



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

KU LEUVEN

Dottorato di ricerca in Filosofia

PhD in Classical Studies

**GIUSTIZIA E *PHILIA*:
POLITICA E FILOSOFIA
NELL'EPICUREISMO GRECO**

Tiziana Di Fabio

XXXI ciclo

Supervisor:

Prof. Emidio Spinelli (Sapienza Università di Roma)

Prof. Geert Roskam (KU Leuven)

Prof. Stefano Petrucciani (Sapienza Università di Roma)

a.a. 2018/2019

GIUSTIZIA E PHILIA:

POLITICA E FILOSOFIA NELL'EPICUREISMO GRECO

<u>INTRODUZIONE:</u> <i>Epicureismo politico?</i>	4
<u>CAPITOLO 1:</u> <i>Giustizia e politica in Epicuro</i>	8
1.1. <i>I fondamenti dell'etica epicurea e l'amicizia</i>	8
1.1.1. <i>Come raggiungere la felicità: i principi etici epicurei</i>	9
1.1.2. <i>La φιλία e il σοφός</i>	19
1.2. <i>Λάθε βιώσας: la comunità filosofica</i>	24
1.2.1. <i>Filosofie ellenistiche e politica: il contesto storico</i>	24
1.2.2. <i>Influenze politiche nella biografia di Epicuro</i>	33
1.2.3. <i>La massima λάθε βιώσας</i>	39
1.2.4. <i>L'ἀσφάλεια e la comunità filosofica</i>	58
1.3. <i>Il tema della giustizia (Rat. Sent. XXXI-XXXVIII)</i>	64
<u>CAPITOLO 2:</u> <i>Gli Epicurei di prima generazione e la politica</i>	79
2.1. <i>Il valore della tradizione nella scuola epicurea</i>	79
2.2. <i>Timocrate: l'apostata del Giardino</i>	87
2.3. <i>Il "paene alter Epicurus": Metrodoro di Lampsaco</i>	95
2.4. <i>Mitre, Idomeneo e l'impegno politico attivo</i>	105

2.4.1. <i>Mitre</i>	105
2.4.2. <i>Idomeneo</i>	112
2.5. <i>Ermarco e l'origine della legge</i>	117
2.6. <i>Colote e la legge come fonte di sicurezza</i>	126
2.7. <i>Un primo bilancio</i>	131
<u>CAPITOLO 3:</u> <i>Filonide di Laodicea a mare: un politico epicureo?</i>	133
3.1. <i>L'evoluzione dell'Epicureismo greco</i>	133
3.2. <i>La Vita Philonidis (PHerc. 1044)</i>	134
3.3. <i>La doppia identità di Filonide</i>	136
3.4. <i>Filonide e Aristione: due politici epicurei a confronto?</i>	148
<u>CAPITOLO 4:</u> <i>L'eredità di Diogene di Enoanda</i>	151
4.1. <i>Il portico e l'iscrizione</i>	151
4.2. <i>Il ruolo di Diogene a Enoanda: la pratica dell'evergetismo</i>	156
<u>CONCLUSIONI:</u> <i>La convivenza politica nella storia dell'Epicureismo greco</i>	163
<u>APPENDICE:</u> <i>Alle origini della società: Lucrezio, la giustizia e la politica</i>	171
<u>BIBLIOGRAFIA</u>	186

INTRODUZIONE

Epicureismo politico?

La storia dell'Epicureismo è stata segnata negativamente fin dalle sue origini. Gli Epicurei sono stati accusati da più parti non solo di essere degli edonisti privi di una morale, ma anche di essere dei parassiti della società che hanno vissuto nascosti pur di godere dei piaceri più dissoluti. Queste sono state le accuse più frequenti che hanno macchiato il nome di Epicuro e dei suoi seguaci lungo il corso della storia. Tuttavia, se, da un lato, sono stati numerosi gli studi che hanno dimostrato che il piacere di cui si fa portavoce l'Epicureismo è ben lontano dall'essere una mera accumulazione di godimenti senza fine, dall'altro, non è stata rivolta la stessa attenzione alla difesa degli Epicurei dall'accusa di essere dei parassiti della società, sovversivi e incapaci di essere inseriti in un contesto sociale e civile. Solo recentemente è stata finalmente restituita un'immagine storicamente più corretta dell'Epicureismo. Gli studi di Geert Roskam, infatti, sono stati fondamentali per riaprire un dibattito che per secoli non è stato possibile neanche tenere in considerazione. Con il suo volume *Live Unnoticed (Άθρη βιώσας): On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*¹, Roskam è riuscito a ridare vigore all'immagine di Epicuro come di un filosofo inserito in un determinato contesto sociale e politico con il quale dialogava consapevolmente. Come si avrà modo di vedere, è ora possibile parlare di Epicureismo e politica, dato che non è del tutto vero che l'uno implichi necessariamente l'assenza dell'altra. L'Epicureismo e la politica, infatti, hanno incrociato le loro strade per diverse ragioni e in molti modi, per cui sarà necessario comprendere quali sono le motivazioni che hanno determinato la nascita della rappresentazione degli Epicurei come avversi ed estranei alla sfera politica.

¹ Cfr. Roskam, 2007a.

La domanda da cui si deve partire, quindi, è se effettivamente si possa o meno identificare un pensiero politico epicureo. Se per pensiero politico si intende l'elaborazione di una filosofia politica intesa in senso positivo, la risposta deve essere necessariamente negativa. Negli scritti di Epicuro che sono stati ritrovati, infatti, non c'è una vera e propria sezione in cui il fondatore del Giardino espone sistematicamente delle regole o delle indicazioni sulla politica dei suoi giorni. Questo perché, come si vedrà, la politica non è il cardine della sua filosofia, né tantomeno il luogo in cui l'individuo esplica la sua natura più autentica. È, tuttavia, innegabile l'importanza della politica e della giustizia per la sopravvivenza della comunità filosofica epicurea e non si può nascondere il fatto che vi siano degli Epicurei che hanno interagito attivamente con i politici loro contemporanei o che abbiano addirittura ricoperto delle cariche pubbliche. Andrà, dunque, analizzato a fondo il significato che assume la sfera politica per l'Epicureismo nell'evoluzione della sua storia.

L'analisi che verrà condotta, quindi, avrà come obiettivo di mettere in evidenza quali siano i legami tra l'Epicureismo, la politica e la giustizia, tenendo conto del fatto che non si può prescindere dai principi cardine dell'etica epicurea. Solo comprendendo fino in fondo questi ultimi, infatti, sarà possibile far emergere quale sia il rapporto tra l'Epicureismo e la sfera pubblica. Per questa ragione nel primo capitolo, dal titolo "Giustizia e politica in Epicuro", si partirà dallo studio dell'etica del Maestro, della sua biografia e dalla realtà storica in cui il Giardino è stato fondato. Successivamente sarà necessario ripercorrere l'origine della massima $\Lambda\acute{\alpha}\theta\epsilon\ \beta\acute{\iota}\omega\sigma\alpha\varsigma$, in relazione alla formazione della comunità filosofica epicurea e al tema della giustizia e delle leggi, grazie alle quali la comunità stessa riesce a preservarsi e tutelarsi.

Solo dopo aver affrontato ogni aspetto del rapporto che intercorre tra Epicureismo, politica e giustizia alle origini della fondazione della scuola attraverso la lettura delle parole del Maestro, a partire dal secondo capitolo, intitolato "Gli Epicurei di seconda generazione e la politica", sarà possibile intraprendere un percorso di studio per osservare da vicino l'evoluzione del pensiero politico nell'Epicureismo greco. In particolare, nel secondo capitolo in un primo momento si esamineranno gli Epicurei di prima generazione, i quali hanno per primi fortificato le basi del pensiero di Epicuro, cercando di trasmettere e

divulgare la sua dottrina. Oltre a soffermarsi su Metrodoro, Ermarco e Colote, discepoli fedeli di Epicuro e personalità importanti nel Giardino, si cercherà di comprendere il ruolo avuto da Mitre e Idomeneo, i quali furono amici di Epicuro stesso, pur essendo stati incaricati con ruoli di rilievo nella politica del loro tempo. Sarà, inoltre, analizzata la figura di Timocrate, fratello di Metrodoro, il quale ha gettato le basi per costruire quell'immagine negativa di Epicuro come di un uomo dedito unicamente al piacere del ventre.

Dopo aver compreso in che modo la scuola delle origini intratteneva dei rapporti con la politica del proprio tempo, nel terzo capitolo, dal titolo "Filonide di Laodicea a mare: un politico epicureo?", si affronterà la lettura del *PHerc.* 1044, per dare rilievo alla figura di Filonide di Laodicea a mare, un politico e filosofo epicureo che operò alla corte dei Seleucidi in Siria. Infine, nel quarto capitolo, intitolato "L'eredità di Diogene di Enoanda", verranno analizzate le ragioni politiche profonde che hanno portato Diogene di Enoanda a far incidere su un portico i dettami della filosofia epicurea, dimostrando ancora una volta quanto ogni Epicureo sia stato indissolubilmente legato alla sfera politica, sempre tenendo conto dell'ambiente e del periodo storico in cui stava vivendo.

Punto cardine del seguente lavoro, infatti, è proprio quello di mettere in rilievo i nessi forti e imprescindibili su cui si fonda il rapporto che ogni Epicureo ha intrattenuto con la politica. A partire dal fondatore della scuola, infatti, la rilevanza del contesto storico specifico e dell'ambiente sociale è stata di fondamentale importanza per riuscire a decifrare le scelte compiute da ogni allievo del Giardino e, in senso più ampio, da ciascun seguace dell'Epicureismo nella storia della scuola. Non soltanto la vicinanza storica e geografica al Maestro ha avuto un'influenza sugli altri Epicurei, ma anche l'estrazione sociale e il tipo di obblighi e doveri che si avevano prima ancora di aderire alla filosofia del Giardino. Questa constatazione non deve essere fraintesa e non deve essere interpretata come una maniera per conferire più importanza alla propria indole o ai propri impegni politico-sociali, ma è un dato di fatto, di cui Epicuro ha tenuto conto nell'elaborazione della sua etica, fondata sul ruolo centrale affidato al sobrio calcolo. Quest'ultimo doveva essere sempre applicato in modo tale da poter mediare, da un lato, tra il raggiungimento della felicità e del proprio fine etico, dall'altro, tra la propria natura e il proprio dovere sociale, per non incorrere in pericoli che avrebbero portato al turbamento della propria anima.

La scelta di soffermarsi unicamente sull'Epicureismo greco, tuttavia, non ha impedito di tenere in considerazione due personalità dell'Epicureismo romano che sono state fondamentali per la storia di questa scuola filosofica. Nel corso del lavoro, infatti, le opere di Filodemo di Gadara e Lucrezio saranno costante punto di riferimento, insieme a quelle dei due più grandi detrattori dell'Epicureismo: Cicerone e Plutarco. In particolare, sarà annessa al presente lavoro una breve appendice sul pensiero politico di Lucrezio, nella quale si cercherà di contestualizzare i riferimenti politici lucreziani all'interno del *De rerum natura* per comprenderne le origini e le implicazioni.

Con il presente lavoro incentrato principalmente sull'Epicureismo greco, dunque, si ha la speranza di delineare un'immagine quanto più esaustiva, sebbene ancora in costruzione, della concezione politica epicurea e della riflessione sulla giustizia, le quali, pur non essendo il fine ultimo dell'etica epicurea, hanno avuto un posto fondamentale e trasversale nello sviluppo dell'Epicuresimo nel corso della sua storia.

