsg.), *Philosophie der Lust. Studien zum Hedonismus*, Basel 2012
- Essler 2005 = H. Essler, *Un nuovo frammento di Ermarco nel PHerc. 152/157 (Filodemo, De dis, Libro III)*, in «Cronache Ercolanesi», 35 (2005), pp. 53-58
- Essler 2009 = H. Essler, *Falsche Götter bei Philodem (Di III Kol. 8, 5 – Kol. 10, 6)*, in «Cronache Ercolanesi», 39 (2009), pp. 161-205
- Essler 2011a = H. Essler, *Cicero's use and abuse of Epicurean theology*, in Fish-Sanders 2011, pp. 129-151
- Essler 2011b = H. Essler, *Eine Auslegung Epikurs theologischer Schriften*, in «Cronache Ercolanesi», 41 (2011), pp. 13-25
- Essler 2011c = H. Essler, *Glücklich und unsterblich. Epikureische Theologie bei Cicero und Philodem, mit einer Edition von Pherc. 152/157, Kol. 8-10*, Basel 2011
- Essler 2012a = H. Essler, *Die Götterbewegung (Phld., Di III, Kol. 10, 6 – Kol. 11, 7)*, in «Cronache Ercolanesi», 42 (2012), pp. 259-275
- Essler 2012b = H. Essler, *Die Lust der Freundschaft und die Lust des Freundes*, in Erler-Rother 2012, pp. 139-160
- Essler 2013 = H. Essler, *Freundschaft der Götter und Toten. Mit einer Neuedition von Phld., Di III, frg. 87 und 83*, in «Cronache Ercolanesi», 43 (2013), pp. 95-111
- Essler 2014a = H. Essler, *Space and Movement in Philodemus' De dis 3: an Anti-Aristotelian Account*, in G. Ranocchia, C. Helmig, C. Horn (eds.), *Space in Hellenistic Philosophy*, Berlin-Boston 2014, pp. 101-123
- Essler 2014b = H. Essler, *Zum Fragment aus Chrysipps De divinatione (PHerc. 152/157, Kol. 7, 26 - Kol. 8, 5)*, in «Cronache Ercolanesi», 44 (2014), pp. 117-128

- Essler 2016 = H. Essler, *Ehebruch bei Göttern und Steinen (PHerc. 152/157, Frg. 42, 25 - Frg. 78, 9)*, di prossima pubblicazione
- Fallot 1977 = J. Fallot, *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro. La liberazione epicurea*, presentazione di S. Timpanaro, traduzione di A. Marietti Solmi, Torino 1977
- Farrington 1939 = B. Farrington, *Epicurus and the Laws of Plato*, in «Proceedings of the Classical Association», 36 (1939), pp. 52-54
- Farrington 1963 = B. Farrington, *Polemical Allusions to the De rerum natura of Lucretius in the Works of Vergil*, in L. Varcl, R.F. Willetts (eds.), *Geras. Studies presented to George Thomson on the occasion of his 60th birthday*, Prague 1963, pp. 87-94
- Farrington 1967 = B. Farrington, *Che cosa ha "veramente" detto Epicuro*, traduzione italiana di F. Cardelli, Roma 1967
- Fazio-Almayer 1911 = V. Fazio-Almayer, *Lo spirito religioso nell'atomismo antico da Democrito a Lucrezio*, in V. Fazio Almayer, *Studi sullo atomismo greco*, Palermo 1911, pp. 10-36
- Fazzo 1998 = S. Fazzo (a cura di), *Alessandro di Afrodizia. La provvidenza / Questioni sulla provvidenza*, traduzione dal greco di S. Fazzo, traduzione dall'arabo di M. Zonta, testo arabo e greco a fronte, Milano 1998
- Fazzo 2012 = S. Fazzo, *Il libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, Napoli 2012
- Fazzo 2014 = S. Fazzo, *Commento al libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, Napoli 2014
- Ferguson 1990 = J. Ferguson, *Epicureanism under the Roman Empire*, in Haase 1990, pp. 2257-2327
- Ferrari 1998 = F. Ferrari, *Teologia e poesia mitologica*, in Vegetti 1998b, pp. 403-425
- Ferrari 2000 = F. Ferrari, *La falsità delle asserzioni relative al futuro: un argomento epicureo contro la mantica in Plut. Pyth. Orac. 10*, in Erler 2000, pp. 149-163
- Ferrari 2006 = F. Ferrari (a cura di), *I miti di Platone*, premessa di M. Vegetti, Milano 2006
- Ferrari 2010 = F. Ferrari, *Democrito a Derveni? PDerv. Col. 4, 1-6*, in «La Parola del Passato», 65.2 (2010), pp. 137-148
- Ferrario 1972 = M. Ferrario, *Filodemo «Sulla provvidenza»? (PHerc. 1670)*, in «Cronache Ercolanesi», 2 (1972), pp. 67-94
- Festugière 1960 = A.J. Festugière (éd.), *Le plaisir (Eth. Nic. VII 11-14, X 1-5)*, Paris 1960
- Festugière 1970 = A.J. Festugière (éd.), *Proclus. Commentaire sur la République. Tome III: Dissertations XV-XVII (Rep. X)*, Paris 1970
- Festugière 1987 = A.J. Festugière, *Epicuro e gli dèi*, traduzione dal francese di B. Bellotto e D. De Agostani, Milano 1987
- Festugière 1990 = A.J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste. Volume 2: Le Dieu Cosmique*, Paris 1990
- Flacelière 1954 = R. Flacelière, *Les Épicuriens et l'amour*, in «Revue des Études Grecques», 67.314-315 (1954), pp. 69-81
- Fränkel 1975 = H. Fränkel, *Early Greek Poetry and Philosophy. A History of Greek Epic, Lyric, and Prose to the Middle of the Fifth Century*, translated by M. Hadas and J. Willis, Oxford 1975

- Fish 2011 = J. Fish, *Not all politicians are Sisyphus: what Roman Epicureans were taught about politics*, in Fish-Sanders 2011, pp. 72-104
- Fish-Sanders 2011 = J. Fish, K.R. Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge 2011
- Flamand 1992 = J. Flamand, *Deus otiosus. Recherches lexicales pour servir à l'histoire de la critique religieuse d'Épicure*, in M. Goulet-Cazé, G. Madec, D. O'Brien (éd.), *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΠΕΣ. «Chercheurs de sagesse». Hommage à Jean Pépin*, Paris 1992, pp. 147-166
- Fletcher 2012 = R. Fletcher, *Epicurus's Mistresses: Pleasure, Authority and Gender in the Reception of the Kuriai Doxai in the Second Sophistic*, in B. Holmes, W.H. Shearin (eds.), *Dynamic reading. Studies in the reception of Epicureanism*, Oxford 2012
- Flores 2000-2006 = E. Flores (a cura di), *Quinto Ennio. Annali*, 4 voll., Napoli 2000-2006
- Flores 2002-2009 = E. Flores (a cura di), *Lucrezio. De rerum natura*, 3 voll., Napoli 2002-2009
- Follet 1994 = S. Follet, *Lettres d'Hadrien aux Épicuriens d'Athènes (14.2- 14.3.125): SEG III 226 + IG II² 1097*, in «Revue des Études Grecques», 107.509-510 (1994), pp. 158-171
- Fortenbaugh-Schütrumpf 2001 = W.W. Fortenbaugh, E. Schütrumpf (eds.), *Dicaearchus of Messana. Text, Translation, and Discussion*, New Brunswick-London 2001
- Fortenbaugh-White 2004 = W.W. Fortenbaugh, S.A. White (eds.), *Lycos of Troas and Hieronymus of Rhodes. Text, Translation, and Discussion*, New Brunswick-London 2004
- Frede-Laks 2002 = D. Frede, A. Laks (eds.), *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, Leiden-Boston-Köln 2002
- Freymuth 1953 = G. Freymuth, *Zur Lehre von den Götterbildern in der epikureischen Philosophie*, Berlin 1953
- Freymuth 1954 = G. Freymuth, *Eine Anwendung von Epikurs Isonomiegesetz (Cicero, De nat. deor. I 50)*, in «Philologus», 98 (1954) pp. 101-115
- Freymuth 1955 = G. Freymuth, *Methodisches zur Epikureischen Götterlehre*, in «Philologus», 99 (1955), pp. 234-244
- Freymuth 1958 = G. Freymuth, *Zu Philodem Περὶ θεῶν III Kol. 8 und 9*, in «Philologus», 102 (1958), pp. 148-153
- Frischer 1982 = B. Frischer, *The Sculpted World: Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece*, Berkeley 1982
- Frischer 2014 = B. Frischer, *Ripensando The Sculpted World. Come ricostruire e interpretare la statua di Epicuro oggi*, in Beretta-Citta-Iannucci 2014, pp. 172-192
- Furley 1967 = D.J. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton-New Jersey 1967
- Furley 1989 = D. Furley, *Lucretius and the Stoics*, in D. Furley, *Cosmic Problems. Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*, Cambridge 1989, pp. 183-205
- Gabaude 1976 = J.M. Gabaude, *Sur Épicure et l'épicurisme (suite): Paradoxiqne thémodélisme épicuriste*, in «Revue de l'enseignement philosophique», 26.4 (1976), pp. 19-37
- Gabaude 1983 = J.M. Gabaude, *Originalité de l'éducation selon l'Épicurisme*, in «Diotima», 11 (1983), pp. 53-66
- Gagarin 2008 = M. Gagarin, *Writing Greek Law*, Cambridge 2008
- Gale 1994 = M.R. Gale, *Myth and Poetry in Lucretius*, Cambridge 1994
- Gallavotti 1975 = C. Gallavotti (a cura di), *Empedocle. Poema fisico e lustrale*, Milano 1975

- Gallo 1985 = I. Gallo, *Ermarco e la polemica epicurea contro Empedocle*, in P. Cosenza (a cura di), *Esistenza e destino nel pensiero greco arcaico*, Napoli 1985, pp. 33-50
- Gallo 1988 = I. Gallo (a cura di), *Aspetti dello Stoicismo e dell'Epicureismo in Plutarco*, Ferrara 1988
- Gallo 2002 = I. Gallo, *Vita di Filonide epicureo (PHerc. 1044)*, in I. Gallo, *Studi di papirologia ercolanese*, Napoli 2002, pp. 59-205
- Gallo 2005 = I. Gallo, *Aspetti della critica all'Epicureismo nell'Adversus Colotem di Plutarco*, in M. Jufresa et alii (eds.), *Plutarch a la seva època: paideia i societat*, Barcelon 2005, pp. 283-287
- Gallo-Russo 1979 = I. Gallo, A. Russo, *La scuola di Epicuro*, in «Vichiana», 8 (1979), pp. 149-161
- Garani 2007 = M. Garani, *Empedocles redivivus. Poetry and Analogy in Lucretius*, New York-London 2007
- Garani 2013 = M. Garani, *Lucretius and Ovid on Empedoclean Cows and Sheep*, in Lehoux-Morrison-Sharrok 2013, pp. 233-259
- Garbarino 2007 = G. Garbarino, *Poetica esplicita e implicita nel De rerum natura di Lucrezio*, in «Bollettino di studi latini», 37.2 (2007), pp. 504-516
- Gargiulo 1979 = T. Gargiulo, *PHerc. 222: Filodemo Sull'adulazione*, in «Cronache Ercolanesi», 11 (1981), pp. 103-127
- Garuti 1958 = G. Garuti (a cura di), *Gaius Rabirius. Bellum Actiacum: e papyro Herculanensi 817*, Bologna 1958
- Gasparri 2011 = L. Gasparri (a cura di), *Lattanzio. La collera di dio*, postfazione di G. Girgenti, Milano 2011
- Gauly 2006 = B. M. Gauly, *Das Glück des Pollius Felix. Römische Macht und privater Luxus in Statius' Villengedicht "silv." 2,2*, in «Hermes», 134.4 (2006), pp. 455-470
- Gemelli 1979 = B. Gemelli, *Il concetto di causa in Epicuro*, in «Sandalion», 2 (1979), pp. 81-97
- Gemelli 1983 = B. Gemelli, *Il primo Epicureismo romano ed il problema della sua diffusione*, in AA.VV. 1983, pp. 281-290
- Gemelli Marciano 2007 = M.L. Gemelli Marciano, *Democrito e l'Accademia. Studi sulla trasmissione dell'atomismo antico da Aristotele a Simplicio*, Berlin-New York 2007
- Gemelli Marciano 2009 = M.L. Gemelli Marciano, «Evidentemente il sapiente ha studiato medicina». *Per una revisione dei rapporti fra i cosiddetti presocratici e la medicina ippocratica. L'esempio di Democrito*, in «Medicina & storia», 9 (2009), pp. 129-156
- Gemelli Marciano 2010 = M.L. Gemelli Marciano (hrsg.), *Die Vorsokratiker. Band III: Anaxagoras, Melissos, Diogenes von Apollonia, Die antiken Atomisten: Leukipp und Demokrit*, Düsseldorf 2010
- Gentilucci 1997 = P. Gentilucci, *Il poema scientifico nel pensiero degli Epicurei del I secolo a.C.*, in Sconocchia-Toneatto 1997, pp. 49-70
- Gercke 1885 = A. Gercke, *Chrysippea*, in «Jahrbücher für klassische Philologie», 14 (1885), pp. 691-781

- Giancotti 1959 = F. Giancotti, *Il prelude di Lucrezio e altri scritti lucreziani ed epicurei*, Messina-Firenze 1959
- Giancotti 1975 = F. Giancotti, *L'ottimismo relativo nel De rerum natura di Lucrezio*, Torino 1975
- Giancotti 1989 = F. Giancotti, *Religio, natura, voluptas. Studi su Lucrezio. Con un'antologia di testi annotati e tradotti*, Bologna 1989
- Giannantoni 1983 = G. Giannantoni, *La polemica antimegarica nel XXVIII libro "Della natura" di Epicuro*, in «Cronache Ercolanesi», 13 (1983), pp. 15-19
- Giannantoni 1984 = G. Giannantoni, *Il piacere cinetico nell'etica epicurea*, in «Elenchos», 5 (1984), pp. 25-44
- Giannantoni 1990 = G. Giannantoni (a cura di), *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 voll., Napoli 1990
- Giannantoni 1994 = G. Giannantoni, *L'edonismo filosofico antico*, in Montoneri 1994, pp. 75-94
- Giannantoni 1996 = G. Giannantoni, *Epicuro e l'ateismo antico*, in Giannantoni-Gigante 1996, vol. 1, pp. 21-63
- Giannantoni 2005 = G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, Napoli 2005
- Giannantoni-Gigante 1996 = G. Giannantoni, M. Gigante (a cura di), *Epicureismo greco e romano. Atti del congresso internazionale di Napoli, 19-26 maggio 1993*, 2 voll., Napoli 1996
- Gigandet 1997 = A. Gigandet, *L'interpretation des mythes comme lieu et enjeu de la polémique philosophique dans le De rerum natura*, in Algra-Koenen-Schrijvers 1997, pp. 209-213
- Gigandet 1998 = A. Gigandet, *Fama deum. Lucrèce et les raisons du mythe*, Paris 1998
- Gigandet 1999 = A. Gigandet, *De l'amour: Vénus de Lucrèce & Érôs platonicien*, in Poignault 1999, pp. 77-85
- Gigandet 2003a = A. Gigandet, *Les Épicuriens et le problème du paradigme artificialiste*, in C. Lévy, B., Besnier, A., Gigandet (éd.), *Ars et ratio. Sciences, art et métiers dans la philosophie hellénistique et romaine*, Bruxelles 2003, pp. 221-230
- Gigandet 2003b = A. Gigandet, *Providence & causes finales: una polémique épicurienne*, in Bénatouïl-Laurand-Macé 2003, pp. 49-69
- Gigandet 2007 = A. Gigandet, *Le calcul épicurien des plaisirs: l'utile et l'agréable*, in Bou-lègue-Levy 2007, pp. 85-94
- Gigante 1956 = M. Gigante, *NOMOS ΒΑΣΙΛΕΥΣ*, Napoli 1956
- Gigante 1969 = M. Gigante, *Ricerche Filodemea*, Napoli 1969
- Gigante 1974a, M., *Motivi paideutici nell'opera filodemea Sulla libertà di parola*, in «Cronache Ercolanesi», 4 (1974), pp. 37-42
- Gigante 1974b = M. Gigante, *Su alcuni luoghi dell'opera filodemea De libertate dicendi*, in E. Kießling, H.-A. Rupprecht (Hrsg.), *Akten des XIII. Internationalen Papyrologenkongresses*, München 1974, pp. 125-135
- Gigante 1981 = M. Gigante, *Scetticismo ed Epicureismo*, Napoli 1981

- Gigante 1985 = M. Gigante, *Filodemo e Pisone: da Ercolano a Roma*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», 15.3 (1985), pp. 855-866
- Gigante 1990a = M. Gigante, *Filodemo in Italia*, Firenze 1990
- Gigante 1990b = M. Gigante, *I frammenti di Sirone*, in «Paideia», 45 (1990), pp. 175-198
- Gigante 1992 = M. Gigante, *Cinismo e Epicureismo*, Napoli 1992
- Gigante 1993 = M. Gigante, *Atakta. Contributi alla papirologia ercolanese*, vol. 1, Napoli 1993
- Gigante 1996 = M. Gigante, *Aristone di Ceo biografo dei filosofi*, in «Studi Classici e Orientali», 46.1 (1996), pp. 17-23
- Gigante 1998a = M. Gigante, *Altre ricerche filodemee*, Napoli 1998
- Gigante 1998b = M. Gigante (a cura di), *Diogene Laerzio. Vite dei filosofi*, 2 voll., Bari-Roma 1998
- Gigante 1998c = M. Gigante, *Physis: la natura nell'epicureismo*, in R. Uglione (a cura di), *Atti del Convegno Nazionale di Studi: L'uomo antico e la natura. Torino 28-29-30 Aprile 1997*, Torino 1998, pp. 39-91
- Gigante 1998d = M. Gigante, *Zenone Sidonio e la poesia*, in «Cronache Ercolanesi», 28 (1998), pp. 85-98
- Gigante 1999 = M. Gigante, *Kepos e Peripatos: contributo alla storia dell'aristotelismo antico*, Napoli 1999
- Gigante 2002 = M. Gigante, *Atakta. Contributi alla papirologia ercolanese. Vol. II*, Napoli 2002
- Gigante-Dorandi 1980 = M. Gigante, T. Dorandi, *Anassarco e Epicuro «Sul regno»*, in Romano 1980, pp. 437-450
- Gigante-Indelli 1978 = M. Gigante, G. Indelli, *Bione e l'Epicureismo*, in «Cronache Ercolanesi», 8 (1978), pp. 124-131
- Gigante-Indelli 1980 = M. Gigante, G. Indelli, *Democrito nei papiri ercolanesi di Filodemo*, in Romano 1980, pp. 451-466
- Gigon 1954 = O. Gigon, *Die Theologie der Vorsokratiker*, in AA.VV., *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*, Vandoeuvres 1954, pp. 127-166
- Gigon 1977 = O. Gigon, *Lukrez und Ennius*, in AA.VV., *Lucrece: huit exposés suivis de discussions*, Genève 1977, pp. 167-196
- Gigon 1987 = O. Gigon (Hrsg.), *Aristoteles. Vol. 3. Librorum deperditorum fragmenta*, Berlin 1987
- Gill 2003 = C. Gill, *Is Rivalry a Virtue or a Vice?*, in Konstan 2003, pp. 29-51
- Gioè 2002 = A. Gioè (a cura di), *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C.. Testimonianze e frammenti*, Napoli 2002
- Giombini-Marcacci 2010 = S. Giombini, F. Marcacci (a cura di), *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, Passignano 2010
- Giovacchini 2003 = J. Giovacchini, *Le refus épicurien de la définition*, in Bénatouil-Laurand-Macé 2003, pp. 71-89
- Giovacchini 2007 = J. Giovacchini, *Le souvenir des plaisirs : le rôle de la mémoire dans la thérapie épicurienne*, in Boulègue-Levy 2007, pp. 69-83

- Giovacchini 2008 = J. Giovacchini, *Épicure*, Paris 2008
- Giovacchini 2012 = J. Giovacchini, *L'Empirisme d'Épicure*, Paris 2012
- Giovacchini 2013 = J. Giovacchini, *Scepticisme et thérapeutique: le cas de conscience du dogmatisme épicurien*, in Marchand-Verde 2013, pp. 45-62
- Giuliano 2009 = L. Giuliano, *PHerc. 807: [Filodemo, De morte, libro incerto]*, in «Cronache Ercolanesi», 39 (2009), pp. 207-280
- Giussani 1945 = C. Giussani, *Studi lucreziani*, Torino 1945
- Giusta 1962-1963 = M. Giusta, *Passi dossografici di morale epicurea nel X libro di Diogene Laerzio*, in «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filosofiche», 97 (1963), pp. 120-174
- Glad 1995 = C.E. Glad, *Paul and Philodemus. Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy*, Leiden 1995
- Glad 1996 = C.E. Glad, *Frank Speech, Flattery, and Friendship in Philodemus*, in J.T. Fitzgerald (ed.), *Friendship, Flattery, & Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World*, Leiden-New York-Köln 1996, pp. 21-59
- Glei 1988 = R. Glei, *Et invidus et inbecillus. Das angebliche Epikurfragment bei Laktanz, De ira dei 13,20-21*, in «Vigiliae Christianae», 42 (1988), pp. 47-58
- Glidden 1983 = D.K. Glidden, *Epicurean Semantics*, in AA.VV. 1983, pp. 185-226
- Glidden 1984 = D.K. Glidden, *Prolepsis in Peri physeos XVIII: fr. 12 III 3-14*, in AA.VV. 1984, vol. 2, pp. 399-404
- Glidden 1985 = D.K. Glidden, *Epicurean prolepsis*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 3 (1985), pp. 176-217
- Gobry 1976 = I. Gobry, *La sagesse d'Épicure*, in «Les Études philosophiques», 1 (1976), pp. 79-90
- Goeury 2012 = M. Goeury, *L'absence de préconception du temps chez Épicure*, in «Philosophie antique», 12 (2012), pp. 89-114
- Goldschmidt 1970 = V. Goldschmidt, *Théologia*, in V. Goldschmidt, *Questions platoniciennes*, Paris 1970, pp. 141-172
- Goldschmidt 1977 = V. Goldschmidt, *La doctrine d'Épicure et le droit*, Paris 1977
- Goldschmidt 1978 = V. Goldschmidt, *Remarques sur l'origine Épicurienne de la "prénotion"*, in AA.VV., *Les Stoïciens et leur logique. Actes du Colloque de Chantilly: 18-22 septembre 1976*, Paris 1978, pp. 155-169
- Gomme-Sandbach 1973 = A.W. Gomme, F.H. Sandbach (eds.), *Menander. A commentary*, Oxford 1973
- Goodyear 1965 = F.R.D. Goodyear (ed.), *Incerti auctoris Aetna*, Cambridge 1965
- Gordon 1996 = P. Gordon, *Epicurus in Lycia*, Michigan 1996
- Gosling-Taylor 1986 = J.C.B. Gosling, C.C.W. Taylor (eds.), *The Greeks on Pleasure*, Oxford 1986
- Gottschalk 1980 = H.B. Gottschalk, *Heraclides of Pontus*, Oxford 1980
- Gottschalk 1994 = H.B. Gottschalk, *Aristotelian philosophy in the roman world from the time of Cicero to the end of second century AD*, in W. Haase, H. Temporini (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil I, Band 36.2*, Berlin-New York, pp. 1079-1174

- Gottschalk 1996 = H.B. Gottschalk, *Philosophical Innovation in Lucretius?*, in K.A. Algra, P.W. van der Horst, D.T. Runia (eds.), *Polyhistor. Studies in the History & Historiography of Ancient Philosophy*, Leiden-New York-Köln 1996, pp. 231-240
- Goulet-Cazé 1993 = M-O. Goulet-Cazé, *Les premiers cyniques et la religion*, in M-O. Goulet-Cazé, R. Goulet (éd.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Paris 1993, pp. 117-158
- Graeser 1970 = A. Graeser, *Demokrit und die Skeptisch Formel*, in «Hermes», 98.3 (1970), pp. 300-317
- Graham 2010 = D.W. Graham (ed.), *The Texts of Early Greek Philosophy*, vol. 1, Cambridge 2010
- Granger 2013 = H. Granger, *Early Natural Theology: The Purification of the Divine Nature*, in D. Sider, D. Obbink (eds.), *Doctrine and Doxography. Studies on Heraclitus and Pythagoras*, Berlin-Boston 2013, pp. 163-200
- Graver 2001 = M. Graver, *Managing Mental Pain: Epicurus vs. Aristippus on the Pre-Rehearsal of Future Ills*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 17 (2001), pp. 155-177
- Gregory 2013a = A. Gregory, *Leucippus and Democritus on Like to Like and ou mallon*, in «Apeiron», 46.4 (2013), pp. 446-468
- Gregory 2013b = A. Gregory, *The Presocratics and the Supernatural*, London et alii 2013
- Griego 1980 = G. Griego, *Epicure: via, veritas et vita, ou le caractère particulier et complémentaire des trois éloges lucretiens d'Épicure*, in J-B. Caron, M. Fortin, G. Maloney (éd.), *Mélanges d'études anciennes offerts à Maurice Lebel*, St-Jean-Chrysostôme 1980, pp. 321-338
- Griffin-Barnes 1989 = M. Griffin, J. Barnes (eds.), *Philosophia Togata. Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford 1989
- Grilli 1957a = A. Grilli, *Su alcuni frammenti di Filodemo (ΠΕΠΙ ΘΕΩΝ fr. 74, 76, 78, 79, 80, 81, 82)*, in «La parola del passato», 52 (1957), pp. 23-45
- Grilli 1957b = A. Grilli, *Sul proemio del II libro di Lucrezio*, in «Studi italiani di filologia classica», 29 (1957), pp. 259-263
- Grilli 1959 = A. Grilli, *Nota su Democrito B 174*, in AA.VV., *Epicurea, in memoriam Hectoris Bignone. Miscellanea philologica*, Genova 1959, pp. 69-72
- Grilli 1983 = A. Grilli, *ΔΙΑΘΕΣΙΣ in Epicuro*, in AA.VV. 1983, pp. 93-109
- Grilli 1999 = A. Grilli, *Postilla su εἰσαθής*, in «Res publica litterarum», 22 (1999), pp. 139-141
- Grilli 2002 = A. Grilli, *Vita contemplativa. Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Brescia 2002
- Grimal 1990 = P. Grimal, *I giardini di Roma antica*, traduzione dal francese di V. Abrate, Milano 1990
- Grimal 1993 = P. Grimal, *Recherche sur l'Épicurisme d'Horace*, in «Revue des études latines», 71 (1993), pp. 154-160
- Guthrie 1990 = W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy. Vol. 2: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge-London-New York-Melbourne 1990

- Guyau 1910 = J.-M. Guyau, *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Paris 1910
- Haase 1983 = W. Haase (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der Neueren Forschung. Teil II, Band 30.3*, Berlin-New York 1983
- Haase 1990 = W. Haase (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der Neueren Forschung. Teil II, Band 36.4*, Berlin-New York 1990
- Hadot 1980 = P. Hadot, *Sur divers sens du mot pragma dans la tradition philosophique grecque*, in P. Aubenque (éd.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris 1980, pp. 309-319
- Hadzsits 1916 = G.D. Hadzsits, *The Personality of Epicurean Gods*, in «The American Journal of Philology», 37 (1916), pp. 317-326
- Hagen 1984 = C.T. Hagen, *The "ΕΝΕΠΤΕΙΑ-ΚΙΝΗΣΙΣ" Distinction and Aristotle's Conception of ΠΡΑΞΙΣ*, in «Journal of the History of Philosophy», 22 (1984), pp. 263-280
- Hahm 2007 = D.E. Hahm, *Critolaus and Late Hellenistic Peripatetic Philosophy*, in A.M. Ioppolo, D.N. Sedley (eds.), *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers. Hellenistic Philosophy in the Period 155-86 BC*, Napoli 2007, pp. 49-101
- Halliwell 1988 = S. Halliwell (ed.), *Plato: Republic 10*, Warminster 1988
- Halliwell 2009 = S. Halliwell, *L'estetica della mimesis. Testi antichi e problemi moderni*, a cura di G. Lombardo, traduzione di D. Guastini e L. Mimone Ansaldo Patti, Palermo 2009
- Haltenhoff 2003 = A. Haltenhoff, *Lukrez, der Epikureismus und die römische Gesellschaft*, in A. Haltenhoff, A. Heil, F.-H. Mutschler (Hrsg.), *O tempora, o mores! Römische Werte und römische Literatur in den letzten Jahrzehnten der Republik*, München-Leipzig 2003, pp. 219-244
- Hammerstaedt 1992 = J. Hammerstaedt, *Der Schlussteil von Philodems dritten Buch über Rhetorik*, in «Cronache Ercolanesi», 22 (1992), pp. 9-117
- Hammerstaedt 1993 = J. Hammerstaedt, *Das Kriterium des Prolepsis beim Epikureer Diogenian*, in «Jahrbuch für Antike und Christentum», 36 (1993), pp. 24-32
- Hammerstaedt 2006 = J. Hammerstaedt, *Zum Text der epikureischen Inschrift des Diogenes von Oinoanda*, in «Anatolian Studies», 39 (2006), pp. 1-48
- Hammerstaedt 2012 = J. Hammerstaedt, *Leib, Seele und Umwelt. Überlegungen zum Hedonismus des Diogenes von Oinoanda*, in Erler-Rother 2012, pp. 125-137
- Hammerstaedt-Smith 2014 = J. Hammerstaedt, M.S. Smith (eds.), *The Epicurean Inscription of Diogenes of Oinoanda. Ten years of new discoveries and research*, Bonn 2014
- Harbsmeier 2013 = M.S. Harbsmeier, *The Critique of Poetry in Book 10 of Plato's Republic and the Dialogue's Central Question of How to Choose the Best Life*, in N. Notomi, L. Brisson (eds.), *Dialogues on Plato's Politeia (Republic). Selected Paper From the Ninth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2013, pp. 346-351
- Harris 2013 = W.V. Harris, *Due son le porte dei sogni. L'esperienza onirica nel mondo antico*, traduzione di C. Spinoglio, Roma-Bari 2013
- Harrison 2016 = S. Harrison, *Epicurean Subversion? Lucretius' First Proem and Contemporary Roman Culture*, in D. Norbrook, S. Harrison, P. Hardie (eds.), *Lucretius and the Early Modern*, Oxford 2016, pp. 29-43

- Havelock 1973 = E.A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, introduzione di B. Gentili, traduzione di M. Carpitella, Roma-Bari 1973
- Havelock 1996 = E.A. Havelock, *Alle origini della filosofia greca. Una revisione storica*, traduzione di L. Lomiento, Roma-Bari 1996
- Heer 1969 = C. Heer, *ΜΑΚΑΡ ΕΥΔΑΙΜΩΝ ΟΑΒΙΟΣ ΕΥΤΥΧΗΣ. A Study of the Semantic Field Denoting Happiness in Ancient Greek to the End of the 5th Century B.C.*, Amsterdam 1969
- Heinrichs 1975 = A. Heinrichs, *Two doxographical notes: Democritus and Prodicus on religion*, in «Harvard Studies in Classical Philology», 79 (1975), pp. 93-121
- Held 2007 = K. Held, *Hedone und Ataraxia bei Epikur*, Paderborn 2007
- Henry 2009 = B.W. Henry (ed.), *Philodemus. On Death*, Atlanta 2009
- Herrmann 2003 = F.G. Hermann, *Φθόνοϛ in the World of Plato's Timaeus*, in Konstan 2003, pp. 53-83
- Herter 1975 = H. Herter, *Böse Dämonen im frühgriechischen Volksglauben*, in H. Herter, *Kleine Schriften*, herausgegeben von E. Vogt, München 1975, pp. 43-75
- Heßler 2008 = J.E. Heßler, *Ergebnisse der Arbeit am Kommentar zu Epikurs Brief an Menoikeus: Ep. Men. 124*, in «Studi classici e orientali», 44 (2008), pp. 11-67
- Heßler 2011 = J.E. Heßler, *Proposte sulla data di composizione e il destinatario dell'Epistola a Meneceo*, in «Cronache Ercolanesi», 41 (2011), pp. 7-11
- Heßler 2014 = J.E. Heßler (Hrsg.), *Epikur. Brief an Menoikeus*, Basel 2014
- Hirschle 1979 = M. Hirschle, *Sprachphilosophie und Namenmagie im Neuplatonismus. Mit einem Exkurs zu „Demokrit“ B 142*, Meisenheim am Glan 1979
- Hirzel 1964 = R. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften. Band I: De natura deorum*, reprografischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1877, Hildesheim 1964
- Hollis 2007 = A.S. Hollis (ed.), *Fragments of Roman poetry c. 60 BC-AD 20*, Oxford 2007
- Holowchak 2004 = M.A. Holowchak, *Lucretius on the Gates of Horn and Ivory: A Psychological Challenge to Prophecy by Dreams*, in «Journal of the History of Philosophy», 42.3 (2004), pp. 355-368
- Horn 2005 = C. Horn, *L'arte della vita nell'antichità. Felicità e morale da Socrate ai neoplatonici*, edizione italiana a cura di E. Spinelli, Roma 2005
- Hossenfelder 2007 = M. Hossenfelder, *Epicurus – hedonist malgré lui*, in Schofield-Striker 2007, pp. 245-263
- Hourcade 2007 = A. Hourcade, *Transformation de l'âme et moralité chez Démocrite et Épicure*, in «Philosophie antique», 7 (2007), pp. 151-178
- Howe 1957 = H.M. Howe, *The Religio of Lucretius*, in «The Classical Journal», 52.7 (1957), pp. 329-333
- Huby 1978 = P.M. Huby, *Epicurus' Attitude to Democritus*, in «Phronesis», 23.1 (1978), pp. 80-86
- Ierodiakonu 2011 = K. Ierodiakonu, *The Notion of Enargeia in Hellenistic Philosophy*, in Morison-Ierodiakonu 2011, pp. 60-73
- Immarco 1984 = R. Immarco, *Per una nuova edizione del PHerc. 817*, in AA.VV. 1984, vol. 2, pp. 583-590