CAPITOLO 1

Giustizia e politica in Epicuro

1.1. I fondamenti dell'etica epicurea e l'amicizia

In apertura di un capitolo sulla politica e sulla giustizia in Epicuro, è necessario affrontare delle questioni che non sono direttamente oggetto delle tematiche da studiare, ma che sono a loro strettamente connesse. Non essendo presente nei frammenti delle opere di Epicuro l'elaborazione di un pensiero politico che possa definirsi positivo, nel senso di esaustivo e articolato, per poter analizzare il rapporto che intercorre tra Epicureismo e politica è necessario innanzitutto prestare attenzione al modello etico proposto dal fondatore del Κῆπος. L'idea che più di tutte e per lungo tempo ha influenzato l'immaginario comune è che l'Epicureismo abbia avuto l'intenzione di contestare o eliminare le leggi o la costituzione civile¹. Plutarco ha contribuito a dipingere la vita degli Epicurei come una vita da bestie a causa del loro atteggiamento nei confronti della politica. In realtà, leggendo i testi dei filosofi epicurei, si comprende quanto fosse tendenziosa questa rappresentazione, poiché né Epicuro né i suoi seguaci hanno mai avuto intenzione di distruggere o rivoluzionare il sistema politico vigente. Sostenere che Epicuro abbia voluto eliminare la legislazione e il governo dello stato, significherebbe attribuirgli anche l'elaborazione di un pensiero politico positivo. Egli, tuttavia, non si è mai preoccupato direttamente di questo problema, ma se ne è occupato in un'ottica diversa, con il solo scopo di fornire gli strumenti ai suoi seguaci per raggiungere la felicità anche quando inseriti nel contesto sociale.

¹ «Οἱ νόμους καὶ πολιτείας ἀναιροῦντες τὸν βίον ἀναιροῦσι τὸν ἀνθρώπινον, Ἐπίκουρος δὲ καὶ Μητρόδωρος τοῦτο ποιοῦσι τοὺς μὲν συνήθεις ἀποτρέποντες τοῦ τὰ κοινὰ πράττειν, τοῖς δὲ πράττουσιν ἀπεχθανόμενοι» (Plutarch, *Adv. Col.*, 1127 D = fr. 8 Us.): “Quanti eliminano le leggi e la costituzione statale eliminano la vita umana: ora, Epicuro e Metrodoro fanno questo, cercando di stornare dalla politica quelli che sono abituati a occuparsene, e adirandosi con quelli che se ne occupano”.

Sinclair nell'*Introduzione* al suo libro *Il pensiero politico classico* sostiene che «il pensiero dell'uomo intorno alle questioni politiche è largamente condizionato da tre fattori: la sua prima educazione e l'ambiente, la scena politica contemporanea e la conoscenza della storia del passato»². Effettivamente Epicuro nell'affermare il λάθε βιώσας è stato influenzato da questi tre elementi. L'instabilità della situazione politica dei suoi giorni, causata dalle lotte continue tra gli eredi di Alessandro Magno, le sue esperienze personali e la constatazione del fatto che gli uomini politici del passato avevano trascorso la propria vita ad accumulare ricchezze e a perseguire la fama, senza per questo raggiungere la felicità, hanno portato Epicuro ad allontanarsi dall'agone politico e a suggerire ai suoi amici: μη πολιθεύεσθαι³. Questo ritirarsi dalla scena pubblica era dettato principalmente dal fine dell'etica epicurea: rivestire ruoli di primo piano all'interno della società non avrebbe aiutato l'individuo a vivere una vita piacevole e priva di turbamenti nell'anima (ἀταραξία) e di dolori nel corpo (ἀπονία). L'ingresso in politica, infatti, esponeva a rischi maggiori, mentre invece Epicuro consigliava di mettersi in stato di sicurezza all'interno del circolo dei propri amici, ἀσφάλεια ἐξ ἀνθρώπων⁴. Questa descrizione è del tutto vera, ma, come verrà approfondito più avanti, rappresenta solo una fetta del variegato panorama epicureo contemporaneo e posteriore a Epicuro. Bisogna, dunque, innanzitutto concentrarsi sui principi cardine di quest'etica della vita che il fondatore del Giardino proponeva, al fine di rendere chiara e comprensibile tutta l'analisi che si svolgerà nei prossimi capitoli.

1.1.1. Come raggiungere la felicità: i principi etici epicurei

Per poter comprendere fino in fondo ciò che Epicuro aveva in mente, è necessario riepilogare i punti fondamentali dell'etica epicurea⁵, esposti chiaramente da Epicuro stesso nell'epitome dottrinaia sull'etica e nelle *Massime Capitali*⁶. In particolare, nell'*Epistola a*

² Sinclair, 1993, p. 11.

³ Cfr. *infra*, pp. 39-57.

⁴ Cfr. *infra*, pp. 58-63.

⁵ Cfr. Mitsis, 2014.

⁶ «Il catechismo più elementare della dottrina epicurea» (Diano, 2006, p. 139), tramandate da Diogene Laerzio nel capitolo dedicato ad Epicuro. Come mette bene in luce Gagliarde nel suo saggio *L'Epicuro breve*: «Ai nostri occhi il significato e il valore di questi brevi testi risiede

Meneceo, sono sintetizzati gli στοιχεῖα τοῦ καλῶς ζῆν, i fondamenti del ben vivere⁷, che Epicuro raccomanda di seguire ai suoi discepoli e a tutti⁸ coloro che vogliono raggiungere il τέλος della propria esistenza, che coincide con l'εὐδαιμονία. La filosofia morale epicurea, dunque, risulta essere, fin dalle prime righe dell'*Epistola*, un sistema fortemente orientato verso uno scopo, in quanto è fondamentale per Epicuro che ciascuno raggiunga la felicità. Per un Epicureo è importante comprendere quale sia il sommo bene, al fine di conseguire la massima beatitudine. Nel Giardino, il πρῶτον ἀγαθόν è identificato con il piacere e solo a questo bisogna riferire ogni azione che viene compiuta:

«Εἰ μὴ παρὰ πάντα καιρὸν ἐπανοίσεις ἕκαστον τῶν πραττομένων ἐπὶ τὸ τέλος τῆς φύσεως, ἀλλὰ προκαταστρέψεις εἴτε φυγὴν εἴτε δίωξιν ποιούμενος εἰς ἄλλο τι, οὐκ ἔσονται σοι τοῖς λόγοις αἱ πράξεις ἀκόλουθοι»⁹.

“Se in ogni circostanza non farai riferimento per ciascuna delle tue azioni al bene secondo natura, ma ti volgerai ad altro, sia che tu faccia una scelta o un rifiuto, le tue azioni non saranno in accordo con le tue parole”¹⁰.

Del piacere si dice che è un bene “secondo natura”¹¹ e un criterio di scelta che guida le azioni di un Epicureo. Uno dei più noti critici di questa dottrina che ha sollevato diverse accuse nei confronti del Κήπος e dei suoi frequentatori è stato Cicerone. Secondo l'Arpinate, infatti, il bene supremo è la virtù, non l'ἡδονή, ed egli crede che «l'uomo per

nell'operazione di rifondazione culturale in senso lato che essi perseguono: la loro novità è non solo nel loro contenuto ma anche nella tecnica e nello stile che l'autore adotta per realizzare il suo intento filosofico» (Gagliarde, 2011).

⁷ Cfr. Epicur., *Ep. Men.*, 123.

⁸ Basti ricordare che nell'*incipit* dell'*Epistola* Epicuro esorta a filosofare i giovani e gli anziani, in quanto per nessuno è troppo presto o troppo tardi per pensare alla salute della propria anima (Epicur., *Ep. Men.* 122), *incipit* considerato come un vero e proprio protrettico alla filosofia (cfr. Bignone, 1973, I, pp. 134-139; Spinelli, 2014, pp. 163-164). Sul destinatario e sulla data di composizione dell'*Epistola a Meneceo*, cfr. Heßler, 2011; sull'universalità del messaggio trasmesso, cfr. De Sanctis, 2011. Per un'analisi sulle forme di scrittura usate da Epicuro e sull'utilità del genere epistolare, cfr. Asper, 2007; Arrighetti, 2013, pp. 315-337; Verde, 2013b, pp. 32-41.

⁹ Epicur., *Rat. Sent.*, XXV.

¹⁰ Se non diversamente indicato, le traduzioni di Epicur., *Rat. Sent.*; Epicur., *Ep. Men.* e Diog. Laert., X sono tratte da Arrighetti, 1973.

¹¹ Cfr. Gargiulo, 1982; Heßler, 2014; Liebersohn, 2015, pp. 279-96; Tsouna 2016.

natura sia virtuoso e dunque per natura è in grado di non cedere di fronte alla sofferenza, di non negare la propria propensione al bene abbracciando un edonismo vacuo che pretende di cancellare il dolore poggiando su argomentazioni al limite della pretestuosità»¹². Inoltre, per Cicerone, dietro l'apparente facciata di serietà e tranquillità di Epicuro vi è il vuoto, e dunque non va seguita la sua filosofia perché non professa nulla di importante, dato che solo la virtù sa affrontare il dolore. Tornando all'Epicureismo, bisogna sottolineare che il conseguimento di una stabile condizione di piacere e il raggiungimento della felicità non sarebbero stati possibili a meno che l'uomo non si fosse liberato delle proprie paure, che non solo minacciavano continuamente la sua tranquillità ed il suo equilibrio, ma anche riempivano il suo animo di veri fantasmi, che mistificavano e distorcevano la giusta considerazione dei suoi problemi e l'esatta visione del mondo, quali solo la scienza poteva dare¹³. A differenza degli animali, per i quali è sufficiente godere nel corpo di un piacere legato ai sensi, gli uomini devono necessariamente abbandonare i propri turbamenti nell'anima per potersi definire felici¹⁴. Per far ciò era necessario trasformare in prassi tutti gli insegnamenti che il Maestro aveva trasmesso, in modo particolare memorizzando i quattro punti basilari della sua teoria etica:

«Ἐπεὶ τίνα νομίζεις εἶναι κρείττονα τοῦ καὶ περὶ θεῶν ὅσα δοξάζοντος καὶ περὶ θανάτου διὰ παντὸς ἀφόβως ἔχοντος καὶ τὸ τῆς φύσεως ἐπιλελογισμένου τέλος, καὶ τὸ μὲν τῶν ἀγαθῶν πέρασ ὡς ἔστιν εὐσυνπλήρωτόν τε καὶ εὐπόριστον διαλαμβάνοντος, τὸ δὲ τῶν κακῶν ὡς ἢ χρόνους ἢ πόνους ἔχει βραχεῖς;»¹⁵.

“Poiché chi stimi tu migliore di colui che riguardo agli dei ha opinioni reverenti, e nei confronti della morte è assolutamente intrepido, ed è consapevole di che cosa è il bene secondo natura, ed ha salda conoscenza che il limite dei beni è facilmente

¹² Cfr. Maso, 2008, p. 250; cfr. nuova ed. Maso, 2015.

¹³ Bignone, 1966, p. 19. A riguardo si veda Epicur., *Rat. Sent.* XII: «Οὐκ ἦ τὸ φοβούμενον λύειν ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων μὴ κατειδόμενα τίς ἢ τοῦ σύμπαντος φύσις, ἀλλ' ὑποπτεύοντά τι τῶν κατὰ τοὺς μύθος ὥστε οὐκ ἦν ἄνευ φυσιολογίας ἀκεταίους τὰς ἡδονὰς ἀπολαμβάνειν»: “Non era possibile dissolvere i timori riguardo a ciò che è più importante ignorando che cosa fosse la natura dell'universo ma vivendo in sospettoso timore per i miti. Così non era possibile senza lo studio della natura avere pure gioie”; da confrontarsi anche con Epicur., *Rat. Sent.* XI e XIII.

¹⁴ Cfr. Konstan, 2012, pp. 7-10.

¹⁵ Epicur., *Ep. Men.*, 133.

raggiungibile e agevole a procacciarsi, il limite estremo dei mali invece o è breve nel tempo o lieve nelle pene?”.