- Immarco 1992 = R. Immarco, *La colonna VI del carme De bello actiaco* (PHerc. 817), in M. Capasso (a cura di), *Papiri letterari greci e latini*, Galatina 1992, pp. 241-248
- Indelli 1978 = G. Indelli (a cura di), *Polistrato. Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*, Napoli 1978
- Indelli 1982 = G. Indelli, *Il lessico filodemeo nell'opera «Sull'ira»*, in «Cronache Ercolanesi», 12 (1982), pp. 85-89
- Indelli 1987 = G. Indelli, *Testimonianze su Alessandro Magno nei papiri ercolanesi*, in «Cronache Ercolanesi», 17 (1987), pp. 139-140
- Indelli 1988 = G. Indelli (a cura di), *Filodemo. L'ira*, Napoli 1988
- Indelli 1996 = G. Indelli, *Plutarco, Bruta ratione uti: una risposta a Polistrato*, De irrationali contemptu?, in Giannantoni-Gigante 1996, vol. 2, pp. 939-949
- Indelli 2000 = G. Indelli, *Colote di Lampsaco, il bersaglio polemico di Plutarco, e Polistrato, il terzo capo del Giardino*, in «Cronache Ercolanesi», 30 (2000), pp. 45-52
- Indelli 2004 = G. Indelli, *The Vocabulary of Anger in Philodemus' De ira and Vergil's Aeneid*, in Armstrong 2004, pp. 104-110
- Indelli-Tsouna 1995 = G. Indelli, V. Tsouna (eds.), *Philodemus. On Choices and Avoidances*, Napoli 1995
- Inwood 2009 = B. Inwood, *Empedocles and metempsychosis: The critique of Diogenes of Oenoanda*, in D. Frede, B. Reis (eds), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin-New York 2009, pp. 71-86
- Iodice 2013 = M.G. Iodice, *L'Aetna dello Pseudovirgilio: un poema scientifico*, in E. Paratore, R. Belluso (a cura di), *Valori naturali, dimensioni culturali, percorsi di ricerca geografica. Studi in onore di Cosimo Palagiano*, Roma 2013, pp. 669-679
- Ioppolo 1980 = A.M. Ioppolo, *Aristone di Chio e lo Stoicismo antico*, Napoli 1980
- Isnardi Parente 1966 = M. Isnardi Parente, *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone ad Epicuro*, Firenze 1966
- Isnardi Parente 1969 = M. Isnardi Parente, *A proposito di φύσις e τέχνη in alcuni testi epicurei*, in «La Cultura», 7.1 (1969), pp. 71-87
- Isnardi Parente 1974 = M. Isnardi Parente, *Gli dèi di Epicuro nello scolio a KYPIAI ΔΟΞΑΙ I*, in «La parola del passato», 29 (1974), pp. 171-179
- Isnardi Parente 1977 = M. Isnardi Parente, *La isonomia epicurea*, in «Studi classici e orientali», 26.2 (1977), pp. 287-298
- Isnardi Parente 1980 = M. Isnardi Parente (a cura di), *Speusippo. Frammenti*, precedono testimonianze sull'Accademia scelte e ordinate da M. Gigante, Napoli 1980
- Isnardi Parente 1983 = M. Isnardi Parente (a cura di), *Opere di Epicuro*, Torino 1983
- Isnardi Parente 1988 = M. Isnardi Parente, *Plutarco contro Colote*, in Gallo 1988, pp. 65-88
- Isnardi Parente 1990 = M. Isnardi Parente, *Diogeniano, gli Epicurei e la τύχη*, in Haase 1990, pp. 2424-2445
- Isnardi Parente 1991 = M. Isnardi Parente, *Filosofia e scienza nel pensiero ellenistico*, Napoli 1991
- Isnardi Parente 2012 = M. Isnardi Parente (a cura di), *Senocrate e Ermodoro. Testimonianze e frammenti*, edizione rivista e aggiornata a cura di T. Dorandi, Pisa 2012

- Jaeger 1959 = W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, 3 voll., traduzione di L. Emery e A. Setti, Firenze, 1959
- Jaeger 1982 = W. Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, traduzione di E. Pocar, Firenze 1982
- Jaccottet 2013 = A-F. Jaccottet, *Du corps humain au corps divin: l'apothéose dans l'imaginaire et les représentations figurées*, in P. Borgeaud, D. Fabiano (éds.), *Perception et construction du divin dans l'Antiquité*, Genève 2013, pp. 293-322
- Janko 2000 = R. Janko (ed.), *Philodemus. On poems (Books I-2)*, Oxford 2000
- Janko 2008 = R. Janko, *New Fragments of Epicurus, Metrodorus, Demetrius Laco, Philodemus, the Carmen de bello Actiaco and Other Texts in Oxonian Disegni of 1788-1792*, in «Cronache Ercolanesi», 38 (2008), pp. 5-95
- Janko 2011 = R. Janko (ed.), *Philodemus. On poems. Books III-IV*, with the fragments of Aristotle *On poets*, Oxford 2011
- Jensen 1906 = C. Jensen (ed.), *Philodemi Peri oikonomias qui dicitur libellus*, Lipsiae 1906
- Jensen 1911 = C. Jensen, *Philodemi Peri kakiōn liber decimus*, Leipzig 1911
- Jerphagnon-Lagrée-Delattre 1994 = L. Jerphagnon, J. Lagrée, D. Delattre (éd.), *Ainsi parlaient les anciens. In honorem Jean-Paul Dumont*, Villeneuve d'Ascq 1994
- Jocelyn 1967 = H.D. Jocelyn (ed.), *The Tragedies of Ennius*, Cambridge 1967
- Johansen 2008 = T.K. Johansen, *Plato's Natural Philosophy*, Cambridge 2008
- Johnson 2009 = M.R. Johnson, *Spontaneity, Democritean Causality and Freedom*, in «Elenchos», 30.1 (2009), pp. 5-52
- Johnston 1980 = P.A. Johnston, *Vergil's Agricultural Golden Age. A Study of the Georgics*, Leiden 1980
- Johnston 2004 = P.A. Johnston, *Piety in Vergil and Philodemus*, in Armstron 2004, pp. 159-173
- Joly 1984 = H. Joly, *Sur quelques significations «ontologiques» et «épistémologiques» de l'ΕΙΔΩΛΟΝ démocratéen*, in Benakis 1984, vol. 1, pp. 247-265
- Jonas 2010 = H. Jonas, *Problemi di libertà*, a cura di E. Spinelli, con la collaborazione di A. Michelis, Roma 2010
- Jones 1999 = H. Jones, *La tradizione Epicurea. Atomismo e materialismo dall'Antichità all'Età Moderna*, traduzione di S. Crapiz, Genova 1999
- Jope 1985 = J., *Lucretius, Cybele, and Religion*, in «Phoenix», 39.3 (1985), pp. 250-262
- Jufresa 1994 = M. Jufresa, *Love in Epicureanism*, in AA.VV. 1994, pp. 298-311
- Jufresa 1996 = M. Jufresa, *Il tempo e il sapiente epicureo*, in Giannantoni-Gigante 1996, pp. 287-298
- Jürss 1977 = F. Jürss, *Epikur und das Problem des Begriffes (Prolepse)*, in «Philologus», 121 (1977), pp. 211-225
- Kahlos 2007 = M. Kahlos, *Religio and Superstitio. Retortions and Phases of a Binary Opposition in Late Antiquity*, in «Athenaeum», 95.1 (2007), pp. 389-408
- Kahn 1985a = C.H. Kahn, *Democritus and the Origins of Moral Psychology*, in «The American Journal of Philology», 106.1 (1985), pp. 1-31

- Kahn 1985b = C.H. Kahn, *The Place of the Prime Mover in Aristotle's Teleology*, in A. Gotthelf (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things. Philosophical and Historical Studies presented to D.M. Balme on his Seventieth Birthday*, Pittsburgh-Bristol 1985, pp. 183-205
- Kahn 1987 = C.H. Kahn, *Plato's Theory of Desire*, in «Review of Metaphysics», 41.1 (1987), pp. 77-103
- Kany-Turpin 1986 = J. Kany-Turpin, *Les images divines. Cicéron lecteur d'Épicure*, in «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 176 (1986), pp. 39-58
- Kechagia 2010 = E. Kechagia, *Rethinking a Professional Rivalry: Early Epicureans against the Stoa*, in «Classical Quarterly», 60.1 (2010), pp. 132-155
- Kechagia 2011 = E. Kechagia, *Plutarch Against Colotes. A Lesson in History of Philosophy*, Oxford 2011
- Kerferd 1971 = G.B. Kerferd, *Epicurus' Doctrine of the Soul*, in «Phronesis», 16 (1971), pp. 80-96
- Keyser 2011 = P.T. Keyser, *Elemental Qualities in Flux. A Reconstruction of Strato's Theory of Elements*, in Desclos-Fortenbaugh 2011, pp. 293-312
- Kindstrand 1976 = J.F. Kindstrand (ed.), *Bion of Borysthenes*, Uppsala 1976
- Kingsley 2007 = P. Kingsley, *Misteri e magia nella filosofia antica. Empedocle e la tradizione pitagorica*, traduzione di M. Bonazzi, Milano 2007
- Kirk 1990 = G.S. Kirk, *The Iliad. Vol. 2*, in G.S. Kirk (ed.), *The Iliad: A Commentary*, Cambridge 1990
- Kleve 1959 = K. Kleve, *Die «Urbewegung» der epikureischen Atome und die Ewigkeit der Götter*, in «Symbolae Osloenses», 35 (1959), pp. 57-62
- Kleve 1960 = K. Kleve, *Die Unvergänglichkeit der Gotter im Epikureismus*, in «Symbolae Osloenses», 36 (1960), pp. 116-126
- Kleve 1961 = K. Kleve, *Cicerone e la teologia epicurea*, in AA.VV., *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Ciceroniani*, vol. 2, Roma 1961, pp. 471-477
- Kleve 1963a = K. Kleve, *Gnosis Theon. Die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie*, in «Symbolae Osloenses», Supplemento 19 (1963)
- Kleve 1963b = K. Kleve, *Zur epikureischen Terminologie*, in «Symbolae Osloenses», 38 (1963), pp. 25-31
- Kleve 1966 = K. Kleve, *Lukrez und Venus (De rerum natura I, 1-49)*, in «Symbolae Osloenses», 41 (1966), pp. 86-94
- Kleve 1977 = K. Kleve, *Empiricism and theology in Epicureanism*, in «Symbolae Osloenses», 52 (1977), pp. 39-51
- Kleve 1978 = K. Kleve, *On the Beauty of God. A Discussion between Epicureans, Stoics and Sceptics*, in «Symbolae Osloenses», 53 (1978), pp. 69-83
- Kleve 1979 = K. Kleve, *The Epicurean Isonomia and its Sceptical Refutation*, in «Symbolae Osloenses», 54 (1978), pp. 27-35
- Kleve 1983 = K. Kleve, *Scurra Atticus. The Epicurean View of Socrates*, in AA.VV. 1983, pp. 227-253
- Kleve 1990 = K. Kleve, *Ennius in Herculaneum*, in «Cronache Ercolanesi», 20 (1990), pp. 5-16

- Kleve 1996 = K. Kleve, *The Unknown Parts of Philodemus On the Gods, Book One, PHerc. 26*, in Giannantoni-Gigante 1996, vol. 2, pp. 671-681
- Kleve 2003 = K. Kleve, *Epicurean Theology and Herculaneum Papyri*, in «Cronache Ercolanesi», 33 (2003), pp. 256-265
- Koch 2005 = R. Koch, *Comment peut-on être dieu? La secte d'Épicure*, Paris 2005
- Kock 1888 = T. Kock (ed.), *Comicorum Atticorum Fragmenta. Vol. 3: Novae comoediae fragmenta. Pars 2, Comiorum incertae aetatis fragmenta; Fragmenta incertorum poetarum; Indices; Supplementa*, Lipsiae, 1888
- Kondo 1974 = E. Kondo, *Per l'interpretazione del pensiero filodemeo sulla adulazione nel PHerc. 1457*, in «Cronache Ercolanesi», 4 (1974), pp. 43-56
- Konstan 1996 = D. Konstan, *Friendship from Epicurus to Philodemus*, in Giannantoni-Gigante 1996, vol. 1, pp. 387-396
- Konstan 1998 = D. Konstan et alii (eds.), *Philodemus. On Frank Criticism*, Atlanta 1998
- Konstan 2003 = D. Konstan (ed.), *Envy, spite and jealousy: the rivalrous emotions in ancient Greece*, Edinburgh 2003
- Konstan 2007a = D. Konstan, *Commentary on Morel*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 27 (2007), pp. 49-55
- Konstan 2007b = D. Konstan, *Lucrezio e la psicologia epicurea*, traduzione di I. Ramelli, Milano 2007
- Konstan 2011 = D. Konstan, *Epicurus on the Gods*, in Fish-Sanders 2011, pp. 53-71
- Konstan 2012 = D. Konstan, *Epicurean Happiness: A Pig's Life?*, in «Journal of Ancient Philosophy», 6.1 (2012), pp. 1-24
- Konstan 2013 = D. Konstan, *Lucretius and the Epicurean Attitude towards Grievances*, in Lehoux-Morrison-Sharrok 2013, pp. 193-209
- Konstan 2015 = D. Konstan, *Where in the Psyche Are Mental Pleasures Experienced*, in Spinelli-Tulli 2015, in corso di pubblicazione
- Korpanti 1990 = J. Korpanti, *La religio dans le poème de Lucrèce*, in «Grazer Beiträge», 17 (1990), pp. 82-112
- Körte 1890 = A. Körte (ed.), *Metrodori Epicurei Fragmenta*, Lipsiae 1890
- Kouremenos-Parássoglou-Tsantsanoglou 2006 = T. Kouremenos, G.M. Parássoglou, K. Tsantsanoglou (eds.), *The Derveni Papyrus*, Firenze 2006
- Kullmann 1992 = W. Kullmann, *Gods and Men in the Iliad and the Odyssey*, in W. Kullmann, *Homerische Motive. Beiträge zur Entstehung, Eigenart und Wirkung von Iliad und Odysse*, herausgegeben von R.J. Müller, Stuttgart 1992, pp. 243-263
- Kupreeva 2008 = I. Kupreeva, *Heraclides' On Soul (?) and Its Ancient Readers*, in W.W. Fortenbaugh, E. Pender (eds.), *Heraclides of Pontus. Discussion*, New Brunswick-London 2008, pp. 93-138
- Kyriakidis 2006 = S. Kyriakidis, *Lucretius' DRN 1.926-50 and the Proem to Book 4*, in «The Classical Quarterly», 56.2 (2006), pp. 606-610
- La Penna 1983 = A. La Penna (a cura di), *Virgilio. Georgiche*, traduzione di L. Canali, note al testo di R. Scarcia, Milano 1983

- Laks 2008 = A. Laks, *Diogène d'Apollonie. Edition, traduction et commentaire des fragments et témoignages*, deuxième édition revue et augmentée, Sankt Augustin 2008
- Lanata 1965 = G. Lanata (a cura di), *Poetica pre-platonica. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1965
- Landolfi 2013 = L. Landolfi, *Simulacra et pabula amoris. Lucrezio e il linguaggio dell'eros*, Bologna 2013
- Lange 1876 = F.A. Lange, *Geschichte des materialismus bis auf Kant*, Iserlohn 1876
- Langerbeck 1935 = H. Langerbeck, *ΔΟΞΙΣ ΕΠΙΠΥΣΜΙΗ. Studien zu Demokrits Ethik und Erkenntnislehre*, Berlin 1935
- Lanza-Vegetti 1986 = D. Lanza, M. Vegetti (a cura di), *Aristotele. Opere biologiche*, Torino 1986
- Lanzi 2000 = S. Lanzi, *Theos Anaitios. Storia della teodicea da Omero ad Agostino*, Roma 2000
- Lasserre 1966 = L. Lasserre (Hrsg.), *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, Berlin 1966
- Latouche 2012 = S. Latouche, *Limite* trad. di F. Grillenzoni, Torino 2012
- Laurenti 1970 = R. Laurenti, *Filodemo e il pensiero economico degli Epicurei*, Milano 1973
- Laurenti 1980 = R. Laurenti, *Λ'εἰθυμία di Democrito in Seneca*, in Romano 1980, pp. 533-552
- Laurenti 1987 = R. Laurenti (a cura di), *Aristotele. I frammenti dei dialoghi*, 2 voll., Napoli 1987
- Laurenti 1989 = R. Laurenti (a cura di), *Aristotele. Scritti sul piacere*, Palermo 1989
- Laurenti 1994 = R. Laurenti, *Epos, lirica, filosofia di fronte al piacere*, in Montoneri 1994, pp. 3-32
- Laurenti 1999 = R. Laurenti, *Empedocle*, Napoli 1999
- Laurenti-Santaniello 2007 = R. Laurenti, C. Santaniello (a cura di), *Plutarco. La superstizione*, Napoli 2007
- Laursen 1990 = S. Laursen, «Against Democritus – Towards the End», in M. Capasso, G. Messeri Savorelli, R. Pintaudi (a cura di), *Miscellanea Papyrologica: in occasione del bicentenario dell'edizione della Charta borgiana*, premessa di M. Gigante, vol. 1, Firenze 1990, pp. 3-22
- Laursen 1995 = S. Laursen, *The Early Parts of Epicurus, On Nature, 25th Book*, in «Cronache Ercolanesi», 25 (1995), pp. 5-109
- Laursen 1997 = S. Laursen, *The Later Parts of Epicurus, On Nature, 25th Book*, in «Cronache Ercolanesi», 27 (1997), pp. 5-83
- Lavecchia 2006 = S. Lavecchia, *Una via che conduce al divino. La «homoiosis theo» nella filosofia di Platone*, prefazione di T.A. Szlezák, Milano 2006
- Lebek 1981 = W.D. Lebek, *Horaz und die Philosophie: Die „Oden“*, in W. Haase (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der Neueren Forschung. Teil II, Band 31.3*, Berlin-New York 1981, pp. 2031-2091
- Lecaldano 2008 = E. Lecaldano, *Un'etica senza dio*, Bari 2008
- Lecaldano 2013 = E. Lecaldano, *Senza Dio. Storie di atei e ateismi*, Bologna 2015
- Lehoux 2012 = D. Lehoux, *What did the Romans know? An Inquiry into Science and Worldmaking*, Chicago 2012

- Lehoux-Morrison-Sharrok 2013 = D. Lehoux, A.D. Morrison, A. Sharrok (eds.), *Lucretius: poetry, philosophy, science*, Oxford 2013
- Leith 2012 = D. Leith, *Pores and Void in Asclepiades' Physical Theory*, in «Phronesis», 57 (2012), pp. 164-191
- Lembo 1981-1982 = D. Lembo, *Τύπος e συμπάθεια in Epicuro*, in «Annali di Lettere e Filosofia di Napoli», 24 (1981-1982), pp. 17-67
- Lembo 1996 = D. Lembo, *Rileggendo Epic. R.S. XXIV*, in Giannantoni-Gigante 1996, vol. 1, pp. 99-118
- Lemke 1973 = D. Lemke, *Die Theologie Epikurs. Versuch einer Rekonstruktion*, München 1973
- Lentano 2015 = M. Lentano, *Il paradiso e l'inferno dei materialisti. Una polemica sull'aldilà nella Roma antica*, Macerata 2015
- Leone 1984 = G. Leone, *Epicuro, Della natura, libro XIV*, in «Cronache Ercolanesi», 14 (1984), pp. 17-107
- Leone 1987 = G. Leone, *La chiusa del XIV libro Della natura di Epicuro*, in «Cronache Ercolanesi», 17 (1987), pp. 49-76
- Leone 1996 = G. Leone, *Questioni di terminologia filosofica: una chiave di lettura delle polemiche di Epicuro*, in Giannantoni-Gigante 1996, vol. 1, pp. 239-259
- Leone 2002 = G. Leone, *Epicuro, Della natura, libro XXXIV (Pherc. 1431)*, in «Cronache Ercolanesi», 32 (2002), pp. 7-135
- Leone 2004 = G. Leone, *Una risposta da un papiro dell'opera Della natura di Epicuro (PHerc. 1149) a una vexata quaestio sulla struttura dell'Epistola ad Erodoto*, in S. Cerasuolo (a cura di), *Mathesis e Mneme. Studi in memoria di Marcello Gigante*, Napoli 2004, vol. 2, pp. 45-67
- Leone 2007 = G. Leone, *Nuove letture del PHerc. 1431: Epicuro, Della natura, libro XXXIV*, in Palme 2007, pp. 393-398
- Leone 2012 = G. Leone (a cura di), *Epicuro. Sulla natura. Libro II*, Napoli 2012
- Leone 2014 = G. Leone, *Εἰδῶλα e nuvole: su alcune metafore e similitudini in Epicuro*, in «Cronache Ercolanesi», 44 (2014), pp. 5-18
- Leone 2015 = G. Leone, *Nuovi spunti di riflessione sulla dottrina epicurea degli εἰδῶλα dalla rilettura del II libro del Sulla natura*, in Masi-Maso 2015, pp. 35-53
- Leshner 2001 = J.H. Leshner (ed.), *Xenophanes of Colophon. Fragments*, Toronto-Buffalo-London 2001
- Leszl 2007 = W. Leszl, *Democritus' Works: From Their Titles to Their Contents*, in A. Brancacci, P.M. Morel (eds.), *Democritus: Science, the Arts, and the Care of the Soul*, Leiden-Boston 2007, pp. 11-76
- Leszl 2009 = W. Leszl, *I primi atomisti. Raccolta dei testi che riguardano Leucippo e Democrito*, testi in traduzione italiana con CD allegato, Firenze 2009
- Levy 1979 = H.L. Levy, *Homer's Gods: a Comment on their Immortality*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», 20 (1979), pp. 215-218
- Liebich 1954 = W. Liebich, *Ein Philodem-Zeugnis bei Ambrosius*, in «Philologus», 98 (1954), pp. 116-131

- Lienhard 1969 = J.T. Lienhard, *The Prooemia of "De rerum natura"*, in «The Classical Journal», 64.8 (1969), pp. 346-353
- Lincoln 1999 = B. Lincoln, *Theorizing Myth. Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago-London 1999
- Lloyd 1966 = G.E.R. Lloyd, *Polarità ed analogia. Due modi di argomentazione nel pensiero greco classico*, traduzione di S. Cuomo, Napoli 1966
- Lloyd-Jones 1983 = H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkley-Los Angeles-London 1983
- Lo Moro 1976 = F. Lo Moro, *Seneca ed Epicuro: Memoria e Religione nel De Beneficiis*, in «Studi urbinati di storia, filosofia e letteratura», 50 (1976), pp. 257-280
- Long 1964 = H.S. Long (ed.), *Diogenes Laertii Vitae Philosophorum*, 2 voll., Oxford 1964
- Long 1971 = A.A. Long, *Aisthesis, Prolepsis and Linguistic Theory in Epicurus*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 18 (1971), pp. 114-133
- Long 2003 = A.A. Long, *Eudaimonism, Divinity and Rationality in Greek Ethics*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 19 (2003), pp. 123-143
- Long 2005 = A.A. Long, *Law and Nature in Greek Thought*, in M. Gagarin, D. Cohen (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge 2005, pp. 412-430
- Long 2006 = A.A. Long, *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford 2006
- Long-Sedley 1987 = A.A. Long, D.N. Sedley (eds.), *The Hellenistic Philosophers*, 2 voll., Cambridge 1987
- Longo Auricchio 1977 = F. Longo Auricchio, *Φιλοδήμου Περί ρητορικῆς libros primum et secundum*, in F. Sbordone (a cura di), *Ricerche sui papiri ercolanesi*, Napoli 1977, vol. 3, pp. 2-277
- Longo Auricchio 1988 = F. Longo Auricchio (a cura di), *Ermarco. Frammenti*, Napoli 1988
- Longo Auricchio 2013 = F. Longo Auricchio, *Osservazioni e precisazioni su Ermarco*, in «Cronache Ercolanesi», 43 (2013), pp. 7-16
- Longo Auricchio 2014 = F. Longo Auricchio, *Il culto di Epicuro: testi e studi. Qualche aggiornamento*, in Beretta-Citta-Iannucci 2014, pp. 39-64
- Longo Auricchio-Tepedino Guerra 1981 = F. Longo Auricchio, A. Tepedino Guerra, *Aspetti e problemi della dissidenza epicurea*, in «Cronache Ercolanesi», 11 (1981), pp. 25-40
- Longo Auricchio-Tepedino Guerra 1982 = F. Longo Auricchio, A. Tepedino Guerra, *Chi è Timasagora?*, in AA.VV., *La regione sotterrata dal Vesuvio. Studi e prospettive*, Napoli, Università degli Studi di Napoli, 1982, pp. 405-413
- Loroux 1986 = N. Loroux, *Le corps vulnérable d'Arès*, in Malamoud, C., Vernant, J-P. (éd.), *Corps des dieux*, Paris 1986, pp. 335-354
- Lorca 1996 = A.M. Lorca, *Lucrecio: una critica ilustrada a la religión popular*, in Giannantoni-Gigante 1996, vol. 2, pp. 851-864
- Lozza 1989 = G. Lozza (a cura di), *Plutarco. De superstitione*, Milano 1989
- Lucherini 1989 = O. Lucherini, *Echi lucreziani nel discorso di Anchise (En. 6 721-51)*, in «Athenaeum», 67.1-2 (1989), pp. 296-305
- Luciani 2003a = S. Luciani, *Presence de Démocrite dans l'astronomie lucretienne*, in «Euphrosyne», 31 (2003), pp. 83-98

- Luciani 2003b = S. Luciani, *Philodème et la «Réhabilitation» de Démocrite dans l'Épicurisme*, in Monet 2003, pp. 119-135
- Luria 1964 = S. Luria, *Zur Frage der materialistischen Begründung der Ethik bei Demokrit*, Berlin 1964
- Luria 2007 = S. Luria (a cura di), *Democrito. Raccolta dei frammenti, interpretazione e commentario*, testi greci e latini a fronte, versione russa in appendice, introduzione di G. Reale, bio-bibliografia di S. Luria di S. Maltseva, traduzione dal russo di A. Krivushina, traduzione e revisione dei testi greci di D. Fusaro, realizzazione editoriale, bibliografia, indici e revisione generale di G. Girgenti, Milano 2007 (ed. or. *Demokrit. Teksty, perevod, issledovaniya*, Leningrad, Izdatelystvo Nauka, 1970)
- Machuca 2013 = D. Machuca, *La critique de vérité épicurien chez Sextus Empiricus: un scepticisme sur le monde extérieur?*, in Marchand-Verde 2013, pp. 105-127
- Mackey 2015 = J.L. Mackey, *New Evidence for the Epicurean Theory of the Origin of Language: Philodemus, On poems V (PHerc. 403, fr. 5, col. I)*, in «Cronache Ercolanesi», 45 (2015), pp. 67-84
- Magris 2008 = A. Magris, *Destino, provvidenza, predestinazione. Dal mondo antico al cristianesimo*, Brescia 2008
- Magris 2012 = A. Magris (a cura di), *[Ippolito]. Confutazione di tutte le eresie*, traduzioni di A. Ciriaci, F. Verde, M.G. Lancellotti, R.M. Parrinello, M.P. De Simone, Brescia 2012
- Mahoney 2004 = T.A. Mahoney, *Is Assimilation to God in the Theaetetus Purely Otherworldy?*, in «Ancient Philosophy», 24 (2004), pp. 321-338
- Mahoney 2005 = T.A. Mahoney, *Moral Virtue and Assimilation to God in Plato's Timaeus*, in «Oxford studies in ancient philosophy», 28 (2005), pp. 77-91
- Makin 1993 = S. Makin, *Indifference Arguments*, Oxford-Cambridge 1993
- Mangoni 1993 = C. Mangoni (a cura di), *Filodemo. Il quinto libro della Poetica (PHerc. 1425 e 1538)*, Napoli 1993
- Manolidis 1987 = G. Manolidis, *Die Rolle der Physiologie in der Philosophie Epikurs*, Frankfurt am Main 1987
- Mansfeld 1981 = J. Mansfeld, *Bad World and Demiurge: A "Gnostic" Motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo*, in R. van den Broek, M.J. Vermaseren (eds), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, Leiden 1981, pp. 261-314
- Mansfeld 1992 = J. Mansfeld, *A Theophrastean Excursus on God and Nature and Its Aftermath in Hellenistic Thought*, in «Phronesis», 37.3 (1992), pp. 314-335
- Mansfeld 1993 = J. Mansfeld, *Aspects of Epicurean Theology*, in «Mnemosyne», 46.2 (1993), pp. 172-210
- Mansfeld 2004 = J. Mansfeld, *Democritus, Fragments 68B18 and B21*, in «Mnemosyne», 57.4 (2004), pp. 484-488
- Manuli-Vegetti 2009 = P. Manuli, M. Vegetti, *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, in appendice *Galeno e l'antropologia platonica*, Pistoia 2009
- Manuwald 1972 = A. Manuwald, *Die Prolepsislehre Epikurs*, Bonn 1972
- Manzoni 1920-1921 = A. Manzoni, *Perché gli Dei di Epicuro hanno il loro Olimpo negli intermundia*, in «Bollettino di filologia classica», 27 (1920-1921), pp. 186-189

- Manzoni 2007 = T. Manzoni, *Aristotele e il cervello. Le teorie del più grande biologo dell'antichità nella storia del pensiero scientifico*, Roma 2007
- Marchand-Verde 2013 = S. Marchand, F. Verde (eds.), *Épicurisme et Scepticisme*, Roma 2013
- Marchant 1900-1920 = E.C. Marchant (ed.), *Xenophontis Opera Omnia*, 5 voll., Oxford 1900-1920
- Marchetta 1988 = A. Marchetta, *I versi teologici nel proemio del De rerum natura di Lucrezio: I, 44-49*, L'Aquila-Roma 1988
- Marcovich 1986 = M. Marcovich (ed.), *Hyppolitus. Refutatio omnium haeresium*, Berlin-New York 1986
- Marietti Solmi 1972 = A. Marietti Solmi (a cura di), *Feuerbach. L'essenza della religione*, Torino 2010
- Mariotti 1940 = S. Mariotti, *La «quinta essentia» nell'Aristotele perduto e nell'Accademia*, in «Rivista di filologia e d'istruzione classica», 18 (1940), pp. 179-189
- Martinazzoli 1967 = F. Martinazzoli, *Epicuro teologo*, in «La parola del passato», 2 (1967), pp. 278-299
- Masi 2005 = F.G. Masi, *L'antideterminismo di Epicuro e il suo limite: il libro XXV del ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ*, in Natali-Maso 2005, pp. 255-268
- Masi 2006a = F.G. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera Sulla natura*, Sankt Augustin 2006
- Masi 2006b = F.G. Masi, *Libertà senza clinamen: il XXV libro del ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ di Epicuro*, in «Cronache Ercolanesi», 36 (2006), pp. 9-46
- Masi 2015 = F.G. Masi, *Dagli occhi alla mente: il cammino tortuoso degli εἰδῶλα*, in Masi-Maso 2015, pp. 107-134
- Masi-Maso 2015 = F.G. Masi, S. Maso (eds.), *Epicurus on eidola. "Peri phuseos" Book II: Update, Proposals and Discussions*, Amsterdam 2015
- Maslowski 1978 = T. Maslowski, *Cicero, Philodemus, Lucretius*, in «Eos», 66 (1978), pp. 215-226
- Maso 1979-1980 = S. Maso, *Il problema dell'Epicureismo nell'epistola 33 di Seneca*, in «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», 138 (1979-1980), pp. 573-589
- Maso 2008 = S. Maso, *Capire e dissentire. Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Napoli 2008
- Maso 2014 = S. Maso (a cura di), *Cicerone. Il fato*, Roma 2014
- Maso 2015 = S. Maso, *Images and Truth*, in Masi-Maso 2015, pp. 67-82
- Masson 1902 = J. Masson, *Cicero and the Epicurean Gods*, in «The Classical Review», 16.5 (1902), pp. 277-281
- Mau 1955 = J. Mau, *Über die Zuweisung zweier Epikur-Fragmente*, in «Phlologus», 99 (1955), pp. 93-111
- Mayer 1986 = R. Mayer, *Horace's Epistles I and Philosophy*, in «The American Journal of Philology», 107 (1986) pp. 55-73
- Mayhew 2008 = R. Mayhew (ed.), *Plato. Laws 10*, Oxford 2008
- Mazzacane 1991 = R. Mazzacane, *Sanguis e cruor nel De rerum natura di Lucrezio*, in F. Vattioni (a cura di), *Sangue e antropologia nella teologia medievale. Volume II*, Roma 1991, pp. 561-584

- McConnell 2010 = S. McConnell, *Epicureans on Kingship*, in «Cambridge Classical Journal», 56 (2010), pp. 178-198
- McGibbon 1960 = D. McGibbon, *Pleasure as the "Criterion" in Democritus*, in «Phronesis», 5.2 (1960), pp. 75-77
- McGibbon 1965 = D. McGibbon, *The Religious Thought of Democritus*, in «Hermes», 93.4 (1965), pp. 385-397
- Meijer 2007 = P.A. Meijer, *Stoic Theology. Proofs for the Existence of the Cosmic God and of the Traditional Gods (including a commentary on Cleanthes' Hymn on Zeus)*, Delft 2007
- Merkelbach 1998 = R. Merkelbach, *Die Götter kümmern sich nicht um die Menschen*, in «Epigraphica Anatolica», 30 (1998), p. 115
- Merlan 1933 = P. Merlan, *Zwei Fragen der epikureischen Theologie*, in «Hermes», 68.2 (1933), pp. 196-217
- Merlan 1960 = P. Merlan, *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden 1960
- Merlan 1967 = P. Merlan, *Aristoteles' und Epikurs müssige Götter*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 21 (1967), pp. 485-498
- Michel 1992 = A. Michel, *Poétique et sagesse dans les Odes d'Horace*, in «Revue des Études Latines», 70 (1992), pp. 126-137
- Migliori 2013 = M. Migliori, *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, 2 voll., Brescia 2013
- Migliori-Fermani 2005 = M. Migliori, A. Fermani (a cura di), *Dio e il divino nella filosofia greca*, Brescia 2005
- Milanese 2003 = G. Milanese, *La felicità: scoperta, costruzione, ritrovamento (percorsi lucreziani)*, in «Paideia», 58 (2003), pp. 235-259
- Militello 1997 = C. Militello (a cura di), *Filodemo. Memorie epicuree (PHerc. 1418 e 310)*, Napoli 1997
- Miller 1976 = F.D. Miller, *Epicurus on the art of dying*, in «Southern Journal of Philosophy», 14.2 (1976), pp. 169-177
- Millot 1977 = C. Millot, *Épicure, De la nature, Livre XV*, in «Cronache Ercolanesi», 7 (1977), pp. 9-39
- Minyard 1985 = J.D. Minyard, *Lucretius and the Late Republic. An Essay in Roman Intellectual History*, Leiden 1985
- Mirhady 2001 = D.C. Mirhady, *Dicaearchus of Messana. The Sources, Text and Translation*, in Fortenbaugh-Schütrumpf 2001, pp. 3-142
- Mitsis 2014 = P. Mitsis, *L'Éthique d'Épicure. Les plaisirs de l'invulnérabilité*, traduction d'A. Gigandet, Paris 2014
- Modrak 2011 = D.K.W. Modrak, *Physicalism in Strato's Psychology*, in Desclos-Fortenbaugh 2011, pp. 383-397
- Mondolfo 1960 = R. Mondolfo, *Moralisti greci. La coscienza morale da Omero a Epicuro*, traduzione dall'originale casigliano a cura di V.E. Alfieri, Milano-Napoli 1960
- Mondolfo 2012a = R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, presentazione di G. Reale, bibliografia degli scritti di C. Bianco, Milano 2012