Questa è la formulazione della tetrafarmaco, la quadruplice medicina, seguendo la quale un filosofo epicureo poteva liberarsi da ogni forma di turbamento e angoscia. Sostenendo che gli dei non si curano delle vicende umane¹⁶, che la morte non riguarda l'uomo in quanto egli non ne fa esperienza diretta, che il bene, identificabile con il piacere, è facile da procurarsi, poiché è sufficiente la soddisfazione dei propri bisogni necessari e naturali, e che il dolore è facilmente sopportabile, dato che se lungo è lieve, se acuto è breve, Epicuro vuole indicare la via più giusta, nonché la più semplice da percorrere, al termine della quale si può divenire felici ed imperturbabili come gli dei. L'*Epistola a Meneceo* stessa è strutturata in questo modo appena descritto: vi è una *pars destruens*, in cui Epicuro si pone come obiettivo l'eliminazione di tutte quelle paure che tormentano l'animo umano, in particolar modo la paura degli dei e quella della morte. Successivamente vi è una *pars construens*, nella quale il principale obiettivo è mostrare quali siano gli strumenti che permettono di raggiungere la vita beata, per far sì che tutti siano in grado di compiere le scelte più adeguate e sagge. Partire dall'eliminazione delle ὑπολήψεις ψευδεῖς¹⁷ è anche un modo per fissare il metodo corretto di conoscenza delle cose: le ipolesi sono opinioni e in quanto tali in esse può avere luogo la verità o la falsità, a differenza delle prolessi che sono supportate dalle sensazioni e che sono criteri di conoscenza della realtà¹⁸. L'evidenza sensibile¹⁹ permette di affermare che gli dei esistono²⁰, ma è necessario eliminare le credenze dei πολλοί che ritengono che gli dei compiano delle azioni per influenzare le vite degli uomini. La loro beatitudine, invece, li rende indifferenti verso le questioni degli uomini, per cui è insensato avere paura delle possibili ripercussioni che potrebbero avere nell'esistenza umana²¹. Allo stesso modo la paura della morte è priva di fondamento, dato che la retta cognizione (γῶσις ὀρθή) impone di credere che “ogni bene e ogni male è nella

¹⁶ Cfr. Piergiacomi, 2017.

¹⁷ Cfr. Epicur., *Ep. Men.*, 124.

¹⁸ Cfr. Diog. Laert., X 31-32.

¹⁹ A riguardo cfr. *infra*, p. 123.

²⁰ Cfr. Epicur., *Ep. Men.*, 123.

²¹ Cfr. Epicur., *Rat. Sent.*, I.

sensazione, e la morte è privazione di questa”²². Ancora una volta il turbamento dell’anima può essere facilmente dissipato seguendo un corretto criterio epistemologico, fondamentale per chiunque abbia intenzione di intraprendere il cammino verso la felicità²³.

Dopo questo rapido accenno ai primi due principi dell’etica di Epicuro, è importante soffermarsi su un altro dei suoi fondamenti, ossia il concetto di limite²⁴:

«Οὐκ ἐπαύξεται ἐν τῇ σαρκὶ ἢ ἡδονῇ, ἐπειδὴν ἅπαξ τὸ κατ’ἐνδειαν ἀλγοῦν ἐξαιρεθῆ, ἀλλὰ μόνον ποικίλλεται· τῆς δὲ διανοίας τὸ πέρασ τὸ κατὰ τὴν ἡδονὴν ἀπεγγένησεν ἢ τε τούτων αὐτῶν ἐκλόγισις καὶ τῶν ὁμογενῶν τούτοις, ὅσα τοὺς μεγίστους φόβους παρεσκεύαζε τῇ διανοίᾳ»²⁵.

“Non aumenta il piacere nella carne una volta sia tolto il dolore per ciò che ci mancava, ma solo si varia. Il limite (posto da parte) dello spirito riguardo ai piaceri proviene da una accurata considerazione di questi stessi e di ciò che ad essi è simile, tutte cose che recano allo spirito le più grandi paure”²⁶.

E ancora:

«Ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἢ παντός τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις. ὅπου δ’ ἂν τὸ ἡδόμενον ἐνῆ, καθ’ ὃν ἂν χρόνον ἦ, οὐκ ἔστι τὸ ἀλγοῦν ἢ τὸ λυπούμενον ἢ τὸ συναμφοτέρον»²⁷.

“Il limite in grandezza dei piaceri è la detrazione di ogni dolore. E dovunque è piacere, e per tutto il tempo che persiste non c’è dolore fisico né spirituale né ambedue”.

²² Epicur., *Ep. Men.*, 124; *Rat. Sent.*, II; cfr. Warren, 2004 e Warren, 2009.

²³ Cfr. *infra*, p. 22.

²⁴ Cfr. De Lacy, 1969; Salem, 1989, pp. 65-100.

²⁵ Epicur., *Rat. Sent.*, XVIII.

²⁶ Cfr., inoltre, Epicur., *Rat. Sent.* XIX e XX, in cui si prende in considerazione anche la questione del tempo: secondo Epicuro, infatti, ciò che conta non deve essere la quantità del tempo vissuta, bensì la qualità (cfr. Epicur., *Ep. Men.*, 124 e 126).

²⁷ Epicur., *Rat. Sent.*, III.

L'ἡδονή di cui parla Epicuro, quindi, è ben diversa dal piacere dei dissoluti²⁸. Questo piacere, che Epicuro nell'*Epistola* definisce «ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν»²⁹, non può essere aumentato da nulla e chi ne gode non necessita di nient'altro, in quanto non esiste una scala di piaceri migliori da raggiungere. Il piacere, infatti, che è un bene secondo natura (σύμφυτον), può essere di due differenti tipi: cinetico o catastematico³⁰. Il primo di questi, in quanto brama infinita e aggiunta costante di godimenti sempre nuovi, non si riesce mai a soddisfare; il secondo è più stabile ed è proprio quello cui ambiscono i saggi. Il piacere menzionato da Epicuro è sicuramente quello del secondo tipo, ma, nonostante si possa rilevare questa distinzione tra il piacere cinetico e catastematico, non si può non tener conto del fatto che Epicuro non esclude del tutto i piaceri del primo tipo. Si definisce cinetico quel piacere che dipende dalla sensazione e dalla stimolazione delle proprie facoltà sensoriali da parte di atomi che sono lisci e rotondi³¹. È inevitabile l'affezione da parte di questi atomi, poiché essi impattano sui sensi, suscitando automaticamente la reazione di piacere. Non bisogna, tuttavia, limitarsi a perseguire questo piacere fisico. È importante, infatti, provare un tipo di piacere più stabile, che non implica cambiamenti e moti dei sensi. Questo è il piacere catastematico³² che comporta la totale assenza di dolore fisico e di turbamento mentale e che, come

²⁸ Epicur., *Ep. Men.* 131-132: «Ὅταν οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάπχειν, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καὶ τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν, ὡς τινες ἀγνοοῦντες καὶ οὐχ ὁμολογοῦντες ἢ κακῶς ἐκδεχόμενοι νομίζουσιν, ἀλλὰ τὸ μὴ ἄλλεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχὴν»: “Quando dunque diciamo che il piacere è il bene completo e perfetto, non intendiamo i piaceri dei dissoluti o quello delle crapule, come credono alcuni che ignorano o non condividono o male interpretano la nostra dottrina, ma il non aver dolore nel corpo né turbamento nell'anima”.

²⁹ Epicur., *Ep. Men.*, 128-129.

³⁰ Cfr. Diano, 1974; Nikolsky, 2001; Liebersohn, 2015, pp. 279-96. In Nikolsky, 2001 si cerca di dimostrare che questa distinzione tra piacere cinetico e catastematico è basata su un'interpretazione sbagliata da parte della dossografia accademica dei testi di Epicuro: secondo l'autore, infatti, non si può parlare di due diversi tipi di piacere ma di uno solo che talvolta è definito come in moto e talvolta come statico; per Liebersohn, invece, la differenza tra il piacere cinetico e quello catastematico dipende dal fatto che essi eliminano o meno il dolore, permettendo così di raggiungere l'atarassia.

³¹ Cfr. Lucr., *De Rer. Nat.*, 2.400-23.

³² Per un confronto tra il piacere epicureo e quello cirenaico e per una ricostruzione delle relazioni che intercorrono tra queste due nozioni nel corso dei secoli, cfr. Tsouna, 2016a. Sullo stesso tema, si veda anche Wolfsdorf, 2013, pp. 144-81. In particolare, alle pp. 162-163, l'autore cerca di spiegare per quale ragione il piacere cinetico dipenda da quello catastematico, in quanto il primo è una variazione dello stato di assenza di dolore e quindi è una variazione del piacere catastematico. Sulla stessa tematica si legga anche Warren, 2007, in particolare pp. 123-33.

accennato in precedenza, non può essere aumentato o incrementato, ma è sempre costante³³ e facile a procurarsi. Questo tipo di piacere, inoltre, consiste in uno stato di sufficienza, come mette bene in luce Konstan³⁴. Sia il piacere che il dolore sono da considerarsi due condizioni statiche per Epicuro: il dolore corrisponde a uno stato di mancanza; il piacere epicureo, invece, si identifica con uno stato di soddisfazione dovuta all'appagamento di quella mancanza e non, come ritenevano i Cirenaici³⁵, al processo di godimento che si attua per soddisfare i propri desideri. Questo tipo di piacere statico è quello cui deve aspirare un Epicureo e in virtù di esso devono essere indirizzate le proprie azioni. Nella filosofia epicurea, quindi, il piacere diventa un criterio di scelta, perché permette di fuggire o scegliere le cose che ci sono congenite e connaturate, dato che è fondamentale non la scelta di ogni piacere che si presenti davanti all'individuo, ma la valutazione di quelli che non arrecano molestia all'uomo³⁶. Epicuro, inoltre, per spiegare bene come appagarsi e vivere una vita piacevole e stabile, nei suoi testi compie una netta distinzione tra i diversi tipi di desideri da cui l'uomo è affetto:

«Ἀναλογιστέον δὲ ὡς τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαί, αἱ δὲ κεναί, καὶ τῶν φυσικῶν αἱ μὲν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ μόνον· τῶν δ'ἀναγκαίων αἱ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν εἰσὶν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν, αἱ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν»³⁷.

“E analogamente bisogna pensare che dei desideri alcuni sono naturali, altri vani; e di quelli naturali alcuni sono necessari, altri solo naturali; e di quelli necessari alcuni lo sono per la felicità, altri per il benessere del corpo, altri per la vita stessa”.

I desideri naturali e necessari, quindi, sono quelli che, se non vengono soddisfatti, conducono alla distruzione individuale. Epicuro identifica questi desideri con i bisogni

³³ Cfr. Lucr., *De Rer. Nat.*, 2.38.

³⁴ Cfr. Konstan, 2012, pp. 13 ss.

³⁵ Cfr. Diog. Laert., II 86-90.

³⁶ Cfr. Epicur., *Ep. Men.*, 129.

³⁷ Epicur., *Ep. Men.*, 127; cfr. Epicur., *Rat. Sent.*, XXIX.

primari dell'uomo³⁸ e, in particolare, li divide in tre gruppi fondamentali: quelli in vista della felicità, quelli in vista dell'assenza di dolore nel corpo e quelli in vista della vita stessa³⁹. I desideri naturali e non necessari, invece, sono quei desideri che concernono la quantità, ovvero il superamento del limite naturale (come per esempio il mangiar più del dovuto), o la qualità, come la ricerca di cibi raffinati, quando in realtà per sfamarsi è sufficiente un semplice pezzo di pane. I desideri né naturali né necessari sono, infine, designati come vani e sono connessi con l'ambizione, l'aspirazione alla potenza e alla gloria⁴⁰, provengono da stolte credenze e se non vengono soddisfatti non comportano dolore corporeo⁴¹. Esposta questa dottrina della privazione, è facile comprendere quale debba essere per Epicuro la condotta del σοφός, sempre guidata dall'infalibile considerazione dei principi epicurei e, quindi, dalla perfetta compenetrazione, tipica della filosofia epicurea, di epistemologia, scienza della natura e condotta etica. Il sapiente soddisfa, come anche tutti gli altri dovrebbero fare, i propri desideri naturali e necessari, perché limitandosi a questi si può raggiungere la piena felicità. Commisurare i piaceri e i dolori, quindi, diventa una pratica assolutamente indispensabile per raggiungere la vita beata. Per questa ragione, un ultimo elemento importante da ricordare dell'etica epicurea, fondamentale anche per comprendere l'atteggiamento dei filosofi del Giardino nei confronti dell'impegno politico, è il concetto di νήφων λογισμός⁴², il sobrio calcolo⁴³:

«(...) διὰ τοῦτο καὶ οὐ πᾶσαν ἡδονὴν αἰρούμεθα, ἀλλ'ἔστιν ὅτε πολλὰς ἡδονὰς ὑπερβαίνομεν, ὅταν πλεῖον ἡμῖν τό δυσχερές ἐκ τούτων ἔπληται· καὶ πολλὰς

³⁸ Epicur., SV 33: «Σαρκὸς φωνὴ τὸ μὴ μεινῆν, τὸ μὴ διψῆν, τὸ μὴ ῥίγοῦν· ταῦτα γὰρ ἔχων τις καὶ ἐλπίζων ἔξειν κἂν <Διὶ> ὑπὲρ εὐδαιμονίας μαχέσαιο»: “Grida la carne: non aver fame non aver sete non aver freddo; chi abbia queste cose e spera di averle, anche con Zeus può gareggiare in felicità”. In virtù di questa affermazione si può inoltre rileggere Ath., *Deipn.*, XII, 546F = fr. 409 Us. in cui per “piacere del ventre” si intende proprio la soddisfazione dei bisogni primari (sfamarsi e dissetarsi) e non lo star dietro ad un edonismo sfrenato, come Timocrate (Diog. Laert., X 6) e altri avversari dell'Epicureismo hanno voluto far credere (cfr. Gargiulo, 1982). Si veda, inoltre, Epicur., SV 59 in cui viene esplicitato il fatto che non è il ventre ad essere insaziabile, ma lo sono le false opinioni che si hanno su questo.