- Mondolfo 2012b = R. Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, presentazione di G. Reale, bibliografia degli scritti di Mondolfo di C. Bianco, Milano 2012
- Monet 1994 = A. Monet, *PHerc. 19/698: Stoïciens et Epicuriens sur la sensation*, in A. Bülow-Jacobsen (ed.), *Proceedings of the 20th International Congress of Papyrologists*, Copenhagen 1994, pp. 403-409
- Monet 1996 = A. Monet, [*Philodème, Sur les sensations*], *PHerc. 19/698*, in «Cronache Ercolanesi», 26 (1996), pp. 27-126
- Monet 2003 = A. Monet (éd.), *Le jardin romain. Épicurisme et poésie à Rome. Mélanges offerts à Mayotte Bollack*, Paris 2003
- Monet 2007 = A. Monet, *La représentation du temps chez Épicure: lectures du PHerc. 1413*, in Palme 2007, pp. 455-460
- Montano 2014 = A. Montano, *Methodos. Aspetti dei metodi e dei processi cognitivi nella Grecia Antica*, Napoli 2014
- Montarese 2012 = F. Montarese, *Lucretius and His Sources. A Study of Lucretius, De rerum natura I 635-920*, Berlin-Boston 2012
- Montoneri 1994 = L. Montoneri (a cura di), *I filosofi greci e il piacere*, Roma-Bari 1994
- Moreau 1968 = J. Moreau, *Épicure et la physique des dieux*, in «Revue des études anciennes», 70 (1968), pp. 286-294
- Morel 1996 = P.M. Morel, *Démocrite et la recherche des causes*, préface de J. Brunschwig, Paris 1996
- Morel 2000 = P-M. Morel, *Atome et nécessité. Démocrite, Épicure, Lucrece*, Paris 2000
- Morel 2002 = P-M. Morel, *Le Timée, Démocrite et la nécessité*, in M. Dixsaut, A. Brancacci (éd.), *Platon. Source des Présocratiques*, Paris 2002, pp. 129-150
- Morel 2003 = P-M. Morel, *Épicure et la « fin de la nature »*, in Bénatouil-Laurand-Macé 2003, pp. 167-196
- Morel 2005 = P.M. Morel, *Democrito e il problema del determinismo. A proposito di Aristotele, Fisica II, 4*, in Natali-Maso 2005, pp. 21-35
- Morel 2007a = P-M. Morel, *Démocrite et l'objet de la philosophie naturelle: à propos des sens de φύσις chez Démocrite*, in A. Brancacci, P.M. Morel (eds.), *Democritus: Science, the Arts, and the Care of the Soul*, Leiden-Boston 2007, pp. 105-123
- Morel 2007b = P-M. Morel, *Method and Evidence: On the Epicurean Preconception*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 23 (2007), pp. 25-48
- Morel 2008 = P.M. Morel, *Principi contrari e spiegazione del divenire. Sulla critica aristotelica di Democrito in Fisica I*, in «Elenchos», 29.1 (2008), pp. 39-59
- Morel 2009 = P-M. Morel, *Épicure. La nature et la raison*, Paris 2009
- Morel 2011 = P-M. Morel (éd.), *Épicure. Lettres, maximes et autres textes*, Paris 2011
- Morel 2013 = P-M. Morel, *Epicuro e la desacralizzazione della necessità*, in F.G. Masi, S. Maso, (a cura di), *Fate, Chance and Fortune in Ancient Thought*, Amsterdam 2013, pp. 159-175
- Morel 2015a = P-M. Morel, *Esperienza e dimostrazione in Epicuro*, in Spinelli-Tulli 2015, in corso di pubblicazione

- Morel 2015b = P.-M. Morel, *I primi atomisti nel II libro Sulla natura di Epicuro*, in Masi-Maso 2015, pp. 55-66
- Moreschini 1961 = C. Moreschini, *Due fonti sulla teologia epicurea*, in «Parola del Passato», 80 (1961), pp. 342-372
- Moreschini 1987 = C. Moreschini, *Attico: una figura singolare del medioplatonismo*, in W. Haase (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der Neueren Forschung. Teil II, Principat. Band 36.1*, Berlin-New York 1987, pp. 477-491
- Morgan 2000 = K. Morgan, *Myth & Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge 2000
- Morgante 1965 = F. Morgante, *Pessimismo lucreziano*, in «Giornale italiano di filologia», 18 (1965), pp. 19-40
- Morison-Ierodiakonu 2011 = B. Morison, K. Ierodiakonu (eds.), *Episteme, etc.: Essays in Honour of Jonathan Barnes*, Oxford 2011
- Morrison 2013 A.D. = A.D. Morrison, *Nil igitur mors est ad nos? Iphianassa, the Athenian Plague, and Epicurean Views of Death*, in Lehoux-Morrison-Sharrok 2013, pp. 211-232
- Motta 2014 = A. Motta (a cura di), *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, Roma 2014
- Motte 1984a = A. Motte, *Aux origines de la réflexion morale: l'eudémonisme de Démocrite*, in AA.VV., *Justifications de l'éthique*, Bruxelles 1984, pp. 301-305
- Motte 1984b = A. Motte, *Le nécessaire, le naturel et l'agir humain selon Démocrite*, in Benakis 1984, vol. 1, pp. 339-345
- Movia 1968 = G. Movia, *Anima e intelletto. Ricerche sulla psicologia peripatetica da Teofrasto a Cratippo*, Padova 1968
- Mugler 1956 = C. Mugler, *L'isonomie des atomistes*, in «Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes», 30 (1956), pp. 230-250
- Mugler 1967 = C. Mugler, *Démocrite et les postulats cosmologiques du Démiurge*, in «Revue des Etudes Anciennes», 69 (1967), pp. 50-58
- Müller 1975 = G. Müller, *Die fehlende Theologie im Lucreztext*, in Lefèvre, E. (hrsg.), *Monumentum Chiloniense. Studien zur augusteischen Zeit*, Amsterdam 1975, pp. 277-295
- Müller 1981 = R. Müller, *Hellenen und "Barbaren" in der griechischen Philosophie*, in R. Müller, *Menschenbild und Humanismus der Antike*, Frankfurt am Main 1981, pp. 111-134
- Müller 1984 = R. Müller, *Le rapport entre la philosophie de la nature et la doctrine morale chez Démocrite et Epicure*, in Benakis 1984, pp. 325-351
- Mutschmann 1915 = H. Mutschmann, *Seneca und Epikur*, in «Hermes», 50.3 (1915), pp. 321-356
- Nagel 2001 = T. Nagel, *Questioni mortali*, edizione italiana a cura di S. Veca, traduzione di A. Besussi, Milano 2001
- Napolitano Valditara 2005 = L.M. Napolitano Valditara, *Makariotes: riflessioni in margine alla beatitudine divina*, in Migliori-Fermani 2005, pp. 808-843
- Natali 1974 = C. Natali, *Cosmo e divinità. La struttura logica della teologia aristotelica*, L'Aquila 1974
- Natali 1989 = C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, Napoli 1989

- Natali 1991 = C. Natali, *Movimenti ed attività. L'interpretazione di Aristotele*, *Metaph. Θ 6*, in «Elenchos», 12.1 (1991), pp. 67-90
- Natali 2009 = C. Natali (a cura di), *Alessandro d'Afrodisia. Il Destino. Trattato sul destino e su ciò che dipende da noi. Dedicato agli imperatori*, seconda edizione riveduta, Sankt Augustin 2009
- Natali-Maso 2005 = C. Natali, S. Maso (a cura di), *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e in quello contemporaneo*, Amsterdam 2005
- Naumann 1975 = H. Naumann, *War Vergil Epikureer?*, in «Sileno», 1 (1975), pp. 245-257
- Neubecker 1956 = A.J. Neubecker, *Die Bewertung der Musik bei Stoikern und Epikureern. Eine Analyse von Philodems Schrift De musica*, Berlin 1956
- Nicastri 1987 = L. Nicastri, *Aspetti della razionalità lucreziana*, in «Vichiana», 16 (1987), pp. 16-26
- Nikolsky 2001 = B. Nikolsky, *Epicurus on Pleasure*, in «Phronesis», 46.4 (2001), pp. 440-465
- Norden 1969 = E. Norden, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*, Darmstadt 1969
- Norden 1984 = E. Norden, *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI*, Stuttgart 1984
- Norden 2002 = E. Norden, *Dio ignoto. Ricerche sulla storia della forma del discorso religioso*, a cura di C. O. Tommasi Moeschini, Brescia 2002
- Nussbaum 1998 = M.C. Nussbaum, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'età ellenistica*, presentazione di G. Reale, saggio integrativo di R. Davies, traduzione di N. Scotti Muth, Milano 1998
- Nussbaum 2011a = M.C. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, traduzione di M. Scattola e R. Scognamiglio, Bologna 2011
- Nussbaum 2011b = M.C. Nussbaum, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, traduzione di R. Falcioni, Bologna 2011
- Obbink 1984 = D. Obbink, *POxy. 215 and Epicurean Religious ΘΕΩΡΙΑ*, in AA.VV 1984, vol. 2, pp. 607-619
- Obbink 1988 = D. Obbink, *Hermarchus, Against Empedocles*, in «The Classical Quarterly», 38.2 (1988), pp. 428-435
- Obbink 1989 = D. Obbink, *The Atheism of Epicurus*, in Vander Waerdt 1989, pp. 187-223
- Obbink 1992a = D. Obbink, *Sulla religiosità e il culto popolare (POxy. 215)*, in AA.VV., *Corpus dei papiri filosofici greci e latini. Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina*, Parte I: Autori noti, Vol. 1**, Firenze 1992, pp. 167-191
- Obbink 1992b = D. Obbink, «What all men believe – must be true»: *Common Conceptions and consensio omnium in Aristotle and Hellenistic Philosophy*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 10 (1992), pp. 193-202
- Obbink 1994 = D. Obbink, *A quotation of the Derveni Papyrus in Philodemus' On Piety*, in «Cronache Ercolanesi», 24 (1994), pp. 111-135
- Obbink 1995a = D. Obbink, *How to Read Poetry about Gods*, in Obbink 1995b, pp. 189-209
- Obbink 1995b = D. Obbink (ed.), *Philodemus and Poetry. Poetic Theory and Practice in Lucretius, Philodemus and Horace*, Oxford 1995

- Obbink 1996a = D. Obbink, *Epicurus on the Origin of Poetry in Human History*, in Giannantoni-Gigante 1996, vol. 2, pp. 683-700
- Obbink 1996b = D. Obbink (ed.), *Philodemus. On Piety, Part I*, Oxford 1996
- Obbink 2001 = D. Obbink, *Le livre I du De natura deorum de Cicéron et le De pietate*, in Auvray-Assayas 2001, pp. 203-225
- Obbink 2002 = D. Obbink, «All gods are true» in *Epicurus*, in Frede-Laks 2002, pp. 183-221
- Obbink 2004a = D. Obbink, *Craft, Cult and Canon in the Books from Herculaneum*, in J.T. Fitzgerald, D. Obbink, G.S. Holland (eds.), *Philodemus and the New Testament world*, Leiden 2004, pp. 73-84
- Obbink 2004b = D. Obbink, *Vergil's De pietate: from Ehoiae to Allegory in Vergil, Philodemus, and Ovid*, in Armstrong 2004, pp. 175-209
- Olivieri 1914 = A. Olivieri (ed.), *Philodemi De liberalitate dicendi libellus*, Lipsiae 1914 (per la traduzione e le integrazioni testuali seguo Konstan 1998)
- Oehler 1984 = K. Oehler, *Demokrit über Zeichen und Bezeichnung aus der Sicht der modernen Semiotik*, in Benakis 1984, vol. 1, pp. 177-187
- O'Keefe 2001a = T. O'Keefe, *Is Epicurean Friendship Altruistic?*, in «Apeiron», 34.4 (2001), pp. 269-305
- O'Keefe 2001b = T. O'Keefe, *Would a Community of Wise Epicureans Be Just?*, in «Ancient Philosophy», 21.1 (2001), pp. 133-146
- O'Keefe 2005 = T. O'Keefe, *Epicurus on Freedom*, Cambridge 2005
- O'Keefe 2010 = T. O'Keefe, *Epicureanism*, Durham 2010
- Ortega 1951 = A. Ortega, *El ingenio y la tecnica al servicio de la poesia, segun la mente de Horacio*, in «Helmantica», 11 (1951), pp. 84-94
- Oton Sobrino 1993 = E. Oton Sobrino, *El culto impetratorio en Lucrecio*, in «Helmantica», 44 (1993), pp. 193-198
- Otto 1983 = W.F. Otto, *Theophania. Lo spirito della religione greca antica*, a cura di A. Caracciolo, Genova 1983
- Otto 2004 = W.F. Otto, *Gli dèi della Grecia. L'immagine del divino nello specchio dello spirito greco*, a cura di G. Moretti e A. Stavru, traduzione di G. Federici Airoldi, Milano 2004
- Pace 1995 = N. Pace, *Problematiche di poetica in Filodemo*, in «Cronache Ercolanesi», 25 (1995), pp. 111-190
- Pace 2005 = N. Pace, *Religione ed etica nel NF 126 Smith di Diogene di Enoanda*, in «Cronache Ercolanesi», 35 (2005), pp. 201-209
- Paci 1957 = E. Paci, *Storia del pensiero presocratico*, Torino 1957
- Pagano 2005 = M. Pagano, *Herculaneum. Eine Kleinstadt am Golf von Neapel*, in P. von Zabern (Hrsg.), *Verschüttet vom Vesuv. Die letzten Stunden vom Herculaneum.*, Mainz am Rhein 2005, pp. 8-12
- Palme 2007 = B. Palme (Hrsg.), *Akten des 23. Internationalen Papyrologen-Kongresses. Wien, 22.-28. Juli 2001*, Wien 2007
- Palumbo 2008 = L. Palumbo, *Μίμησις. Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*, Napoli 2008

- Papa 1963 = R. Papa, *L'originalità di Lucrezio filosofo e poeta nel l. V del De rerum natura*, Napoli 1963
- Paratore 1946 = E. Paratore, *Lucrezio*, Roma 1946
- Paratore 1960 = E. Paratore, *L'Epicureismo e la sua diffusione nel mondo latino*, Roma 1960
- Parisi 2011 = A. Parisi, *Le citazioni poetiche nei papiri ercolanesi: tre citazioni euripidee nei papiri di Demetrio Lacone*, in «Cronache Ercolanesi», 41 (2011), pp. 37-50
- Parisi 2012 = A. Parisi, *Osservazioni sul lessico del PHerc. 831 (Demetrio Lacone, Opus incertum)*, in «Cronache Ercolanesi», 42 (2012), pp. 111-119
- Parisi 2014 = A. Parisi, *Ricerche sul PHerc. 831. Demetrio Lacone, Opera incerta*, Napoli 2014
- Parisi 2015 = A. Parisi, *Citare il maestro: due menzioni di Epicuro in Demetrio Lacone*, in «Cronache Ercolanesi», 45 (2015), pp. 19-31
- Peixoto 2010 = M.C.D. Peixoto, *Physis et didachê chez Démocrite*, in Giombini-Marcacci 2010, pp. 83-100
- Pentzopoulou-Valalas 2005 = T. Pentzopoulou-Valalas, *Épicure et l'évidence de la liberté*, in E. Vegleris (éd.), *Cosmos et psychè. Mélanges offerts à Jean Frère*. Hildesheim-Zürich-New York 2005, pp. 331-342
- Perelli 1955 = L. Perelli, *Epicuro e la dottrina di Crizia contro la religione*, in «Rivista di filologia e di istruzione classica», 83 (1955), pp. 29-56
- Perelli 1961 = L. Perelli, *Lucrezio contro Epicuro in V, 195-234*, in «Rivista di filologia e di istruzione classica», 89 (1961), pp. 239-282
- Perelli 1966-1967 = L. Perelli, *La storia dell'umanità nel V libro di Lucrezio*, in «Atti della Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche», 101 (1966-1967), pp. 117-285
- Perelli 1967-1968 = L. Perelli, *Dottrina epicurea e poesia nel De rerum natura di Lucrezio*, in «Atti della Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche», 102 (1967-1968), pp. 143-210
- Perelli 1969 = L. Perelli, *Lucrezio poeta dell'angoscia*, Firenze 1969
- Périllié 2005 = J-L. Périllié, *Colotès et la béatification épicurienne de l'amitié*, in «Les Études Philosophiques», 73.2 (2005), pp. 229-259
- Pesando 2014 = F. Pesando, *Epicuri parietinae: Filodemo di Gadara ad Atene all'epoca del sacco sillano*, in Beretta-Citta-Iannucci 2014, pp. 163-175
- Pesce 1998 = D. Pesce, *Saggio su Epicuro*, Brescia 1988
- Petzl 2005 = G. Petzl, *Furchterregende Götter? Eine Notiz zu Diogenes von Oinoanda NF 126*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 153 (2005), pp. 103-107
- Pfligersdorffer 1943-1947 = G. Pfligersdorffer, *Λόγιος und die λόγοι ἄνθρωποι bei Demokrit*, in «Wiener Studien», 1943-1947, pp. 5-49
- Piazzi 2005 = L. Piazzi, *Lucrezio e i Presocratici*, Pisa 2005
- Piergiacomi 2010 = E. Piergiacomi, «Vox communis, anima communis». *Terapia e coesione "dal" linguaggio in Democrito*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 200 (2010), pp. 17-27

- Piergiacomini 2013a = E. Piergiacomini, *A che serve venerarlo, se dio non fa nulla? Epicuro e il piacere della preghiera*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 208.1 (2013), pp. 19-28
- Piergiacomini 2013b = E. Piergiacomini, *Una preghiera per l'avvenire. La divinazione in sonno di Democrito*, in «Lexicon Philosophicum», 1 (2013), pp. 57-89
- Piergiacomini 2015a = E. Piergiacomini, *ΔΙΑΔΕΚΤΟΣ ΚΑΤ' ΑΝΑΛΟΓΙΑΝ. La "quasi lingua" degli dèi di Epicuro*, in «Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft», 39 (2015), pp. 39-68
- Piergiacomini 2015b = E. Piergiacomini, *Mental Attraction to A Magnet-Like God. Demetrius Laco's Notion of ἐπιπασμός*, in «Cronache Ercolanesi», 44 (2015), pp. 5-18
- Pieri 1978 = A. Pieri, *Un problema di psicologia epicurea nell'esegesi di Lucr. III 113*, in «Prometheus», 4.3 (1978), pp. 243-260
- Piettre 1999 = R. Piettre, *Épicure, dieu et image de dieu: une autarcie extatique*, in «Revue de l'histoire des religions» 216.1 (1999), pp. 5-30
- Pigeaud 1994 = J. Pigeaud, *Les dieux d'Épicure*, in Jerphagnon-Lagrée-Delattre 1994, pp. 131-147
- Podolak 2010a = P. Podolak, *Questioni pitoclee*, in «Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft», 34 (2010), pp. 39-80
- Podolak 2010b = P. Podolak (Hrsg.), *Soranos von Ephesos: Περὶ ψυχῆς. Sammlung der Testimonien, Kommentar und Einleitung*, Berlin-New York 2010
- Pohlenz 1943 = M. Pohlenz, *Menander und Epikur*, in «Hermes», 78.3 (1943), pp. 270-275
- Poignault 1999 = R. Poignault (éd.), *Présence de Lucrèce. Actes du colloque tenu à Tours (3-5 décembre 1998)*, Tours 1999
- Porter 2003 = J.I. Porter, *Epicurean Attachments: Life, Pleasure, Beauty, Friendship, and Piety*, in «Cronache Ercolanesi», 33 (2003), pp. 205-227
- Pizzani 1997 = U. Pizzani, *Lucrezio, il panteismo, la zoogonia e... Pietro Gassendi*, in Sconocchia-Toneatto 1997, pp. 105-126
- Preuss 1999 = P. Preuss, *Epicurean Ethics. Katastematic Hedonism*, New York 1999
- Primavesi 2007 = O. Primavesi, *Empédocle: divinité physique et mythe allégorique*, in «Philosophie antique», 7 (2007), pp. 51-89
- Procopé 1989 = J.F. Procopé, *Democritus on Politics and the Care of the Soul*, in «The Classical Quarterly», 39.2 (1989), pp. 307-331
- Prost 2004 = F. Prost, *Les théories hellénistiques de la douleur*, Louvain-Paris-Dudley 2004
- Pucci 1966 = G.C. Pucci, *Echi lucreziani in Cicerone*, in «Studi italiani di filologia classica», 38 (1966), pp. 70-132
- Puccioni 1993 = G. Puccioni, *Lucrezio IV 1283 (consuetudo concinnat amorem)*, in AA.VV., *Studi di filologia classica in onore di Giusto Monaco. Volume II: Letteratura latina dall'età arcaica all'età augustea*, Palermo 1993, pp. 789-793
- Puech 2005 = E. Puech, *Héraclite de Rhodiapolis*, in P. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques. Vol. III : d'Eccélos à Juvénal*, p. 627
- Puglia 1984 = D. Puglia, *Demetrio Lacone e Empedocle*, in AA.VV. 1984, vol. 2, pp. 437-446

- Puglia 1988 = E. Puglia, *Demetrio Lacone. Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro* (PHerc. 1012), precedono testimonianze su Demetrio Lacone ordinate da M. Gigante, Napoli 1988
- Puglia 1992a = E. Puglia, *Verso una nuova edizione dell'opera adespota Sulla procreazione conservata dal PHerc. 908/1390*, in A.H.S. El-Mosalamy (ed.), *Proceedings of the XIX International Congress of Papyrology*, Cairo 1992, pp. 179-188
- Puglia 1992b = E. Puglia, *Altri frammenti del papiro ercolanese Sulla procreazione*, in «Papyrologica Lupiensia», 1 (1992), pp. 155-160
- Puglia 2003 = E. Puglia, *Schede demetriache*, in «Papyrologica Lupiensia», 12 (2003), pp. 133-144
- Puliga 1983 = D. Puliga, *Χρόνος e θάνατος in Epicuro*, in «Elenchos», 4 (1983), pp. 235-260
- Purinton 1993 = J.F. Purinton, *Epicurus on the Telos*, in «Phronesis», 38.3 (1993), pp. 281-320
- Purinton 2001 = J.F. Purinton, *Epicurus on the Nature of the Gods*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 21 (2001), pp. 181-231
- Quarantotto 2015 = D. Quarantotto, *Diventare immortali: etica e cosmologia in Aristotele*, in Canone 2015, pp. 35-48
- Ranocchia 2007 = G. Ranocchia (a cura di), *Aristone. Sul mondo di liberare dalla superbia nel decimo libro De vitiis di Filodemo*, Firenze 2007
- Rapp 2010 = C. Rapp, *Epikur. Ausgewählte Schriften*, Stuttgart 2010
- Raubitschek 1991 = A.E. Raubitschek, *Phaidros and His Roman Pupils*, in A.E. Raubitschek, *The School of Hellas. Essays on Greek History, Archeology and Literature*, edited by D. Obbink and P.A. Vander Waerdt, Oxford 1991, pp. 337-344
- Rawson 1985 = E. Rawson, *Intellectual Life in the Late Roman Republic*, London 1985
- Reale 1993 = G. Reale (a cura di), *Aristotele. Metafisica. Testo greco con traduzione a fronte e commentario*, 3 voll. Milano 1993
- Reale 1994 = G. Reale (a cura di), *Aristotele. Il motore immobile*, Brescia 1994
- Reale 1999 = G. Reale, *Corpo, anima, salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Milano 1999
- Reiche, H., *Myth and Magic in Cosmological Polemics: Plato, Aristotle, Lucretius*, in «Rheinisches Museum für Philologie», 114 (1971), pp. 296-329
- Regali 1983 = M. Regali (a cura di), *Macrobio. Commento al Somnium Scipionis. Libro I*, Pisa 1983
- Renna 1983 = E. Renna, *Per la teologia epicurea in Demetrio*, in «Cronache Ercolanesi», 13 (1983), pp. 25-28
- Renna 1984 = E. Renna, *Considerazioni sulla concezione antropomorfa degli dèi nel PHerc. 1055*, in AA.VV. 1984, vol. 2, pp. 447-451
- Renna 1988 = E. Renna, *Per l'interpretazione del PHerc. 1006 Δημητρίου Περί τινων συζητηθέντων [κ]α[τ]ὰ δίαίταν*, in AA.VV., *Proceedings of the XVIII International Congress of Papyrology. Athens, 25-31 May 1986: Volume 1*, Athens 1988, pp. 277-281
- Repici 2003 = L. Repici (a cura di), *Aristotele. Il sonno e i sogni*, Venezia 2003
- Repici 2008 = L. Repici, *Il pensiero dell'anima in Epicuro e Lucrezio*, in Alesse 2008, pp. 379-406
- Repici 2013 = L. Repici (a cura di), *Teofrasto. La metafisica*, Roma 2013

- Repici 2015 = L. Repici, *Nature silenziose. Le piante nel pensiero ellenistico e romano*, Bologna 2015
- Rescigno 1996 = A. Rescigno, *Pluraliter. Due studi di cosmologia antica*, Amsterdam 1996
- Rexine 1961 = J.E. Rexine, *Theologies of Epicurus and Lucretius*, in «Classical Bulletin», 37.4 (1961), pp. 51-54
- Rispoli 1983 = G.M. Rispoli, *La «sensazione scientifica»*, in «Cronache Ercolanesi», 13 (1983), pp. 91-101
- Rispoli 1991 = G.M. Rispoli, *Elementi di fisica e di etica epicurea nella teoria musicale di Filodemo di Gadara*, in R.W. Wallace, B. McLaren (a cura di), *Harmonia Mundi. Atti del Simposio Internazionale sulla Musica Antica*, Roma 1991, pp. 69-103
- Rispoli 2007 = G.M. Rispoli, *Empedocle nelle testimonianze ermarchee*, in G. Casertano (a cura di), *Empedocle tra poesia, medicina, filosofia e politica*, Napoli 2007, pp. 241-269
- Rodis-Lewis 1975 = G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, Paris 1975
- Rohde 2006 = E. Rohde, *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, prefazione di S. Givone, traduzione di E. Codignola e A. Oberdorfer, Roma-Bari 2006
- Roig Lanzillotta 2011 = L. Roig Lanzillotta, *Διδαχὴ μεταρρυσμοῖ: Processo comparativo y cuadro axiológico en la ética democrítea*, in «Cuadernos de filología clásica. Estudios griegos e indoeuropeos», 11 (2011), pp. 49-77
- Romano 1980 = F. Romano (a cura di), *Democrito e l'atomismo antico. Atti del Convegno internazionale (Catania 18-21 aprile 1979)*, Catania 1980
- Romeo 1979 = C. Romeo, *Demetrio Lacone sulla grandezza del sole (PHerc. 1013)*, in «Cronache Ercolanesi», 9 (1979), pp. 11-35
- Romeo 1988 = C. Romeo (a cura di), *Demetrio Lacone. La poesia (PHerc. 188 e 1014)*, Napoli 1988
- Ronconi 1972 = A. Ronconi, *Poetica e critica epicurea*, in A. Ronconi, *Interpretazioni letterarie classiche*, Firenze 1972, pp. 64-90
- Roskam 2007a = G. Roskam, *A Commentary on Plutarch's De latenter vivendo*, Leuven 2007
- Roskam 2007b = G. Roskam, *Live Unnoticed (Άάθε βιώσας). On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Leiden 2007
- Roskam 2011 = G. Roskam, *Reading Fables in Epicurus' Garden. On Metrodorus, fr. 60 K.*, in «Cronache Ercolanesi», 41 (2011), pp. 33-36
- Roskam 2012 = G. Roskam, *Will the Epicurean Sage Break the Law if He is Perfectly Sure that He Will Escape Detection? A Difficult Problem Revisited*, in «Transactions of the American Philological Association», 142 (2012), pp. 23-40
- Ross 1969 = R.C. Ross, *Superstitio*, in «The Classical Journal», 64.8 (1969), pp. 354-358
- Rossetti 1991 = L. Rossetti, *Se sia lecito incolpare gli dèi. Da Omero ad Aristotele*, in A.-A.VV., *Studi di filologia classica in onore di Giusto Monaco. Vol. I: Letteratura greca*, Palermo 1991, pp. 37-53
- Rossetti 2004 = L. Rossetti, *Empedocle scienziato*, in L. Rossetti, L. Santaniello (a cura di), *Studi sul pensiero e sulla lingua di Empedocle*, Bari 2004, pp. 95-198
- Rostagni 1931 = A. Rostagni, *I primordii dell'evoluzione poetica e spirituale di Virgilio (continuazione)*, in «Rivista di filologia e istruzione classica», 9 (1931), pp. 289-329

- Rostagni 1961 = A. Rostagni, *Virgilio minore. Saggio sullo svolgimento della poesia virgiliana*, seconda edizione riveduta e ampliata, Roma 1961
- Rudolph 2011 = K. Rudolph, *Democritus' Perspectival Theory of Vision*, in «Journal of Hellenic Studies», 131 (2011), pp. 67-83
- Rudolph 2012 = K. Rudolph, *Democritus' Ophthalmology*, in «Classical Quarterly», 62.2 (2012), pp. 496-501
- Ruiu 2000 = A.G. Ruiu, *La nozione di ῥοσμός nella filosofia democritea*, in «Appunti romani di filologia», 2 (2000), pp. 3-30
- Ruiu 2011 = G. Ruiu (a cura di), *Democrito: Massime*, Milano 2011
- Russell 1964 = B. Russell, *Misticismo e logica e altri saggi*, trad. di L. Pavolini, Milano 1964
- Russell 2004 = D.C. Russell, *Virtue as "Likeness to God" in Plato and Seneca*, in «Journal of the History of Philosophy», 42.3 (2004), pp. 241-260
- Sabbatucci 1965 = D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Roma 1965
- Salem 1994 = J. Salem, *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*, Paris 1994
- Salem 1998 = J. Salem, *Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Paris 1998
- Sandbach 1985 = F.H. Sandbach, *Aristotle and the Stoics*, Cambridge 1985
- Sanguineti 2002 = E. Sanguineti, *Classici e no*, in Dionigi 2002, pp. 211-213
- Santagata 2002 = M. Santagata, *L'Isola Che Non C'è*, in Dionigi 2002, pp. 217-228
- Santini 2010 = C. Santini, *Democrito, Lucrezio e la poesia delle cose impercettibili* (De r.n. 3,370-395), in S. Giombini, F. Marcacci (a cura di), *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, Passignano 2010, pp. 113-121
- Salemme 1978 = C. Salemme, *Strutture narrative nel preludio di Lucrezio*, in «Giornale italiano di filologia», 30 (1978), pp. 150-173
- Santoro 2000a = M. Santoro (a cura di), *[Demetrio Lacone]. [La forma del dio] (PHerc. 1005)*, Napoli 2000
- Santoro 2000b = M. Santoro, *Il pensiero teologico epicureo: Demetrio Lacone e Filodemo*, in «Cronache Ercolanesi», 30 (2000), pp. 63-70
- Santoro 2001 = M. Santoro, *Demetrio Lacone, La forma del dio (PHerc. 1055): nuove letture*, in A. Andorlini, G. Bastianini, M. Manfredi, G. Menci (a cura di), *Atti del XXII Congresso Internazionale di Papirologia. Firenze, 23-29 agosto 1998*, 2 voll., Firenze 2001, pp. 1166-1176
- Santoro 2007 = M. Santoro, *Nuove letture delle ultime colonne del iii libro Sugli dèi di Filodemo (PHerc. 157/152)*, in Palme 2007, pp. 637-644
- Sassi 1978 = M.M. Sassi, *Le teorie della percezione in Democrito*, Firenze 1978
- Sassi 2009 = M.M. Sassi, *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, Torino 2009
- Sasso 1979 = G. Sasso, *Il progresso e la morte. Saggi su Lucrezio*, Bologna 1979
- Sbordone 1955 = F. Sbordone, *Udito e intelletto in un nuovo testo filodemeo (Pap. Herc. 994)*, in «La parola del passato», 44 (1955), pp. 390-403
- Sbordone 1976 = F. Sbordone, *Ricerche sui papiri ercolanesi. Vol. 2*, Napoli 1976, pp.
- Scalas 2015 = G. Scalas, «Le anime sono sangue» (Ref. I 22 5 = 340 Usener): una testimonianza «ippolitea» sulla psicologia di Epicuro, «Lexicon Philosophicum», 3 (2015), pp. 199-226

- Schäublin 1990 = C. Schäublin, *Philosophie und Rhetorik in der Auseinandersetzung um die Religion*, in «Museum Helveticum», 47 (1990), pp. 87-101
- Schmid 1951 = W. Schmid, *Götter und Menschen in der Theologie Epikurs*, in «Rheinisches Museum», 94 (1951), pp. 97-156
- Schmid 1962 = W. Schmid, *Epikur*, in T. Klauser (Hrsg.), *Reallexikon für Antike und Christentum. Band V: Endelexius-Erfinder*, Stuttgart 1962, coll. 681-819
- Schmid 1984 = W. Schmid, *Epicuro e l'Epicureismo cristiano*, edizione italiana a cura di I. Ronca, Brescia 1984
- Schmidt 1990 = J. Schmidt, *Lukrez, der Kepos und die Stoiker*, Frankfurt am Main-Bern-New York-Paris 1990
- Schmidt 2006 = M. Schmidt, *Die Welt des Eumaios*, in A. Luther (Hrsg.), *Geschichte und Fiktion in der homerischen Odyssee*, München 2006, pp. 117-138
- Schmidt 2007 = E.A. Schmidt, *Clinamen. Eine Studie zum dynamischen Atomismus der Antike*, Heidelberg 2007
- Schmitt 1990 = Schmitt, A., *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer*, Stuttgart 1990
- Schoeber 1988 = A. Schoeber, *Philodemi De pietate. Pars prior*, in «Cronache Ercolanesi», 18 (1988), pp. 67-125
- Schofield-Striker 2007 = M. Schofield, G. Striker (eds.), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge 2007
- Schrijvers 1970 = P.H. Schrijvers, *Horror ac divina voluptas. Études sur la poétique et la poésie de Lucrèce*, Amsterdam 1970
- Schrijvers 1980 = P.H. Schrijvers, *Die Traumtheorie des Lukrez*, in «Mnemosyne», 33.1-2 (1980), pp. 128-151
- Schrijvers 1997 = P.H. Schrijvers, *L'homme et l'animal dans le De rerum natura: Lucrece et la science de la vie*, in Algra-Koenen-Schrijvers 1997, pp. 151-161
- Schuhl 1968 = P-M. Schuhl, *Actualité de l'épicurisme*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 158 (1968), pp. 255-262
- Schutrumpf 2008 = E. Schutrumpf (ed.), *Heraclides of Pontus. Texts and Translation*, translated by P. Stork, J. van Ophuijsen, S. Prince, New Brunswick-London 2008
- Sconocchia-Toneatto 1997 = S. Sconocchia, L. Toneatto (a cura di), *Lingue tecniche del greco e del latino II*, con la collaborazione di D. Crismani, M. Faraguna, I. Pin, Bologna 1997
- Scott 1885 = W. Scott (ed.), *Fragmenta Herculensia: a descriptive catalogue of the Oxford copies of the herculanean rolls together with the texts of several papyri accompanied by facsimiles*, Oxford 1885
- Scott 1989 = D. Scott, *Epicurean Illusions*, in «The Classical Quarterly», 39.2 (1989), pp. 360-374
- Sedley 1973 = D.N. Sedley, *Epicurus, On Nature, Book XXVIII*, in «Cronache Ercolanesi», 3 (1973), pp. 5-83
- Sedley 1974 = D.N. Sedley, *The Structure of Epicurus' On nature*, in «Cronache Ercolanesi», 4 (1974), pp. 89-92