³⁹ Cfr. Epicur., *Ep. Men.*, 127.

⁴⁰ Cfr. Pesce, 1981, p. 104.

⁴¹ Cfr. Epicur., *Rat. Sent.*, XXX.

⁴² Cfr. Erler, 2010; Warren 2014; Verde, 2018.

⁴³ Cfr. Epicur., *Ep. Men.*, 132.

ἀλγηδόνας ἡδονῶν κρείττους νομίζομεν, ἐπειδὴν μείζων ἡμῖν ἡδονὴ παρακολουθῆ
πολὺν χρόνον ὑπομείνασι τὰς ἀλγηδόνας. Πᾶσα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ φύσιν ἔχειν
οἰκείαν ἀγαθόν, οὐ πᾶσα μέντοι <γ> αἰρετή· καθά περ καὶ ἀλγηδὼν πᾶσα κακόν, οὐ
πᾶσα δὲ ἀεὶ φευκτὴ πεφυκυῖα»⁴⁴.

“(…) non tutti i piaceri noi eleggiamo, ma può darsi anche che molti ne tralasciamo,
quando ad essi segue incomodo maggiore; e molti dolori consideriamo preferibili ai
piaceri quando piacere maggiore ne consegua per aver sopportato a lungo i dolori.
Tutti i piaceri dunque, per loro natura a noi congeniali, sono bene, ma non tutti sono
da eleggersi; così come tutti i dolori sono male, ma non tutti i dolori sono tali da
doversi fuggire”.

Da questo frammento si evince come non sia possibile per un Epicureo scegliere a priori il piacere, dato che questo potrebbe condurre ad un turbamento maggiore⁴⁵. È dunque importante valutare di volta in volta le situazioni che si presentano per decidere come affrontarle, anche a costo di rinunciare al piacere, se questo sul lungo periodo si rivela fonte di mali più grandi⁴⁶. L'Epicureismo, a differenza del modo in cui è stato descritto per secoli, non coincide con un semplice naturalismo, ma vi è al suo interno un connubio tra natura e ragione⁴⁷. Anche per questo motivo non può esservi aumento del godimento del piacere nel tempo, perché attraverso l'uso della ragione il saggio epicureo sa godere quanto basta per raggiungere la felicità e davanti ad un banchetto sontuoso non è più felice che di fronte a un pasto frugale. L'edonismo epicureo, quindi, è un edonismo legato indissolubilmente al tema del bisogno e della necessità ed è in netta contrapposizione con l'edonismo e la voluttà dei dissoluti. La φρόνησις e il νήφων λογισμός sono i due elementi discriminanti che aiutano a eliminare le vane opinioni e ad indagare sulle motivazioni che spingono a compiere una scelta, al fine di rivalutare le proprie idee e ottenere solo quanto

⁴⁴ Epicur., *Ep. Men.*, 129.

⁴⁵ Cfr. Epicur., *Rat. Sent.*, VIII.

⁴⁶ Per questa ragione, Roskam, nel suo prezioso libro *Live Unnoticed (Λάθε βιώσας). On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, definisce la filosofia epicurea come una *philosophy of conditional qualifying* perché tutte le volte bisogna chiedersi se quel determinato piacere o dolore sia degno di essere scelto o rifiutato (cfr. Roskam, 2007, p. 35).

⁴⁷ Cfr. Morel, 2009.

basta per non far soffrire il corpo e non turbare l'anima. Della φρόνησις viene addirittura detto che è più importante della filosofia, poiché da essa provengono tutte le altre virtù e non vi può essere una vita felice senza che essa sia saggia, bella e giusta, né viceversa⁴⁸. La φρόνησις è necessaria per la valutazione dei beni e dei mali ed è considerata da Epicuro come “più apprezzabile della filosofia” anche perché dalla prudenza “provengono tutte le altre virtù”. La questione delle virtù nella filosofia epicurea è stata molto criticata. Come è scritto nelle *Vite dei filosofi*, infatti:

«Διὰ δὲ τὴν ἡδονὴν καὶ τὰς ἀρετὰς αἰρεῖσθαι, οὐ δι' αὐτάς, ὥσπερ τὴν ἰατρικὴν διὰ τὴν ὑγίειαν, κατὰ φησὶ ἡαὶ Διογενένης ἐν τῇ κ τῶν Ἐπιλέκτων, ὃς καὶ διαγωγὴν λέγει τὴν ἀγωγὴν. ὁ δ' Ἐπίκουρος καὶ ἀχώριστόν φησὶ τῆς ἡδονῆς τὴν ἀρετὴν μόνην· τὰ δ' ἄλλα χρίζεσθαι, οἷον βροτὰ»⁴⁹.

“È in vista del piacere che si ricercano le virtù, non di per se stesse; come la medicina in vista della salute, come dice Diogene nel ventesimo libro *Delle scelte*, il quale chiama l'educazione direzione. Epicuro dice anche che solo la virtù è inseparabile dal piacere; le altre cose se ne possono separare, come mortali”.

Per gli Epicurei, quindi, le virtù non vanno perseguite di per sé, dato che non hanno uno statuto autonomo, ma vengono scelte in base al piacere che possono portare⁵⁰. Tale definizione delle virtù è stata travisata dagli oppositori dell'Epicureismo, tra i quali primo fra tutti si trova Cleante che sarcasticamente rappresenta le virtù epicuree come *ancillulae* del piacere⁵¹.

⁴⁸ Cfr. Epicur., *Ep. Men.*, 132.

⁴⁹ Diog. Laert., X, 138.

⁵⁰ Cfr. Tsouna, 2007, p. 25; Armstrong, 2011, pp. 124-125; Heßler, 2014, pp. 280-293; Mitsis, 2014, pp. 115-122; Warren, 2014b, pp. 216-228.

⁵¹ Cfr. *SVF I 553 = Cic., Fin.*, II 69.

1.1.2. La φιλία e il σοφός

All'interno di questo quadro generale dettato da Epicuro e posto alla base del suo pensiero filosofico, è necessario delineare quale fosse il modo migliore per vivere una vita piacevole e felice seguendo i precetti da lui trasmessi. Finora è stato più che altro mostrato cosa Epicuro suggerisse di evitare, per quanto fosse possibile, al fine di non incorrere nei turbamenti dell'anima, o come scegliere il modo migliore di agire per raggiungere l'εὐδαιμονία. Come accennato in apertura di questo capitolo, ma non ancora spiegato fino in fondo, Epicuro prescriveva di condurre un'esistenza tranquilla e per far ciò era indispensabile mettersi in completa sicurezza dai pericoli. Fonte certa di sicurezza per un Epicureo è l'amicizia:

«Ἡ αὐτὴ γνώμη θαρρεῖν τε ἐποίησεν ὑπὲρ τοῦ μηθὲν αἰώνιον εἶναι δεινὸν μηδὲ πολυχρόνιον, καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς τοῖς ὀρισμένοις ἀσφάλειαν φιλίας μάλιστα κατεῖδε συντελουμένην»⁵².

“La medesima persuasione che ci rassicura che nessun male è eterno o durevole, ci fa anche persuasi che in questo breve periodo della vita esiste la sicurezza dell'amicizia”⁵³.

Chi decide di far propria la morale epicurea e di vivere tra i propri simili⁵⁴, sa che l'amicizia è fonte di ἀσφάλεια⁵⁵ e che la convivenza con i propri φίλοι è la condizione che permette di godere maggiormente del piacere. L'amicizia, infatti, è fondamentale per un Epicureo proprio perché senza di questa non si avrebbe mai una felicità autentica:

⁵² Epicur., *Rat. Sent.*, XXVIII.

⁵³ Sulla questione della durata dei mali si legga Epicur., *Rat. Sent.*, IV: «Οὐ χρονίζει τὸ ἀλγοῦν συνεχῶς ἐν τῇ σακρί, ἀλλὰ τὸ μὲν ἄκρον τὸν ἐλάχιστον χρόνον πάρεστι, τὸ δὲ μόνον ὑπερτεῖνον τὸ ἠδόμενον κατὰ σάρκα οὐ πολλὰς ἡμέρας συμβαίνει. αἱ δὲ πολυχρόνιοι τῶν ἀρρωστιῶν πλεονάζον ἔχουσι τὸ ἠδόμενον ἐν τῇ σακρί ἢ περ τὸ ἀλγοῦν»: “Non dura ininterrottamente il dolore della carne, ma il massimo rimane il minimo tempo, e quello che appena supera il piacere della carne non dura molti giorni; anzi le lunghe malattie danno alla carne più piacere che dolore”.

⁵⁴ Cfr. Epicur., *Rat. Sent.*, XXVIII.

⁵⁵ Cfr. *infra*, pp. 58-59.

«Ὡν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα, πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτήσις»⁵⁶.

“Di tutti quei beni che la saggezza procura per la completa felicità della vita il più grande di tutti è l’acquisto dell’amicizia”.

Gli amici sono coloro che convivono e condividono i piaceri ma soprattutto meditano da soli e insieme notte e giorno sui principi fondamentali dell’etica epicurea⁵⁷, come faceva Epicuro nel suo Giardino, dove i rapporti di amicizia non solo andavano oltre gli interessi politici e la ricerca dell’abbondanza o della ricchezza, ma servivano anche per regolare il vivere in comune della società dei φίλοι⁵⁸. Salem ritiene che l’amicizia epicurea debba essere considerata una *vertu impolitique*, definendola come segue: «mais parce qu’elle remplace avantageusement les lois dans la société des amis et parce qu’elle est en droit accessible à tout homme, elle comporte en même temps une dimension philanthropique, - un aspect qu’on dirait volontiers *cosmopolitique*»⁵⁹. A differenza di quanto accadeva nella società, nel Giardino l’amicizia non aveva una finalità politica e non serviva per saldare dei legami sociali e politici. Per gli Epicurei la φιλία sanciva un legame che può essere meglio definito con il termine etico. L’individuo diveniva un soggetto morale che doveva mantenere rapporti filantropici con il resto della comunità in virtù del proprio benessere e della propria felicità. Questo potenzialmente avrebbe potuto determinare anche la possibilità di non essere sottomessi a delle leggi, qualora tutti avessero assimilato i capisaldi dell’etica epicurea⁶⁰. Nel Κῆπος, infatti, gli Epicurei potevano vivere serenamente seguendo le prescrizioni dettate da Epicuro e regolando sulla base di queste i rapporti di convivenza tra di loro⁶¹. Tutti, senza discriminazione alcuna⁶², potevano entrare

⁵⁶ Epicur., *Rat. Sent.*, XXVII.

⁵⁷ Cfr. Epicur., *Ep. Men.*, 135.

⁵⁸ Cfr. Salem, 1989, pp. 133-174.

⁵⁹ Salem, 1989, p. 133.

⁶⁰ Cfr. *infra*, pp. 8-23.

⁶¹ Cfr. *infra*, pp. 58-63.

⁶² Come noto, il Giardino era frequentato da donne e schiavi (cfr. Heßler, 2012), che venivano accettati da Epicuro tra la sua cerchia di amici. Sul ruolo delle donne nel Κῆπος e sui rapporti epistolari intrattenuti con Epicuro, cfr. Gordon, 2004; Daroca-Martínez, 2010; Tepedino Guerra, 2010a; Gordon, 2012; Tepedino Guerra, 2016; Di Fabio, 2017.

nella comunità epicurea senza gerarchie e senza doversi attenere a leggi precise, eccezion fatta per i punti fondamentali dell'etica. Questo rende la *φιλία* epicurea uno dei legami più importanti che fonda un'intera comunità, senza la necessità di creare dei vincoli convenzionali che non siano condivisi dai singoli individui⁶³. E sebbene sia vero che Epicuro credeva che l'amicizia traesse la sua origine nell'utilità individuale e che prendesse le mosse dal bisogno di soddisfare il proprio benessere, questo non implicava necessariamente che essa si fondasse sull'egoismo⁶⁴. La *φιλία*, benché servisse a ricercare il proprio vantaggio e seppur in un primo momento si cercasse l'altro più per godere del piacere dell'amicizia⁶⁵ che per l'amico in sé, era anche dedizione e cura del φίλος, tanto che il saggio era disposto a morire per l'amico in difficoltà⁶⁶ e provava costantemente gratitudine e riconoscenza verso di lui⁶⁷:

«Οὐθ'ὁ ἦν χρεῖαν ἐπιζητῶν διὰ παντὸς φίλος, οὐθ'ὁ μηδέποτε συνάπτων· ὁ μὲν γὰρ καπηλεύει τῇ χάριτι τὴν ἀμοιβήν, ὁ δὲ ἀποκόπτει τὴν περὶ ποῦ μέλλοντος εὐελπιστίαν»⁶⁸.

“Non è amico né chi sempre cerca l'utile, né chi mai lo congiunge all'amicizia: l'uno fa commercio col sentimento della riconoscenza, l'altro uccide la speranza per il futuro”.

L'utilità è, quindi, il primo impulso che spinge verso la ricerca degli amici. Successivamente, però, entrano in gioco altri elementi, dato che l'Epicureo non procura

⁶³ Cfr. *infra*, pp. 62-63.

⁶⁴ Cfr. Diog. Laert., X 120b e Epicur., SV 34. Diversi sono gli studiosi che hanno tentato di stabilire quale fosse la natura dell'amicizia epicurea e in particolare se si basasse sull'altruismo o sull'egoismo: Voelke, 1961, pp. 91-98; Fraisse, 1974; Mitsis, 1987; O'Connor, 1989; Annas, 1993, pp. 236-244; O'Keefe, 2001b; Evans, 2004.

⁶⁵ «Πᾶσα φιλία δι' ἑαυτὴν αἰρετή· ἀρξῆν δὲ εἴληφεν ἀπὸ τῆς ὠφελείας» (cfr. Epicur., SV 23): “Ogni amicizia è di per se stessa desiderabile, pure trae origine dall'utilità”. Sulle possibili traduzioni e sulle diverse interpretazioni di questa sentenza cfr. Brown, 2002.

⁶⁶ Cfr. Epicur., SV 28; 56-57.

⁶⁷ Cfr. Epicur., SV 52 e Diog. Laert., X, 118: «μόνον τε χάριν ἔξειν τὸν σοφόν, καὶ ἐπὶ φίλοις καὶ παροῦσι καὶ ἀποῦσιν ὁμοίως διὰ τε ὅλου...»: “Solo il saggio saprà essere veramente riconoscente, e anche nei confronti degli amici, sia presenti che assenti, e del tutto (...)”. Sulla dottrina epicurea della gratitudine, cfr. DeWitt, 1937, articolo in cui l'autore analizza questo tema in riferimento a diversi ambiti molto importanti del pensiero epicureo.

⁶⁸ Epicur., SV 39.

serenità solo a se stesso, ma anche agli altri e si dà da fare per quelli che sono a lui vicini⁶⁹. L'amico non è mai un semplice mezzo, perché è insieme l'agente e il beneficiario della felicità comune, per cui solo apparentemente l'amicizia non implica il bene altrui⁷⁰. Gli amici, inoltre, dovevano essere tanti e insieme riuscivano ad essere fonte di sicurezza gli uni per gli altri in modo tale da massimizzare il godimento dei piaceri, senza per questo soffrire al momento della morte di qualcuno⁷¹:

«Ὅσοι τὴν δύναμιν ἔσχον τοῦ τὸ θαρρεῖν μάλιστα ἐκ τῶν ὁμορούντων παρασκευάσασθαι, οὕτω καὶ ἐβίωσαν μετ' ἀλλήλων ἥδιστα τὸ βεβαιότατον πίστωμα ἔχοντες, καὶ πληρεστάτην οἰκειότητα ἀπολαβόντες οὐκ ὠδύραντο ὡς πρὸς ἔλεον τὴν τοῦ τελευτήσαντος προκαταστροφὴν»⁷².

“Coloro che ebbero il potere di procurarsi la sicurezza dai vicini vivono fra di loro vita dolcissima con la più grande fiducia, e pur avendo la più grande familiarità non piangono, come per commiserazione, la morte di colui che muore prematuramente”⁷³.

Primo fra gli amici è il saggio⁷⁴ che più di tutti è in grado di dare agli altri piuttosto che di ricevere da loro, in quanto non dipende dai bisogni che ha e non si fa condizionare da vani desideri⁷⁵, sapendo quali deve soddisfare e quali deve ignorare. Egli, inoltre, non invidia nessuno⁷⁶ perché sa come essere pienamente felice e beato e non ha bisogno di bramare ciò che possiedono i suoi vicini. Il σοφός dedica la sua vita alla filosofia e all'amicizia poiché

⁶⁹ Cfr. Epicur., *SV* 66; 79.

⁷⁰ Cfr. Morel, 2011, pp. 37-38.

⁷¹ Cfr. *infra*, pp. 80 ss.

⁷² Epicur., *Rat. Sent.*, XL.

⁷³ Sulla maniera in cui gli amici rimasti in vita dovessero affrontare la perdita di un amico defunto, cfr. *PHerc.1027* che tramanda frammenti del secondo libro del *Filista* di Carneisco (cfr. *infra*, pp. 80 ss.). La morte degli altri è un tema che nei secoli ha suscitato molto interesse tra i filosofi e l'interpretazione epicurea a riguardo è considerata da Capasso «piuttosto rivoluzionaria rispetto a quelle delle altre correnti di pensiero contemporanee» (cfr. Capasso, 1988, p. 11).

⁷⁴ Cfr. Diog. Laert. X 117-21.

⁷⁵ Cfr. Epicur., *SV* 44.

⁷⁶ Cfr. Epicur., *SV* 53.

queste sono le cose che bisogna curare: la prima, in quanto bene mortale, la seconda, invece, in quanto bene immortale ed eterno⁷⁷.

Per quanto riguarda il comportamento del saggio nei confronti della politica, egli non solo seguirà le leggi vigenti nella società, ma eviterà anche di fare politica, a meno che non sia necessario. Il suo rapporto con i πολλοί, infine, non si basa sulla ricerca incondizionata della loro stima e anche per questo il saggio non fa discorsi pubblici⁷⁸. Egli piuttosto deve preoccuparsi di non cadere in dispregio della folla, poiché importante non è l'essere ammirato e godere della gloria e del rispetto di tutti⁷⁹, ma è il non farsi turbare dagli altri per non incorrere in nessun pericolo⁸⁰. Questa condotta ai margini della società nella ristretta cerchia degli amici, porta il giovamento più grande nella vita dell'Epicureo. Fuori dal Giardino i rapporti di amicizia spesso venivano complicati dalla politica, poiché l'attivista politico per raggiungere i propri scopi poteva compromettere le proprie relazioni o danneggiare i propri amici: le alleanze politiche erano sempre instabili e basate sulla volontà di affermare il proprio potere e di arricchirsi, piuttosto che su grandi ideali. Questa visione dell'amicizia politica è totalmente antitetica a quella epicurea e anche la concezione dell'utile su cui si basava. L'Epicureo generalmente non corteggiava un potente in vista di benefici politici o personali: egli viveva in disparte proprio per evitare questi rapporti che avevano fondamenta troppo incerte. Ci si potrebbe chiedere, tuttavia, se l'amicizia epicurea potrebbe essere alla base di una nuova società in cui tutti hanno lo stesso scopo e vogliono raggiungerlo mediante i principi etici del Giardino. In questa prospettiva l'amicizia assumerebbe un ruolo fondamentale e si porrebbe alla base dei rapporti dell'intera comunità, quasi divenendo una sorta di legge non scritta da rispettare in virtù della tranquillità di tutti. Sebbene sia affascinante pensare ad una società del genere composta solo da saggi epicurei, Epicuro non ha mai teorizzato una simile possibilità. Il fondatore del Giardino, infatti, non si è mai posto come sovversivo e non sembra aver mai ipotizzato di instaurare una società di questo tipo. Egli ha voluto soltanto ritagliarsi un

⁷⁷ Cfr. Epicur., *SV* 78 e anche Epicur., *SV* 27, nella quale viene detto che la filosofia dà gioia nel momento in cui la si pratica, dato che il piacere si prova nell'apprendere.

⁷⁸ Cfr. Epicur., *SV* 29; 64.

⁷⁹ Cfr. Sen., *Ep.* 25, 6 = fr. 209 Us.; Diog. Laert., X 117 = fr. 536 Us.; Cic., *Fin.*, II 26, 84 = fr. 538 Us.

⁸⁰ Cfr. Diog. Laert., X 119-121b.

posto all'interno dello stato già esistente per praticare la propria etica della vita nel piccolo della sua cerchia, senza interferire con il normale andamento della politica e con le lotte di potere. Questa era la condotta da mantenere nei confronti della politica e della società in cui un Epicureo viveva: stare lontano dalla scena politica e non aspirare a grandi cambiamenti all'interno del regno in cui si viveva. Tuttavia, per godere di una vita piacevole e vivere felici e beati, gli Epicurei non potevano non tenere in considerazione la realtà che li circondava⁸¹, per quanto tentassero di ritirarsi a vita privata⁸². Per questa ragione, sebbene Epicuro non abbia elaborato una vera e propria filosofia politica, intesa come azione e coinvolgimento in prima persona negli affari pubblici, non si può affermare che egli abbia ignorato del tutto questa sfera di pensiero. Al contrario, è più corretto sostenere che esiste un pensiero politico epicureo sebbene esso abbia un valore strumentale, come lo ha la giustizia nella filosofia del Giardino, in vista del conseguimento della più perfetta tranquillità, indispensabile per essere beati come dei fra gli uomini. Nei prossimi due paragrafi, verranno, dunque, approfonditi questi due versanti del pensiero filosofico epicureo, al fine di gettare le basi per comprendere in che modo i discepoli più tardi di Epicuro abbiano riadattato il messaggio del Maestro nel contesto storico e sociale in cui vivevano.

1.2. Λάθε βιώσας: la comunità filosofica

1.2.1. Filosofie ellenistiche e politica: il contesto storico

Per poter affrontare la questione della filosofia politica epicurea è innanzitutto necessario inserire l'Epicureismo stesso e la figura del suo fondatore all'interno del loro contesto storico-filosofico. Il rapporto tra la filosofia epicurea e la politica della πόλις era piuttosto controverso: sebbene a Epicuro siano attribuite sentenze quali λάθε βιώσας⁸³ ο μη

⁸¹ Della stessa opinione è Barigazzi, il quale sostiene che l'Epicureo, pur non essendo interessato alla forma di governo presente nella società in cui vive, ha comunque bisogno della politica perché serve a mantenere l'ordine sociale, necessario per assicurargli la completa tranquillità (cfr. Barigazzi, 1983, in particolare pp. 91-92).

⁸² Cfr. Diog. Laert., X 120; Barigazzi, 1978, p. 12.

⁸³ Plutarch., *De lat. viv.*, 1128F = fr. 551 Us.