- Sedley 1976a = D.N. Sedley, *Epicurus and his Professional Rivals*, in Bollack, J., Laks, A. (éd.), *Etudes sur l'Epicurisme antique*, Lille 1976, pp. 121-159
- Sedley 1976b = D.N. Sedley, *Epicurus and the Mathematicians of Cyzicus*, in «Cronache Ercolanesi», 6 (1976), pp. 23-54
- Sedley 1976c = D.N. Sedley, *New Fragments of Diogenes of Oenoanda*, in «The Classical Review», 26 (1976), pp. 217-219
- Sedley 1983 = D.N. Sedley, *Epicurus' Refutation of Determinism*, in AA.VV. 1983, pp. 11-51
- Sedley 1988 = D.N. Sedley, *Epicurean anti-reductionism*, in J. Barnes, M. Mignucci (eds.), *Matter and Metaphysics. Fourth Symposium Hellenisticum*, Napoli 1988, pp. 297-327
- Sedley 1989a = D.N. Sedley, *Philosophical Allegiance in the Greco-Roman World*, in Griffin-Barnes 1989, pp. 97-119
- Sedley 1989b = D.N. Sedley, *The Proem of Empedocles and Lucretius*, in Vander Waerdt 1989, pp. 269-296
- Sedley 1992 = D.N. Sedley, *Sextus Empiricus and the Atomist Criteria of Truth*, in «Elenchos», 13 (1992), pp. 21-56
- Sedley 1996 = D.N. Sedley, *The Inferential Foundations of Epicurean Ethics*, in Giannantoni-Gigante 1996, vol. 1, pp. 313-339
- Sedley 1998a = D.N. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge 1998
- Sedley 1998b = D.N. Sedley, *Platonic Causes*, in «Phronesis», 43.2 (1998), pp. 114-132
- Sedley 1999 = D.N. Sedley, *Parmenides and Melissus*, in A.A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge 1999, pp. 113-133
- Sedley 2003 = D.N. Sedley, *Philodemus and the Decentralisation of Philosophy*, in «Cronache Ercolanesi», 33 (2003), pp. 31-41
- Sedley 2005 = D.N. Sedley, *Verità futura e causalità nel De fato di Cicerone*, in Natali-Maso 2005, pp. 241-254
- Sedley 2009 = D.N. Sedley, *Epicureanism in the Roman Republic*, in Warren 2009b, pp. 29-45
- Sedley 2010 = D.N. Sedley, *The Status of Physics in Lucretius, Philodemus and Cicero*, in A. Antoni, G. Arrighetti, M.I. Bertagna, D. Delattre (a cura di), *Miscellanea Papyrologica Herculaniensis. Volumen I*, Pisa-Roma 2010, pp. 63-68
- Sedley 2011a = D.N. Sedley, *Creazionismo. Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, edizione italiana a cura di F. Verde, Roma 2011 (ed. or. Berkeley 2007)
- Sedley 2011b = D.N. Sedley, *Epicurus' Theological Innatism*, in Fish-Sanders 2011, pp. 29-52
- Seel 1996 = G. Seel, «Farà il saggio qualcosa che le leggi vietano, sapendo che non sarà scoperto?», in Giannantoni-Gigante 1996, vol. 1, pp. 341-360
- Segal 1978 = C. Segal, «The Myth Was Saved»: *Reflections on Homer and the Mythology of Plato's Republic*, in «Hermes», 106.2 (1978), pp. 315-336
- Segal 1990, C., *Dreams and Poets in Lucretius*, in «Illinois Classical Studies», 15.2 (1990), pp. 251-262
- Segal 1992 = C. Segal, *Boundaries, Worlds, and Analogical Thinking, or How Lucretius Learned to Love Atomism and Still Write Poetry*, in K. Galinsky (ed.), *The Interpretation of Roman Poetry: Empiricism or Hermeneutics?*, Frankfurt am Main 1992, pp. 137-156

- Setaioli 1986 = A. Setaioli, *Citazioni da Democrito ed Eraclito nelle opere morali di Seneca*, in AA.VV., *Munus amicitiae. Scritti in memoria di Alessandro Ronconi*, vol. 1, Firenze 1986, pp. 299-318
- Sharples 2001 = R.W. Sharples, *Dicaearchus on the Soul and on Divination*, in Fortenbaugh-Schütrumpf 2001, pp. 143-173
- Sharples 2010 = R.W. Sharples, *Peripatetics*, in L.P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity. Volume I*, Cambridge 2010, pp. 140-160
- Sharples 2011 = R.W. Sharples (eds.), *Strato of Lampsacus. The Sources, Texts and Translations*, in Desclos-Fortenbaugh 2011, pp. 5-229
- Sider 1997 = D. Sider, *The Epigrams of Philodemus*, New York-Oxford 1997
- Sier 1996 = K. Sier, *Demokrit VS 68 B 271*, in «*Rheinisches Museum für Philologie*», 139.2 (1996), p. 189
- Sier 1998 = K. Sier, *Religion und Philosophie im ersten Proömium des Lukrez*, in «*Antike und Abendland*», 44 (1998), pp. 97-106
- Silvestre 1984 = M.L. Silvestre, *Prolegomena to the analysis of Epicurus' witness on Democritus*, in Benakis 1984, vol. 2, pp. 229-240
- Silvestre 1985 = M.L. Silvestre, *Democrito e Epicuro: il senso di una polemica*, Napoli 1985
- Silvestre 1995 = M.L. Silvestre, *Epicuro e la politica*, in Cerasuolo 1995b, pp. 131-142
- Simonetti 1993 = M. Simonetti (a cura di), *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Milano 1993
- Smith 1986 = J.E. Smith, *Plato's Use of Myth in Education*, in «*Phoenix*», 40 (1986), pp. 20-34
- Smith 1992 = M.F. Smith (ed.), *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, Napoli 1992
- Smith 1996 = M.F. Smith, *An Epicurean Priest from Apamea in Syria*, in «*Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*», 112 (1996), pp. 120-130
- Smith 2000 = M.F. Smith, *Digging up Diogenes: New Epicurean Texts from Oinoanda in Lycia*, in Erler 2000, pp. 64-75
- Smith 2003 = M.F. Smith (ed.), *Supplement to Diogenes of Oinoanda the Epicurean Inscription*, Napoli 2003
- Smith 2006 = M.S. Smith, *Diogenes of Oinoanda: News and Notes, 2005*, in «*Cronache Ercolanesi*», 36 (2006), pp. 233-245
- Snell 1963 = B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, traduzione di V. Degli Alberti e A. Solmi Marietti, Torino 1963
- Snijder 1968 = H. Snijder (ed.), *P. Papinius Statius. Thebaid: Book III*, Amsterdam 1968
- Solmsen 1951 = F. Solmsen, *Epicurus and Cosmological Heresies*, in «*The American Journal of Philology*», 72.1 (1951), pp. 1-23
- Solmsen 1953 = F. Solmsen, *Epicurus on the Growth and Decline of the Cosmos*, in «*American Journal of Philology*», 74 (1953), pp. 34-51
- Sonderogger 1995 = E. Sonderogger, *Aristoteles, Met. XII – eine Theologie?*, in «*Méthexis*», 9 (1996), pp. 58-83
- Sorabji 1993 = R. Sorabji, *Animal Minds & Human Morals. The Origins of the Western Debate*, London 1993

- Sorabji-Sharples 2007 = R. Sorabji, R.W. Sharples (eds.), *Greek & Roman Philosophy 100 BC - 200 AD*, London 2007
- Spina 1971 = L. Spina, *Eudosso e i "Ciziceni" nei papiri ercolanesi*, in «Cronache Ercolanesi», 1 (1971), pp. 69-72
- Spinelli 1983-1984 = E. Spinelli, *Le massime di Democrito sull'amicizia*, in «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», 8 (1983-1984), pp. 47-74
- Spinelli 1986 = E. Spinelli, *Metrodoro contro i dialettici?*, in «Cronache Ercolanesi», 16 (1986), pp. 29-43
- Spinelli 1991a = E. Spinelli, *ΠΛΟΥΤΟΣ Η ΠΕΝΙΗ. Il pensiero economico di Democrito*, in «Philologus», 135.2 (1991), pp. 290-319
- Spinelli 1991b = E. Spinelli, *Sesto, Epicuro e gli epicurei*, in «Studi italiani di filologia classica», 9 (1991), pp. 217-229
- Spinelli 1995 = E. Spinelli (a cura di), *Sesto Empirico. Contro gli etici*, Napoli 1995
- Spinelli 1996a = E. Spinelli, *Epicuro contro l'avidità di denaro*, in Giannantoni-Gigante 1996, vol. 1, pp. 409-419
- Spinelli 1996b = E. Spinelli, *Le affezioni dell'anima. Psicopatologia e riflessione morale nel mondo greco (da Democrito a Crisippo)*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 159 (1996), pp. 39-54
- Spinelli 1997 = E. Spinelli, *On Using the Past in Sextus Empiricus : the Case of Democritus*, in «Hyperboreus», 3 (1997), pp. 151-173
- Spinelli 2000 = E. Spinelli (a cura di), *Sesto Empirico. Contro gli astrologi*, Napoli 2000
- Spinelli 2006a = E. Spinelli, «Un comune sentire»: *amicizia e filosofia in Democrito*, in E. Spinelli (a cura di), *Amicizia e concordia. Etica, fisica e politica in età preplatonica*, Roma 2006, pp. 95-116
- Spinelli 2006b = E. Spinelli, *La virtù, il piacere, l'afasia. Ricette per vivere bene nelle filosofie ellenistiche*, in «Iride», 48 (2006), pp. 343-356
- Spinelli 2010a = E. Spinelli, *Breviari di salvezza: comunicazione e scienza in Epicuro*, prefazione di Verde 2010b, pp. 9-24
- Spinelli 2010b = E. Spinelli, *Presocratici scettici? Assunti genealogici nel Varro di Cicerone*, in Giombini-Marcacci 2010, pp. 235-245
- Spinelli 2012 = E. Spinelli, *Physics as Philosophy of Happiness: The Transmission of Scientific Tenets in Epicurus*, in M. Sgarbi (ed.), *Translatio Studiorum. Ancient, Medieval and Modern Bearers of Intellectual History*, Leiden-Boston 2012, pp. 25-36
- Spinelli 2013 = E. Spinelli, *Sextus et le τέλος épïcúrien: le plaisir est-il par nature digne d'être choisi ?*, in Marchand-Verde 2013, pp. 151-170
- Spinelli 2014 = E. Spinelli, *Physics, Memory, Ethics: the Epicurean Road to Happiness (or better, as Miles would play it: 'Seven Steps to Heaven'...)*, di prossima pubblicazione, pp. 1-13
- Spinelli 2015 = E. Spinelli, *Senza teodicea: critiche epicuree e argomentazioni pirroniane*, in Spinelli-Tulli 2015, in corso di pubblicazione
- Spinelli-Tulli 2015 = E. Spinelli, M. Tulli (a cura di), *Questioni epicuree: epistemologia, fisica, etica e le loro tradizioni*, Sankt Augustin 2015, di prossima pubblicazione

- Spinelli-Verde 2011 = E. Spinelli, F. Verde, *Hans Jonas: The Function of Fear in Lucretius and Hobbes*, «Paradigmi», 29.2 (2011), pp. 183-195
- Spinelli-Verde 2014 = E. Spinelli, F. Verde, *Alle radici del libero arbitrio? Aporie e soluzioni nelle filosofie ellenistiche*, in de Caro-Mori-Spinelli 2014, pp. 59-98
- Spinger 1977 = L.A. Spinger, *The Role of Religio, Solvo and Ratio in Lucretius*, in «The Classical World», 71.1 (1977), pp. 55-61
- Spoerri 1970a = W. Spoerri, *Zur Kosmogonie in Vergils 6. Ekloge*, in «Museum Helveticum», 27 (1970), pp. 144-163
- Spoerri 1970b = W. Spoerri, *Antike Vergilerklärer und die Silenkosmogonie*, in «Museum Helveticum», 27 (1970), pp. 265-272
- Stearns 1936 = J.B. Stearns, *Epicurus and Lucretius on Love*, in «The Classical Journal», 31.6 (1936), pp. 343-351
- Steckel 1960 = H. Steckel, *Epikurs Prinzip der Einheit von Schmerzlosigkeit und Lust*, Göttingen 1960
- Stevens 1948 = E.B. Stevens, *Envy and Pity in Greek Philosophy*, in «The American Journal of Philology», 69.2 (1948), pp. 171-189
- Stokes 1995 = M.C. Stokes, *Cicero on Epicurean Pleasures*, in J.G.F. Powell (ed.), *Cicero the Philosopher*, Oxford 1995, pp. 145-170
- Stork 2006 = P. Stork *et alii*, *Aristo of Ceos. The Sources, Text and Translation*, in W.W. Fortenbaugh, S.A. White (eds.), *Aristo of Ceos. Text, Translation, and Discussion*, New Brunswick-New Jersey, 2006
- Striker 1996 = G. Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge 1996
- Striker 2001 = G. Striker, *Commentary on Graver*, in «Proceeding of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 27 (2001), pp. 173-184
- Strohl 2012 = M. Strohl, *Pleasure as Perfection: Nicomachean Ethics X.4-5*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 41 (2012), pp. 257-287
- Strohmaier 1968 = G. Strohmaier, *Demokrit über die Sonnenstäubchen. Ein neues Fragment in arabischer Überlieferung*, in «Philologus», 112 (1968), pp. 1-19
- Stückelberger 1984 = A. Stückelberger, *Vestigia Democritea. Die Rezeption der Lehre von den Atomen in der antiken Naturwissenschaft und Medizin*, Basel 1984
- Sudhaus 1964 = S. Sudhaus, *Philodemus. Volumina Rhetorica*, 3 voll., Amsterdam 1964
- Summers 1995 = K. Summers, *Lucretius and the Epicurean Tradition of Piety*, in «Classical Philology», 90 (1995), pp. 32-57
- Sanders 1997 = K. Sanders, *The Books of Phaedrus Requested by Cicero (Att. 13.39)*, in «The Classical Quarterly», 47 (1997), pp. 309-311
- Svarvasson 2013 = S.H. Svarvasson, *Tranquillity: Democritus and Pyrrho*, in Marchand-Verde 2013, pp. 3-21
- Syndikus 1972 = H.P. Syndikus, *Die Lyrik des Horaz. Eine Interpretation der Oden. Band I: Erstes und zweites Buch*, Darmstadt 1972
- Tarán 1981 = L. Tarán, *Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, Leiden 1981

- Tasch 1949 = P. Tasch, *Diogenes of Apollonia and Democritus*, in «Isis», 40.1 (1949), pp. 10-12
- Taufer 2010 = M. Taufer, *Il mito di Tespesio nel De sera numinis vindicta di Plutarco*, Napoli 2010
- Taylor 1999 = C.C.W. Taylor, *The Atomists: Leucippus and Democritus*, Toronto 1999
- Taylor 2007 = C.C.W. Taylor, *Nomos and Physis in Democritus and Plato*, in D. Keyt, F.D. Miller, (eds.), *Freedom, Reason, and the Polis: Essays in Ancient Greek Political Philosophy*, Cambridge 2007, pp. 1-20
- Taylor 2008 = C.C.W. Taylor, *Pleasure, Knowledge and Sensation in Democritus*, in C.C.W. Taylor, *Pleasure, Mind, and Soul. Selected Papers in Ancient Philosophy*, Oxford 2008, pp. 1-22
- Teodorsson 2011 = S.-T. Teodorsson, *Δεισιδαιμονία: Pious Religious Feeling or Fear of the Gods?*, in «MHNH», 11 (2011), pp. 557-562
- Tepedino Guerra 1977 = A. Tepedino Guerra, *Filodemo sulla gratitudine*, in «Cronache Ercolanesi», 7 (1977), pp. 96-111
- Tepedino Guerra 1978 = A. Tepedino Guerra, *Il primo libro Sulla ricchezza di Filodemo*, in «Cronache Ercolanesi», 8 (1978), pp. 52-95
- Tepedino Guerra 1985 = A. Tepedino Guerra, *Il PHerc. 1678: Filodemo sull'invidia?*, in «Cronache Ercolanesi», 15 (1985), pp. 113-125
- Tepedino Guerra 1990 = A. Tepedino Guerra, *Il contributo di Metrodoro di Lampsaco alla formazione della teoria epicurea del linguaggio*, in «Cronache Ercolanesi», 20 (1990), pp. 17-25
- Tepedino Guerra 1991 = A. Tepedino Guerra (a cura di), *Polieno. Frammenti*, Napoli 1991
- Tepedino Guerra 1994 = A. Tepedino Guerra, *L'opera filodemea Su Epicuro (PHerc. 1232, 1289 a)*, in «Cronache Ercolanesi», 24 (1994), pp. 5-53
- Tepedino Guerra-Torraca 1996 = A. Tepedino Guerra, L. Torraca, *Etica e astronomia nella polemica epicurea contro i Ciziceni*, in Giannantoni-Gigante, Napoli 1996, vol. 1, pp. 127-154
- Tepedino Guerra 2000 = A. Tepedino Guerra, *La scuola di Epicuro: Metrodoro – Polieno – Ermarco*, in «Cronache Ercolanesi», 30 (2000), pp. 35-44
- Tepedino Guerra 2010 = A. Tepedino Guerra, *Le opere Contro l'Eutifrone di Platone e Contro il Gorgia di Platone: per una nuova edizione dei frammenti di Metrodoro di Lampsaco*, in «Cronache ercolanesi», 40 (2010), pp. 39-49
- Tescari 1911 = O. Tescari, *ΑΝΤΑΝΑΪΑΗΡΩΣΙΣ Δèι e ΙΣΟΝΟΜΙΑ in Epicuro*, in «Rivista di filologia e di istruzione classica», 39.4 (1911), pp. 481-503
- Testard 1976 = M. Testard, *Les idées religieuses de Lucrèce*, in «Bulletin de l'Association Guillaume Budé», 3 (1976), pp. 249-272
- Theiler 1982 = W. Theiler (Hrsg.), *Poseidonios. Die Fragmente*, 2 Bände, Berlin-New York 1982
- Timpanaro 1988 = S. Timpanaro (a cura di), *Cicerone. Della divinazione*, Milano 1988
- Timpanaro Cardini 1957 = M. Timpanaro Cardini, *Respirazione e clessidra*, in «La parola del passato», 55 (1957), pp. 250-270