πολιτεύεσθαι⁸⁴, i contatti della sua scuola con il potere politico sono evidenti sia durante i suoi primi anni a Mitilene e a Lampsaco, sia nel corso della sua permanenza ad Atene⁸⁵, anche se il Maestro del Giardino non ha mai avuto un ruolo attivo all'interno della πόλις. Diverse sono state le interpretazioni delle cause di quest'atteggiamento epicureo. Diogene Laerzio, ad esempio, nelle sue *Vite dei Filosofi* scrive che Epicuro “fu per eccesso di moderazione che non intraprese neppure la vita politica”⁸⁶, attribuendo così a una sua disposizione caratteriale questa scelta. Interpreti contemporanei hanno dato altre spiegazioni. DeWitt, per esempio, ha creduto che l'espulsione di Epicuro da Mitilene abbia fatto sì che egli si ritirasse successivamente a vita privata⁸⁷. Steckel, invece, ha posticipato questa convinzione epicurea a dopo la disfatta di Lisimaco a Curupedio del 281 a.C., momento in cui il Maestro, vedendo cadere il suo patrono, pensò fosse meglio restare in disparte⁸⁸. Farrington, a sua volta, ha ritenuto che Epicuro abbia seguito l'insegnamento di Socrate, evitando di impegnarsi in politica e mostrandosi così più socratico di Platone⁸⁹. Long e Sedley hanno, invece, argomentato che Epicuro non deve essere considerato come un filosofo apolitico poiché la sua massima denota una forte critica alle istituzioni a lui contemporanee, delle quali il Giardino era un modello di società alternativo⁹⁰. Sicuramente le ragioni che hanno portato a questo tipo di condotta sono varie e sono strettamente connesse sia alla situazione storico-politica della Grecia del III secolo a.C., sia alle vicende personali e biografiche che hanno condizionato la vita di Epicuro e i suoi spostamenti. Per questa ragione, quindi, sarà utile dare un rapido sguardo sul contesto storico e sociale della Grecia del tempo e agli eventi più significativi della biografia di Epicuro.

Bisogna innanzitutto constatare che in più di un'occasione questo ritirarsi dalla scena politica da parte dei filosofi ellenistici è stato considerato come una reazione al

⁸⁴ Cic., *Att.*, XIV 20, 5 = fr. 8 Us.

⁸⁵ Cfr. Clay, 2009, p. 10.

⁸⁶ Diog. Laert., X 10.

⁸⁷ Cfr. DeWitt, 1936, p. 56.

⁸⁸ Cfr. Steckel, 1968, coll. 591-592.

⁸⁹ Cfr. Farrington, 1967, p. 14. Cfr. anche Isnardi Parente, 1969.

⁹⁰ Cfr. Long-Sedley, 1987, vol. I, pp.136-137.

radicale cambiamento che si ebbe in Grecia⁹¹ dopo l'espansionismo macedone e la morte di Alessandro Magno. La Battaglia di Cheronea (338 a.C.) e la vittoria che riportò Filippo II sulla coalizione tebano-ateniese segnò l'inizio di questo periodo espansionistico macedone che proseguì con le conquiste alessandrine degli anni seguenti⁹². In questo nuovo contesto l'atteggiamento delle scuole filosofiche cambia rispetto al passato: «la filosofia, si è detto da più parti, reagì agli sconvolgimenti dell'età dei monarchi ellenistici distogliendosi dalla speculazione disinteressata nell'intento di restituire all'individuo un senso di sicurezza»⁹³. Droysen per primo ha utilizzato il termine Ellenismo per indicare quel periodo⁹⁴ che si sviluppa dalla morte di Alessandro, avvenuta nel 323 a.C., alla decadenza del regno dei Lagidi in Egitto, che risale al 30 a.C., dovuta alla vittoria di Ottaviano su Marco Antonio nella battaglia di Azio del 31 a.C.⁹⁵. Alessandro in poco più di un decennio (dal 334 a.C. al 323 a.C.) conquistò territori immensi dall'Egitto all'Indo, ponendo fine all'epoca delle πόλεις indipendenti e rompendo i confini che avevano diviso fino a quel momento l'Oriente dall'Occidente⁹⁶. In questo periodo il modello della πόλις non scomparve del tutto, ma perse molta importanza a vantaggio di più grandi realtà statali, in cui convivevano diverse popolazioni e diversi tipi di società⁹⁷. Come fa notare Jonas, però, sebbene scomparve il significato sostanziale della πόλις, il lato positivo di questa dilatazione dei confini fu il fatto che la cultura e la sapienza greca divennero un possesso

⁹¹ Cfr. Grilli, 1953, pp. 13-30; cfr. nuova ed. Grilli, 2002. L'autore non fa riferimento soltanto al periodo ellenistico, ma anche agli avvenimenti che sconvolsero la Grecia a partire dal V secolo a.C. Egli tuttavia dà una rilevanza particolare al III secolo a.C. e ritiene, forse in modo un po' troppo netto, che a causa di un bisogno violento di un'umanità in crisi, si ebbe la tendenza alla vita solitaria.

⁹² Cfr. Musti, 2006, capp. IX-XI.

⁹³ Long, 1986a, p. 9.

⁹⁴ Cfr. l'interessante contributo di Sebastiani, nel quale lo studioso analizza il concetto di Ellenismo di Droysen, cercando di capire se oggi questa definizione sia ancora valida (cfr. Sebastiani, 2015). Cfr. anche Momigliano, 1980.

⁹⁵ La prima attestazione del termine per indicare l'epoca aperta dalla conquista di Alessandro si ha con *Storia dell'Ellenismo*, opera in tre volumi, pubblicata nel 1878 da Droysen (1808-1884). Per ripercorrere le tappe che hanno condotto Droysen all'adozione di questo termine e per approfondire il pensiero innovativo dell'autore sul periodo in questione, cfr. Canfora, 1987. Sulla questione dell'Ellenismo e per una panoramica su alcuni aspetti storici, filosofici, religiosi e artistici, si faccia riferimento agli interessanti saggi raccolti in Zecchini, 2013; cfr. anche Dorandi-Spinelli, 2016.

⁹⁶ Cfr. Gastaldi, 2008, p. 189.

⁹⁷ Cfr. Lévy, 2002, p. XI.

universalmente condivisibile per tutte le popolazioni conquistate dalla fazione greco-macedone, anche di quelle ben più antiche della civiltà greca. Questo permise ai cittadini del nuovo impero di identificarsi con una nuova entità più vasta, senza limitarsi all'ambito ristretto della vecchia città-stato, e in un modo non politico ma più universale e creativo in vista della felicità⁹⁸. In questa nuova dimensione politica⁹⁹ che si venne a creare, la cultura, la lingua e le istituzioni greche, infatti, si diffusero ovunque: dalla Grecia giunsero fino in Asia e in Egitto, agevolando l'integrazione tra Greci e stranieri¹⁰⁰. In seguito alla sua morte improvvisa, l'impero di Alessandro fu spartito tra i suoi luogotenenti¹⁰¹, i quali stabilirono il predominio delle proprie dinastie sui possedimenti alessandrini, dandosi battaglia tra di loro per mantenere la propria supremazia¹⁰². All'interno di questa nuova realtà politica è vero che le città-stato greche persero molta della loro importanza, in favore di entità statali più vaste che facevano capo a un solo sovrano, ma non per questo si deve ritenere che la crisi della πόλις abbia avuto inizio a ridosso dell'età ellenistica, né tanto meno l'astensionismo politico delle scuole filosofiche ellenistiche deve essere considerato soltanto come una conseguenza della presa di coscienza di tale decadenza¹⁰³. Ancora fino al III secolo a.C., infatti, molti politici e filosofi non avevano coscienza dell'inesorabile declino delle istituzioni della città greca. Inoltre, come sottolinea Algra: «Not only is it to be doubted whether the *Strudel* of empire-building really affected the private lives of citizens in the way here suggests, but its impact on the history of philosophy should also not be overestimated»¹⁰⁴. A ben guardare, infatti, non è neanche possibile accomunare tutte

⁹⁸ Cfr. Jonas, 2010, pp.41-43 e pp. 55-56.

⁹⁹ Cfr. Grimal, 1967, pp. 9-27.

¹⁰⁰ È interessante, sebbene, come anche l'autore stesso riconosce, un po' semplicistica, l'interpretazione, menzionata da Lévy nell'introduzione al suo volume sulle filosofie ellenistiche, secondo la quale «la filosofia è solo una metafora della politica». Egli inoltre confronta il platonismo e le filosofie ellenistiche in relazione al contesto storico-politico in cui si sono sviluppati e sottolinea l'importanza del cosmopolitismo ellenistico, che si riflette anche nell'apertura della scuola epicurea e di quella stoica verso categorie di persone che in precedenza non avevano accesso alle scuole filosofiche, quali per esempio gli schiavi, le donne e gli stranieri (cfr. Lévy, 2002, p. XII).

¹⁰¹ Cfr. Grimal, 1967; Musti, 2006, capp. IX-XI.

¹⁰² Cfr. Lévy, 2002, p. XI; Long, 1986a, pp. 7-10.

¹⁰³ Cfr. Isnardi Parente, 1978, pp. 5-7.

¹⁰⁴ Algra, 2003, pp. 265-266.

le scuole filosofiche ellenistiche sotto un unico atteggiamento nei confronti della realtà politica esistente. Bisogna piuttosto prendere atto della grande difformità delle posizioni dei diversi filosofi, sebbene siano difficili da ricostruire data l'esiguità delle fonti che si hanno a disposizione¹⁰⁵. Un esempio che testimonia questi diversi modi di porsi delle scuole ellenistiche verso la politica contemporanea lo si trova in Seneca:

«Duae maxime et in hac re dissident sectae Epicureorum et Stoicorum, sed utraque ad atium diversa via mittit. Epicurus ait: non accedet ad rem publicam sapiens nisi si quid intervenerit. Zenon ait: accedet ad rem publicam nisi si quid impederit. Alter otium ex proposito petit, alter ex causa»¹⁰⁶.

“I due indirizzi filosofici degli Epicurei e degli Stoici si differenziano in massimo grado anche sotto questo rispetto, ma entrambi conducono alla vita ritirata, sia pure per un cammino diverso. Epicuro dice: «Il sapiente non si avvicinerà alla vita politica, a meno che non si verifichi qualche particolare circostanza». Zenone dice: «Si accosterà senz'altro alla vita politica, a meno che qualcosa non glielo impedisca». Uno ricerca il tempo libero dall'attività politica di proposito, l'altro in base a una causa contingente”.

È evidente il fatto che gli Stoici e gli Epicurei si ponevano in modo completamente opposto rispetto alla politica¹⁰⁷. Vi è, tuttavia, un punto che accomuna queste filosofie e che Seneca sottolinea solo in parte: per le scuole filosofiche ellenistiche la politica non era più il cardine della vita dell'uomo e quindi il pensiero filosofico ellenistico non ruotava attorno alla formulazione di dottrine politiche, le quali, qualora abbiano rivestito un ruolo in alcuni sistemi filosofici ellenistici, vi entrarono solo in un secondo momento. La scuola epicurea e anche quella stoica sono più interessate a delineare la figura del saggio, uomo degno di essere imitato perché indica la retta via che bisogna seguire per poter vivere felici. Questo saggio, diversamente ad esempio dal filosofo platonico, è sempre più lontano dalla società e nel caso degli Stoici anche dall'umanità in generale. Questa diminuzione di interesse nei confronti della riflessione politica probabilmente in parte è stata dettata dalla

¹⁰⁵ Cfr. Gastaldi, 2008, p. 189.

¹⁰⁶ Sen., *Ot. Sap.*, 3, 2 = fr. 9* Us.