- Timpe 2000 = D. Timpe, *Der Epikureismus in der römischen Gesellschaft der Kaiserzeit*, in Erler 2000, pp. 42-63
- Todd 1976 = R.B. Todd (ed.), *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics. A study to the De Mixtione with preliminary essays, text, translation and commentary*, Leiden 1976
- Tortora 1984 = G. Tortora, *ΦΥΣΙΣ and ΔΙΑΚΗ in Democritus' Ethical Conception (B 33 D-K)*, in Benakis 1984, vol. 1, pp. 387-397
- Tortorelli Ghidini 2011 = M. Tortorelli Ghidini, *Zèlos: la jalousie des dieux et la jalousie comme Dieu*, in H. Rouillard-Bonraisin, *Jalousie des dieux, jalousie des hommes*, Turnhout 2011, pp. 95-106
- Trabattoni 1988 = F. Trabattoni, *La dottrina dell'anima-armonia nel Fedone*, in «Elenchos», 11 (1988), pp. 53-73
- Trabattoni 2007 = F. Trabattoni, *La dottrina platonica dell'anima. Un percorso*, in R. Bruschi (a cura di), *Gli irraggiungibili confini. Percorsi della psiche nell'età della Grecia classica*, Pisa 2007, pp. 171-193
- Trabattoni 2014 = F. Trabattoni, *Libertà, libero arbitrio e destino in Platone*, in de Caro-Mori-Spinelli Roma 2014, pp. 15-38
- Traglia 1968 = A. Traglia (a cura di), *Aetna. Poemetto d'incerto autore*, Roma 1968
- Trépanier 2007 = S. Trépanier, *The Didactic Plot of Lucretius, De rerum natura, and its Empedoclean model*, in Sorabji-Sharples 2007, pp. 243-282
- Tsagarakis 1977 = O. Tsagarakis, *Nature and Background of Major Concepts of Divine Power in Homer*, Amsterdam 1977
- Tsakiropoulou-Summers 1998 = A. Tsakiropoulou-Summers, *Horace, Philodemus and the Epicureans at Herculaneum*, in «Mnemosyne», 51.1 (1998), pp. 20-29
- Tsouna 2001 = V. Tsouna, *Cicéron et Philodème: quelques considérations sur l'éthique*, in Auvray-Assayas/Delattre 2003, pp. 159-172
- Tsouna 2003 = V. Tsouna, «Portare davanti agli occhi»: una tecnica retorica nelle opere «moralì» di Filodemo, in «Cronache Ercolanesi», 33 (2003), pp. 243-247
- Tsouna 2007 = V. Tsouna, *The Ethics of Philodemus*, Oxford 2007
- Tsouna 2012 = V. Tsouna, *Philodemus. On property management*, Atlanta 2012
- Tutrone 2012 = F. Tutrone, *Filosofia e animali in Roma antica. Modelli di animalità e umanità in Lucrezio e Seneca*, Pisa 2012
- Untersteiner 1960 = M. Untersteiner, *Il ΠΕΡΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ di Aristotele*, in «Rivista di filologia e di istruzione classica», 88 (1960), pp. 337-362
- Untersteiner 1961 = M. Untersteiner, *Il ΠΕΡΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ di Aristotele (continuazione)*, in «Rivista di filologia e di istruzione classica», 89 (1961), pp. 121-159
- Untersteiner 1963 = M. Untersteiner (a cura di), *Aristotele. Della filosofia*, Roma 1963
- Untersteiner 1980 = M. Untersteiner, *Problemi di filologia filosofica*, a cura di L. Schirollo e M. Venturi Ferriolo, Milano 1980
- Usener 1977 = H. Usener, *Glossarium Epicureum*, a cura di M. Gigante e W. Schmid, Roma 1977

- Usener 2007 = H. Usener (a cura di), *Epicurea. Testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener*, presentazione di G. Reale, traduzione e note di I. Ramelli, Milano 2007
- Vahlen 1854 = J. Vahlen (ed.), *Ennicanae poesis reliquiae*, Lipsiae 1854
- Van Brenen = R. van Brenen, *The letter(s) of the Empress Plotina to the Epicureans in Athens*, in «Chiron», 35 (2005), pp. 499-532
- Vander Waerdt 1988 = P.A. Vander Waerdt, *Hermarchus and the Epicurean Genealogy of Morals*, in «Transactions of the American Philological Association», Vol. 118 (1988), pp. 87-106
- Vander Waerdt 1989 = P.A. Vander Waerdt, *Tradition and Innovation in Epicureanism*, in «Greek, Roman and Bizantine Studies», 30 (1989)
- Vassallo 2013 = C. Vassallo, *Il fr. 70 Marcovich di Eraclito (= DK 22 B 85) nel De ira di Filodemo*. Praesocratica Herculaniensis III, in «Cronache Ercolanesi», 43 (2013), pp. 73-93
- Vassallo 2015 = C. Vassallo, *Senofane e lo Scetticismo antico. PHerc. 1428, fr. 12 e il contesto dossografico di DK 21 B 34*, in V. Gysembergh, A. Schwab (Éd.), *Le Travail du Savoir / Wissensbewältigung. Philosophie, sciences exactes et sciences appliquées dans l'Antiquité*, Trier 2015, pp. 165-193
- Vegetti 1965 = M. Vegetti (a cura di), *Ippocrate. Opere*, Torino 1965
- Vegetti 1991 = M. Vegetti, *L'uomo e gli dèi*, in J.P. Vernant (a cura di), *L'uomo greco*, Roma-Bari 1991, pp. 257-287
- Vegetti 1996 = M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo. Animali, schiavi, barbari e donne alle origini della razionalità scientifica*, III edizione aggiornata, Milano 1996
- Vegetti 1998a = M. Vegetti, *Adimanto*, in Vegetti 1998b, pp. 221-232
- Vegetti 1998b = M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica. Vol. 2: libri 2-3*, Napoli 1998
- Vegetti 2002 = M. Vegetti, *Classico o antico?*, in Dionigi 2002, pp. 267-278
- Vegetti 2006 = M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica. Vol. 6: Libri VIII e IX*, Napoli 2006
- Vegetti 2007 = M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica. Vol. 7: libro 10*, Napoli 2007
- Velardi 1959 = R. Velardi, *Enthousiasmòs. Possessione rituale e teoria della comunicazione poetica in Platone*, Roma 1989
- Venditti 2003 = P. Venditi (a cura di), *La filosofia e le emozioni. Atti del XXXIV Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana. Urbino 26-29 aprile 2001*, Firenze 2003
- Verde 2007 = F. Verde, *Recensione a "J. Warren, «Facing Death. Epicurus and His Critics»"*, in «Elenchos», 28.1 (2007), pp. 172-179
- Verde 2008 = F. Verde, *Rebus ab ipsis consequitur sensus. Il tempo in Epicuro*, in «Elenchos», 29.1 (2008), pp. 91-118
- Verde 2010a = F. Verde, *Ancora su Timasagora epicureo*, in «Elenchos», 31.2 (2010), pp. 285-317
- Verde 2010b = F. Verde (a cura di), *Epicuro. Epistola a Erodoto*, introduzione di E. Spinelli, Roma 2010
- Verde 2010c = F. Verde, *ΤΡΙΩΝΑ ΑΤΟΜΑ. A proposito di Epicuro, Della natura, libro XIV, col. XXXVIII 1-10 Leone*, in «Cronache Ercolanesi», 40 (2010), pp. 31-38

- Verde 2011 = F. Verde, *Il debito degli antichi*, postfazione a Sedley 2011a, pp. 247-264 e 325-338
- Verde 2013a = F. Verde, *Cause epicuree*, in «Antiquorum Philosophia», 7 (2013), pp. 127-142
- Verde 2013b = F. Verde, *Elachista. La dottrina dei minimi nell'Epicureismo*, Leuven 2013
- Verde 2013c = F. Verde, *Epicurean Attitude Toward Geometry: The Sceptical Account*, in Marchand-Verde 2013, pp. 131-150
- Verde 2013d = F. Verde, *Epicuro*, Roma 2013
- Verde 2013e = F. Verde, *La felicità aristotelica tra la morte e la sorte: note di commento ad Aristotele Etica Nicomachea I 11*, in «Lexicon Philosophicum», 1 (2013), pp. 258-275
- Verde 2013f = F. Verde, *ΤΥΧΗ e ΔΟΓΜΟΣ nell'Epicureismo*, in F.G. Masi, S. Maso, (a cura di), *Fate, Chance and Fortune in Ancient Thought*, Amsterdam 2013, pp. 177-197
- Verde 2014 = F. Verde, *La dottrina epicurea del criterio nella testimonianza di Cicerone*, in M. Tulli (a cura di), *Studi su Platone ed Epicuro*, di prossima pubblicazione, pp. 1-22
- Verde 2015a = F. Verde, *Boethus the Epicurean*, in «Philosophie antique», 15 (2015), pp. 205-224
- Verde 2015b = F. Verde, “*Kepos*” e “*Peripatos*” a partire dal II libro “*Sulla natura*” di Epicuro: la testimonianza di Macrobio, in Masi-Maso 2015, pp. 151-170
- Verde 2015c = F. Verde, *Monismo psicologico e dottrina dell'anima in Lucrezio ed Epicuro*, in Canone 2015, pp. 49-64
- Verde 2015d = F. Verde, *The Gens Memmia, Lucretius' Hymn to Venus, and the Sanctuary of Terracina: a Neglected Hypothesis*, forthcoming, pp. 1-11
- Verde 2016a = F. Verde, *Plato's Demiurge (NF 155 = YF 200) and Aristotle's Flux (fr. 5 Smith)*, in corso di pubblicazione
- Verde 2016b = F. Verde, *Two Concepts of Sleep. Clearchus of Soli and Strato of Lampsacus*, forthcoming
- Verlinsky 2005 = A. Verlinsky, *Epicurus and His Predecessors on the Origin of Language*, D. Frede, B., Inwood (eds.), *Language and Learning. Philosophy of Language in the Hellenistic Age*, Cambridge 2005, pp. 56-100
- Vernant 2000 = J.P. Vernant (a cura di), *L'individuo, la morte, l'amore*, edizione italiana a cura di G. Guidorizzi, Milano 2000
- Vesperini 2012 = P. Vesperini, *La philosophia et ses pratiques d'Ennius à Cicéron*, Rome 2012
- Veyne 1984 = P. Veyne, *I greci hanno creduto ai loro miti?*, traduzione di C. Nasalli Rocca di Corneliano, Bologna 1984
- Vicol 1949 = C. Vicol, *Considerazioni sulla dottrina teologica di Epicuro*, in «Giornale italiano di filologia», 2 (1949), pp. 193-205
- Vidale 2000 = N. Vidale, *Affermare negando. Gli argomenti ipotetici con conseguente falso nel De rerum natura*, Bologna 2000
- Vimercati 2002 = E. Vimercati (a cura di), *Panezio. Testimonianze e frammenti*, Milano 2002
- Vimercati 2004 = E. Vimercati (a cura di), *Posidonio. Testimonianze e frammenti*, Milano 2004

- Vlastos 1975 = G. Vlastos, *Ethics and Physics in Democritus*, in D.J. Furley, R.E. Allen (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy*, London 1975, p. 381-408
- von Arnim 2006 = H. von Arnim (a cura di), *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, introduzione, traduzione e note di R. Radice, presentazione di G. Reale, Milano 2006
- von der Mühlh 1982 = P. von der Mühlh, *Epicurus. Epistulae Tres et Ratae Sententiae*, Stuttgart 1982
- von Fritz 1946 = K. von Fritz, *ΝΟΥΣ, Noein and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (excluding Anaxagoras): Part II. The Post-Parmenidean Period*, in «Classical Philology», 41.1 (1946), pp. 12-34
- von Fritz 1963 = K. von Fritz, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, Darmstadt 1963
- Vottero 1989 = D. Vottero (a cura di), *Seneca. Questioni naturali*, Torino 1989
- Vottero 1998 = D. Vottero (a cura di), *Seneca. I frammenti*, Bologna 1998
- Vox 1993 = O. Vox, *Crono epicureo (Luc. Sat. 7)*, in «Rudiae», 5 (1993), pp. 163-165
- Vuillemin 1996 = J. Vuillemin, *Necessity or Contingency. The Master Argument*, Stanford 1996
- Warmington 1935 = E.H. Warmington (ed.), *Remains of Old Latin. Vol. 1: Ennius and Caecilius*, London-Heinemann-Cambridge 1935
- Warmington 1967 = E.H. Warmington (ed.), *Remains of Old Latin. Vol. 2: Livius Andronicus, Naevius, Pacuvius and Accius*, London-Heinemann-Cambridge 1967
- Wardy 1998 = R.B.B. Wardy, *Eleatic Pluralism*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 70 (1988), pp. 125-146
- Warren 2000 = J. Warren, *Epicurean Immortality*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 18 (2000), pp. 231-261
- Warren 2001 = J. Warren, *Epicurus and the Pleasures of the Future*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 21 (2001), pp. 135-179
- Warren 2002a = J. Warren, *Democritus, the Epicureans, Death, and Dying*, in «The Classical Quarterly», 52.1 (2002), pp. 193-206
- Warren 2002b = J. Warren, *Epicurus and Democritean Ethics. An Archaeology of Ataraxia*, Cambridge 2002
- Warren 2004 = J. Warren, *Facing Death. Epicurus and His Critics*, Cambridge 2004
- Warren 2006a = J. Warren, *Epicureans and the Present Past*, in «Phronesis», 51.4 (2006), pp. 362-387
- Warren 2006b = J. Warren, *Psychic Disharmony: Philoponus and Epicurus on Plato's Phaedo*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 30 (2006), pp. 235-259
- Warren 2007 = J. Warren, *Democritus on Social and Psychological Harm*, in A. Brancacci, P.M. Morel (eds.), *Democritus: Science, the Arts, and the Care of the Soul*, Leiden-Boston 2007, pp. 87-104
- Warren 2009a = J. Warren, *Aristotle on Speusippus on Eudoxus on Pleasure*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 36 (2009), pp. 249-281
- Warren 2009b = J. Warren (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge 2009

- Warren 2009c = J. Warren, *I Presocratici*, traduzione di G. Bonino, Torino 2009
- Warren 2011 = J. Warren, *What God didn't know (Sextus Empiricus AM. 162-166)*, in D.E. Machuca (ed.), *New Essays on Ancient Pyrrhonism*, Brill 2011, pp. 41-68
- Warren 2013 = J. Warren, *Epicureans and Cyrenaics on Pleasure as a Pathos*, in Marchand-Verde 2013, pp. 122-40
- Warren 2014 = J. Warren, *Epicurus and the unity of the virtues*, in B. Collette-Dučić, S. Delcomminette (eds.), *Unité et Origine de Vertus dans la Philosophie Ancienne*, Paris 2014, pp. 213-236
- Watanabe 1989 = A.T. Watanabe, *Cleanthes. Fragments*, Urbana-Champaign 1989
- Wheeler 1995 = S.M. Wheeler, *Ovid's Use of Lucretius in Metamorphoses 1.67-8*, in «The Classical Quarterly», 45.1 (1995), pp. 200-203
- Wehrli 1969 = F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, Basel-Stuttgart 1969
- West 1969 = D. West, *The Imagery and Poetry of Lucretius*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1969
- Westman 1955 = R. Westman, *Plutarch gegen Kolotes. Seine Schrift «Adversus Colotem» als philosophiegeschichtliche Quelle*, Helsingfors 1955
- White 2004 = S.A. White, *Hieronymus of Rhodes: The Sources, Text and Translation*, in Fortenbaugh-White 2004, pp. 79-276
- Wiener 2004 = C. Wiener, *Kurskorrektur auf der Jenseitsfahrt. Plutarchs Thespesios-Mythos und Kolotes' Kritik an Platons Politeia*, in «Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft», 28.a (2004), pp. 49-63
- Wifstrand Schiebe 2003 = M. Wifstrand Schiebe, *Sind die epikureischen Götter 'thought-constructs'?*, in «Mnemosyne», LVI (2003), pp. 703-727
- Wildberger 2010 = J. Wildberger, *Partikel und Erinnerungsspuren. Der Mensch Epikurs*, in L. Jansen, C. Jedan (Hrsg.), *Philosophische Anthropologie in der Antike*, pp. 205-244
- Willetts 1967 = R.F. Willetts (ed.), *The Law Code of Gortyn*, Berlin 1967
- Wimmel 1983 = W. Wimmel, *Der Augusteer Lucius Varius Rufus*, in Haase 1983, pp. 1562-1621
- Winiarczyk 1981 = M. Winiarczyk, *Theodoros ó 'Aθεος*, in «Philologus», 125 (1981), pp. 64-94
- Wiśniewski 1970 = B. Wiśniewski, *Karneades. Fragmente, Text und Kommentar*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970
- Wigodsky 1995 = M. Wigodsky, *The Alleged Impossibility of Philosophical Poetry*, in Obbink 1995b, pp. 58-68
- Wigodsky 2004 = M. Wigodsky, *Emotions and Immortality in Philodemus On the Gods 3 and the Aeneid*, in Armstrong 2004, pp. 211-228
- Wolfsdorf 2002 = D. Wolfsdorf, *Δικαιοσύνη and 'Οσιότης at Protagoras 330-1*, in «Apeiron», 35.3 (2002), pp. 181-210
- Wolfsdorf 2009 = D. Wolfsdorf, *Epicurus on Εὐφοροσύνη and 'Ενέργεια (DL 10.136)*, in «Apeiron», 42.3 (2009), pp. 221-257
- Wolfsdorf 2013 = D. Wolfsdorf, *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge 2013

- Wolff 1997 = F. Wolff, *L'animal et le dieu: deux modèles pour l'homme. Remarques pouvant servir à comprendre l'invention de l'animal*, in B. Cassin, J-L. Labarrière (éd.), *L'animal dans l'antiquité*, sous la direction de G. Romeyer Dherbey, Paris 1997, pp. 157-180
- Woodward 1989 = P.G. Woodward, *Star Gods in Philodemus*, PHerc. 152/157, in «Cronache Ercolanesi», 19 (1989), pp. 29-47
- Woolf 2004 = R. Woolf, *What Kind of Hedonist was Epicurus?*, in «Phronesis», 49.4 (2004), pp. 303-322
- Woolf 2009 = R. Woolf, *Pleasure and Desire*, in Warren 2009b, pp. 158-178
- Yamagata 1994 = N. Yamagata, *Homeric Morality*, Leiden-New York-Köln 1994
- Zanker 1997 = P. Zanker, *La maschera di Socrate. L'immagine dell'intellettuale nell'arte antica*, traduzione di F. de Angelis, Torino 1997
- Zannini Quirini 1983 = B. Zannini Quirini, *Ἰχὼρ, «il sangue» degli dèi*, in «Orpheus», 4 (1983), pp. 355-363
- Zeppi 1961 = S. Zeppi, *Protagora e la filosofia del suo tempo*, Firenze 1961
- Zeppi 1971 = S. Zeppi, *Significato e posizione storica dell'etica di Democrito*, in «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche», 105 (1971), pp. 499-540
- Zeppi 2003 = S. Zeppi, *Le origini dell'ateismo antico*, in S. Zeppi, *Il pensiero religioso nei Presocratici. Alle radici dell'ateismo*, Roma 2003, pp. 39-174