¹⁰⁷ Cfr. Gastaldi, 2008, pp. 200-205.

perdita di importanza cui è andata incontro la città-stato greca. Già la Guerra del Peloponneso (431 a.C.-404 a.C.) aveva dato origine alla crisi della società e delle istituzioni greche ed è a partire dalla fine della politica periclea che si poterono riscontrare i primi segni di rottura fra gli intellettuali e i dirigenti cittadini¹⁰⁸, nonostante ancora nel corso del IV secolo a.C. non si debbano trascurare gli innumerevoli esempi di filosofi che cercarono di influenzare le politiche cittadine e che avevano l'ambizione di educare e indirizzare la condotta dei sovrani. Primo fra tutti va menzionato Platone (428/427 a.C.-348/347 a.C.) che si illuse «moderatamente di attuare una politica razionale a Siracusa, mediante l'educazione di un giovane reggitore»¹⁰⁹, sebbene nel VI libro della *Repubblica*¹¹⁰ si facesse promotore del disimpegno politico in circostanze avverse; in secondo luogo bisogna ricordare che lo stesso Aristotele (384/383 a.C.-322 a.C.) fu educatore di Alessandro Magno ed era ancora inserito all'interno delle dinamiche della città-stato¹¹¹. Va notato, tuttavia, che contemporaneo di Aristotele fu Diogene di Sinope (412 a.C.-323 a.C.), detto il Cinico, il quale si oppose alla πόλις come istituzione e alle sue consuetudini, per occuparsi unicamente del singolo, dei suoi timori e dei suoi desideri, in modo tale da indicargli come raggiungere la felicità in virtù delle sue doti naturali¹¹². Per i Cinici la sfera sociale della πόλις accresceva la dipendenza dell'uomo dalle cose non essenziali, dai beni esterni e diminuiva la sua libertà e la sua indipendenza¹¹³. Questi brevi cenni in qualche modo dimostrano che ci fu una grande varietà di atteggiamenti nei confronti della politica da parte delle scuole filosofiche greche, sebbene, come accennato, non si possa negare che le filosofie ellenistiche siano accomunate da una certa impostazione.

Ad ogni modo, durante il periodo espansionistico alessandrino si possono già notare i segni delle prime tendenze individualistiche e del crescente interesse per la vita del

¹⁰⁸ Cfr. Isnardi Parente, 1978, pp. 7-9; Long, 1986a, pp. 9-10.

¹⁰⁹ Isnardi Parente, 1978, p. 7.

¹¹⁰ Cfr. Plat., *Resp.*, VI, 494a ss.

¹¹¹ Cfr. Cambiano, 2016 sulla politica in Platone e Aristotele e sul loro rapporto con il governo della città.

¹¹² Cfr. Long, 1986a, pp. 10-11.

¹¹³ Cfr. Jonas, 2010, pp. 48-49; cfr. anche Dorandi, 1993; Moles, 1995; Moles, 1996.

singolo a prescindere dai suoi legami con la città-stato¹¹⁴, benché nelle città ellenistiche si avesse ancora l'apparenza della partecipazione all'attività politica da parte delle ex-classi dirigenti, le quali continuarono a competere per le cariche pubbliche, battendosi tra fazioni rivali. In realtà, però, gli uffici pubblici persero molto del loro prestigio e della loro autonomia, soprattutto in politica estera, in quanto il potere veniva gestito da un monarca assoluto che si circondava di pochi funzionari e cortigiani, inviati a gestire e controllare le singole città a suo nome. Le relazioni tra l'ex-leadership greca e questi cortigiani non furono sempre semplici, a causa dell'ostilità dei primi nei confronti dei secondi e della loro nuova condizione di sudditanza¹¹⁵, cosa che diede adito a molteplici attriti e che rese più difficile per i Greci il districarsi tra gli affari politici. Ad Atene, per esempio, l'ultimo atto assembleare del δῆμος, inteso come «corpo civico politicamente sovrano»¹¹⁶, risale a quando gli ambasciatori di ritorno ad Atene presentarono una richiesta di resa da parte di Antipatro per porre fine alla Guerra Lamiaca nel 323/322 a.C.¹¹⁷. Anche questa decisione popolare, in realtà, è stata descritta come l'accettazione di una decisione che non poteva essere diversa e, quindi, in ultima analisi, una formalizzazione di uno stato di fatto. Da quel momento in poi, la città di Atene perse del tutto la propria autonomia e le decisioni iniziarono ad essere prese dall'alto, da un sovrano che incarnava da solo la costituzione politica di un nuovo regno, escludendo così la comunità di cittadini. Come sottolinea Jonas, in questa nuova realtà che si venne a creare, i Greci dovettero adattarsi alle nuove condizioni e vi fu «l'invenzione dell'idea di individuo privato»: mentre prima l'individualità si attualizzava nella sfera pubblica, dato che la sfera privata aveva un'importanza secondaria, nel periodo ellenistico gli uomini, pur avendo delle responsabilità verso la società come cittadini, cercavano la loro piena espressione nella vita privata, nella quale dovevano trovare la loro completa realizzazione e la loro felicità¹¹⁸. È

¹¹⁴ Cfr. Isnardi Parente, 1978, p. 8.

¹¹⁵ Cfr. Garnsey, 2000, in particolare pp. 402-403.

¹¹⁶ Cfr. Bearzot, 2008, pp. 205-237; Landucci Gattinoni, 2008, pp. 247-248.

¹¹⁷ Cfr. Diod. Sic., XVIII, 17-18.

¹¹⁸ Cfr. Jonas, 2010, p. 41. Nell'Ellenismo classico «il cittadino greco rassomiglia allora un poco all'adolescente che si accorge per la prima volta che il mondo è più vasto di quanto non gli facesse intravedere l'orizzonte familiare; egli deve cercare in se stesso un appoggio che non trova più intorno a sé e la cui assenza gli manca terribilmente. (...) È alla persona che si riferiranno i valori

evidente, dunque, la netta differenza che vi è tra la concezione di corpo politico nella Grecia del V secolo a.C. e quella propria del periodo ellenistico. Le città-stato della Grecia classica erano delle entità indipendenti, autonome e territorialmente circoscritte che basavano la propria esistenza sulla presenza di una comunità di cittadini, i quali partecipavano all'attività politica e amministrativa della πόλις¹¹⁹. Ciascuno riconosceva se stesso nelle istituzioni della propria città e si sentiva parte di un organismo unitario, in cui si dividevano le stesse leggi e le stesse tradizioni. Ogni cittadino incarnava quei valori tipici della πόλις e investiva tutte le proprie energie e azioni nel cercare di realizzare il benessere della comunità politica¹²⁰. Tutto questo cambia quando vi è la prima formazione dei regni ellenistici: con il nuovo assetto monarchico si afferma inevitabilmente un nuovo modello istituzionale. La sfera politica non viene più intesa come un corpo politico nel quale ogni cittadino può dare la propria opinione attraverso un voto. Le assemblee collegiali vengono depauperate dei propri poteri e questo determina un restringimento del numero di persone che partecipano attivamente alle attività comunitarie, al punto che, come già visto, la politica non è più l'interesse principale dell'uomo greco, la sua essenza.

All'interno di questo quadro storico si pongono le filosofie ellenistiche, la cui novità sta proprio nel fatto che si pongono come principale scopo la valorizzazione delle risorse interiori dell'uomo e la sua razionalità e che hanno come fine ultimo il raggiungimento di una vita felice. Seguendo il percorso già tracciato in parte da Aristotele¹²¹, le scuole di età ellenistica fanno propria un'etica eudemonistica, volta quindi alla ricerca della felicità¹²², ossia il sommo bene. Per raggiungere questo obiettivo si pensava che fosse necessario adottare una condotta di vita adeguata, indispensabile per dispiegare del tutto le potenzialità della propria natura. Una vera e propria τέχνη τοῦ βίου,

morali, alla sua felicità, alla sua conservazione, alla sua libertà – e non più alla salvaguardia della città» (Grimal, 1967, pp. 18-19).

¹¹⁹ Cfr. Landucci Gattinoni, 2010, pp. 31-33.

¹²⁰ Cfr. Bearzot, 2005, p. 29.

¹²¹ Cfr. Aristot., *Eth. Nic.*, I 5.

¹²² Ad esempio Epicuro scrive: «μελετᾶν, οὖν χρῆ τὰ ποιοῦντα τὴν εὐδαιμονίαν, εἴ περ παρούσης μὲν αὐτῆς πάντα ἔχομεν, ἀπούσης δὲ πάντα πράττομεν εἰς τὸ ταύτην ἔχειν» (Epicur., *Ep. Men.* 122): “Meditare bisogna su ciò che procura la felicità, poiché invero se essa c'è abbiamo tutto, se essa non c'è facciamo tutto per possederla”.

un'arte della vita che aveva come scopo principale quello di fornire una serie di tecniche per la terapia della personalità umana¹²³. Questa è la distanza maggiore che intercorre tra Platone e Aristotele e le filosofie ellenistiche: sia Platone che Aristotele, infatti, sebbene in modi completamente diversi, riconoscono nella sfera politica l'ambito in cui esplicitare la natura umana. Benché entrambi abbiano vissuto la crisi politica e morale della città-stato, nessuno dei due ha mai messo in dubbio la necessità della comunità politica come palcoscenico su cui ogni uomo deve muoversi. La politica, la giustizia, la convivenza sociale sono, quindi, i luoghi in cui l'uomo deve far emergere la propria vera natura e, nonostante essi sentano il bisogno di una rigenerazione dei valori politici, è indubbia la preminenza della sfera pubblica su quella privata¹²⁴. È importante sottolineare come pressoché nessuna delle scuole filosofiche del periodo ellenistico abbia individuato nella politica l'ambito in cui raggiungere l'εὐδαιμονία, probabilmente perché queste scuole consideravano l'impegno nella vita cittadina non come una via per raggiungere la virtù, ma come fonte di mali e preoccupazioni¹²⁵. Tra queste scuole si inserisce anche quella epicurea che, avendo come fine ultimo l'imperturbabilità, sostiene che «la saggezza consisterà soprattutto in una prudente arte del vivere nascosto, per ridurre al minimo le occasioni di dolore» e per tenersi «lontano dal carcere degli impegni politici e delle preoccupazioni quotidiane»¹²⁶. Nonostante siano queste le parole epicuree, come accennato in precedenza, «il rapporto tra la filosofia di Epicuro e l'attività politica è per molti aspetti controverso e molto più complesso di quanto possa apparire a un primo livello – certamente superficiale – di comprensione»¹²⁷. Per approfondire meglio questo tema è necessario fornire qualche dato biografico del Maestro del Κῆπος¹²⁸, cosa che sarà utile per

¹²³ Cfr. Horn, 2004, pp. 25-65; cfr., inoltre, Erler-Schofield, 1999, p. 644.

¹²⁴ Cfr. Vegetti 2007: pp. 55-69.

¹²⁵ Cfr. Lévy, 2002, p. XIV.

¹²⁶ Cfr. Vegetti, 2007, p. 278; cfr. Plutarch, *De lat. viv.*, 1128F = fr. 551 Us.; Epicur., *SV*, 58.

¹²⁷ Verde, 2009, p. 401. Nel testo vengono ricordati sia alcuni lavori di autori che aderiscono alla *vulgata* più diffusa e che, quindi, ritengono che Epicuro non abbia avuto alcun rapporto con la politica, sia il fatto, di non secondaria importanza, che, secondo quanto scrive Diogene Laerzio (Diog. Laert., X 9), Epicuro nel 270 a.C. fu onorato da parte della sua patria con una statua che lo raffigura seduto su uno dei seggi di proedria, abitualmente riservati ad alti funzionari della città o a suoi benefattori (cfr. Frischer, 2014; Longo Auricchio, 2014).

¹²⁸ Cfr. Verde, 2013b, pp. 9-22.

mettere in evidenza come la figura dell'Epicuro storico non si possa “appiattare” sulla descrizione del filosofo rivoluzionario e apolitico che per secoli è stata fatta di lui.

1.2.2. Influenze politiche nella biografia di Epicuro

Epicuro nasce a Samo nel 341 a.C. A quei tempi Samo era una cleruchia di Atene, una colonia che dipendeva politicamente dalla madrepatria ed i cui abitanti mantenevano la cittadinanza ateniese. Il padre Neocle, infatti, era ateniese ma si recò a Samo come colono nel 352/351 a.C. e per questa ragione Epicuro è definito da Diogene Laerzio “Ateniese del demo di Gargetto”¹²⁹. In quanto cittadino di Atene, per la prima volta nella sua vita, a diciotto anni Epicuro si recò nella madrepatria per adempiere ai doveri dell’efebia (323 a.C. – 321 a.C.). Quegli anni furono tra i più difficili per la Grecia: come già ricordato, nel 323 a.C. morì Alessandro Magno e le città greche approfittarono della confusione del momento per tornare indipendenti. Nonostante gli sforzi ateniesi, la Macedonia ristabilì la propria supremazia sulla Grecia: in seguito alla Guerra Lamiaca (323 a.C./322 a.C.) ad Atene fu imposta, oltre ad un’ingente indennità, una costituzione oligarchica che prevedeva che fossero cittadini ateniesi a pieno diritto solo coloro che possedevano più di duemila dracme. I Macedoni, inoltre, presero il controllo del porto del Pireo e condannarono a morte due tra i più importanti oratori ostili al loro dominio: Iperide, fatto assassinare da Antipatro, e Demostene, che morì suicida nel 322 a.C., i quali si erano fatti portavoce della rivolta contro il dominio straniero agli albori della guerra. Atene perse, inoltre, il dominio su Samo a opera di Perdicca, generale di Alessandro che, applicando un ordine del suo re, esiliò gli Ateniesi anti-macedoni dall’isola. Anche Neocle fu costretto a fuggire da Samo e a rifugiarsi a Colofone, dove Epicuro lo raggiunse non appena concluse gli anni dell’efebia¹³⁰. Come sottolinea Silvestre¹³¹, Epicuro risentì negativamente di questi cambiamenti politici, anche per il fatto che in quel periodo probabilmente perse la cittadinanza ateniese¹³², ragione per cui forse Timocrate, fratello di Metrodoro, apostata e

¹²⁹ Diog. Laert., X 1.

¹³⁰ Cfr. Diog. Laert., X 1.

¹³¹ Cfr. Silvestre, 1995, pp. 131-132.

¹³² Cfr. Verde, 2013b, p. 10.

denigratore del Giardino¹³³, attacca Epicuro sulla questione della legittimità della sua cittadinanza ateniese¹³⁴. Neppure a Colofone, la situazione politica era delle migliori, in quanto Antigono stava facendo guerra al suo luogotenente in Asia Minore, Antipatro. Nonostante ciò, in questo contesto gli Ateniesi, grazie al Decreto di Poliperconte (319 a.C.), ufficiale di Antigono, poterono rientrare in patria. Antigono, per accattivarsi il favore delle città dell'Asia Minore e a patto che le πόλεις non si sollevassero di nuovo contro la Macedonia, reintrodusse le costituzioni antecedenti alla Guerra Lamiaca, cosa che permise anche a Epicuro di avere di nuovo la cittadinanza ateniese, dato che Samo tornò sotto l'influenza della sua madrepatria¹³⁵.

In seguito, nel 310/309 a.C., Epicuro si trasferì a Mitilene dove fondò il suo primo cenacolo, non ancora strutturato giuridicamente¹³⁶, ma basato sui rapporti che si instaurarono fra il Maestro e i suoi primi seguaci¹³⁷. Stando a quanto scrive Bignone, anche a Mitilene la vita di Epicuro si intrecciò con la politica: secondo l'autore, infatti, Epicuro fu cacciato dalla città, in seguito ad una sollevazione popolare che avversava le sue dottrine "anti-politiche"¹³⁸. Sebbene questa ricostruzione appaia non troppo convincente¹³⁹, dato che Epicuro non ha mai elaborato propriamente una dottrina antipolitica, Bignone argomenta questa tesi sostenendo anche che Epicuro entrò in contrasto con la scuola peripatetica¹⁴⁰, fondata sul luogo da Aristotele durante il suo breve soggiorno in città avvenuto nel 345/344 a.C.¹⁴¹, la quale scuola aveva riscosso molto successo e godeva della protezione macedone. Momigliano, invece, crede che Epicuro, solo dopo aver appoggiato la breve ribellione del satrapo Polemeo ad Antigono Monoftalmo (310 a.C.), si trasferì a

¹³³ Cfr. *infra*, pp. 87-94.

¹³⁴ Cfr. Diog. Laert., X 4.

¹³⁵ Cfr. Silvestre, 1995, p. 132.

¹³⁶ Cfr. Natali, 1983; Maffi, 2008, pp. 113 ss.

¹³⁷ Cfr. Dorandi, 1999, pp. 43 ss.

¹³⁸ Cfr. Bignone, 1973, vol. I, pp. 476 ss. A sostegno della sua tesi, Bignone utilizza: Philod., Περὶ Ἐπικούρου (*PHerc.* 1289), fr. 5, col. II, ll. 1-4 Tepedino Guerra. (Su questo testo, cfr. Tepedino Guerra, 1994) e Plutarch, *Non Posse*, 1090E.

¹³⁹ Cfr. Verde, 2013b, p. 13.

¹⁴⁰ Cfr. fr. 111-114 Us.

¹⁴¹ Cfr. Diog. Laert., V 9.

Lampsaco (309 a.C.), che in quel momento si trovava sotto l'egemonia di Polemeo¹⁴². A ogni modo, nonostante Epicuro, secondo entrambe le ricostruzioni, si fosse inimicato la dinastia macedone, in seguito i rapporti furono sicuramente migliori dato che nel 306 a.C., dopo il trasferimento ad Atene, gli fu concesso di inviare degli amici in Asia per ostacolare Timocrate che cercava di influenzare la corte del re con le sue calunnie¹⁴³. Un'altra chiara prova a sostegno di questa teoria è il fatto che, nel cenacolo che fondò a Lampsaco, un ruolo importante era rivestito da Idomeneo¹⁴⁴, personaggio autorevole al servizio del re. Idomeneo, infatti, era figlio di una ricca famiglia aristocratica ed ebbe diversi incarichi politici, tra i quali il più prestigioso fu quello di ministro alla corte di Antigono Monoftalmo¹⁴⁵. Quest'amicizia tra Epicuro e Idomeneo, inoltre, dimostra che non tutti gli Epicurei vivevano necessariamente lontani dagli affari della politica in quanto Epicuro per primo intratteneva rapporti con politici illustri: egli, infatti, mantenne costantemente i contatti con Idomeneo e in generale con il circolo lampsaceno, sia epistolari, sia per delle visite che egli stesso fece due o tre volte in Ionia¹⁴⁶ dopo il suo trasferimento ad Atene che risale al 307/306 a.C. Anche lo spostamento di Epicuro ad Atene si intrecciò con le vicende politiche greco-macedoni. Nel 317 a.C. Atene fu affidata al filosofo peripatetico Demetrio Falereo che sottostava agli ordini di Cassandro (successivamente re di Macedonia dal 302 a.C al 297 a.C.) e che instaurò un governo aristocratico nella città. Tuttavia, nel 307 a.C. Antigono Monoftalmo inviò suo figlio Demetrio, soprannominato Poliorcete, a espugnare la città di Atene e riportò una grande vittoria grazie all'appoggio del partito democratico e anti-macedone, causando la fuga di Demetrio Falereo dalla πόλις¹⁴⁷. Per reagire al governo del peripatetico Demetrio Falereo, come scrive Diogene Laerzio, fu emanata la legge di Sofocle secondo la quale una scuola filosofica poteva essere aperta soltanto in seguito all'approvazione della Βουλή e del Δῆμος, pena la

¹⁴² Cfr. Momigliano, 1975, pp. 546-549.

¹⁴³ Cfr. Momigliano, 1975, pp. 550-551.

¹⁴⁴ Cfr. Angeli, 1981; *PHerc.* 176, coll. XIV-XVIII Angeli in Angeli, 1988, in particolare pp. 39-45.

¹⁴⁵ Cfr. *infra*, pp. 112-116.

¹⁴⁶ Cfr. Diog. Laert., X 10.

¹⁴⁷ Cfr. Grimal, 1967, pp. 56-57.

morte¹⁴⁸. Solo un anno dopo questa legge fu cassata e dichiarata illegale. In questo contesto Epicuro poté fondare la sua scuola filosofica, sebbene, come ricorda Momigliano e sulla sua scorta anche Verde¹⁴⁹, egli avrebbe potuto farlo anche qualora fosse stata ancora in vigore quella legge, chiedendo una regolare autorizzazione per aprire il Giardino¹⁵⁰. Così Epicuro poté acquistare, al modesto prezzo di ottanta mine¹⁵¹, un κήπος fuori dalla porta *Dipylon*, dove fondò la sua scuola filosofica, diversa dalle altre già presenti ad Atene, in quanto basata sulla condivisione e sui legami di amicizia¹⁵² instaurati tra i frequentatori del Giardino¹⁵³, e in cui accolse persino schiavi e donne¹⁵⁴. Tra queste un ruolo importante fu rivestito da Leonzio, ricordata da Cicerone con l'appellativo di *meretricula*¹⁵⁵: “l’etera attica”¹⁵⁶ fu amica di Lamia, concubina di Demetrio Poliorcete, ragione per cui quest’ultimo probabilmente non fu ostile ad Epicuro¹⁵⁷, nonostante Timocrate¹⁵⁸, ai tempi suo principale detrattore, avesse forti influenze alla corte di Antigono¹⁵⁹ e nonostante il

¹⁴⁸ Cfr. Diog. Laert., V 38; Maffi, 2008; Haake, 2015, pp. 62 ss.

¹⁴⁹ Cfr. Momigliano, 1975, p. 553; Verde, 2013b, p. 19.

¹⁵⁰ In favore di quest’ipotesi ci sarebbe la notizia laertziana secondo la quale Epicuro «πάλιν ἐπανελθεῖν εἰς Ἀθήνας ἐπὶ Ἀναξικράτους· καὶ μέχρι μὲν τινὸς κατ’ ἐπιμίξιαν τοῖς ἄλλοις φιλοσοφεῖν, ἔπειτα ἰδίᾳ ἀποφραίνεσθαι>, τὴν ἀπ’ αὐτοῦ κληθεῖσαν ἀήρεσιν συστήσαντα» (Diog. Laert., X 2): “(...) di nuovo ritornò ad Atene, sotto l’arcontato di Anassarate [307-306 a.C.]: e, fino a un certo momento, egli continuò a praticare la filosofia mescolandosi con gli altri, poi fondò, per conto suo, pubblicamente, la setta filosofica che prese nome da lui”. L’ipotesi è che Epicuro frequentò altri circoli filosofici in attesa del permesso di aprire una sua scuola.

¹⁵¹ Cfr. Diog. Laert., X 10.

¹⁵² Cfr. *supra*, pp. 19-23.

¹⁵³ Il termine greco per descrivere questo modello è συνδιαγωγή, reso in latino con *contubernium* (cfr. DeWitt, 1936): nella scuola epicurea erano fondamentali la comunicazione e la franchezza, παρρησία, per potersi correggere gli uni con gli altri, nonché la condivisione e la solidarietà. Tra gli Epicurei era importantissimo il colloquio-confessione: si dovevano sempre confessare apertamente e francamente i propri pensieri in modo tale da ricevere dei consigli per migliorarsi e progredire nella pratica attraverso l’esercizio (ἄσκησις) costante, sebbene il Maestro dovesse sempre tener conto delle difficoltà che questa pratica poteva suscitare nel discepolo. Su questi temi si legga Schmid, 1984, pp.92-96.

¹⁵⁴ Cfr. *supra*, p. 20, n. 62.

¹⁵⁵ Cic., *ND*, I 33, 93 = fr. 28* Us.

¹⁵⁶ Diog. Laert., X 23.

¹⁵⁷ Forse è per questa ragione che Epicuro definisce Leonzio παιάν (cfr. Diog. Laert., X 5).

¹⁵⁸ Cfr. *infra*, pp. 87-94.

¹⁵⁹ Cfr. Bignone, 1973, vol. II, pp. 135-145.

Giardino avesse ugualmente risentito dell'assedio di Demetrio ad Atene avvenuto tra il 295 a.C. e il 294 a.C.

Questo *excursus* biografico sui coinvolgimenti di Epicuro negli affari politici e sulle influenze che questi ebbero sulla sua vita può essere utile per far capire per quale motivo il fondatore del Κῆπος suggerisse di restare nascosti e di non mettersi in prima linea nella gestione della πόλις. In una realtà storica così poco stabile, infatti, non era possibile avere modo di dedicarsi al proprio miglioramento etico. Come si è visto, Epicuro ha dovuto subire gli effetti delle lotte politiche a lui contemporanee in prima persona: il susseguirsi dei sovrani al potere, le rivalse dei luogotenenti di turno e il modificarsi delle alleanze tra coloro che si trovavano sulla scena politica hanno influito sulla sua vita in diversi modi, costandogli la perdita della cittadinanza, obbligandolo al trasferimento in un'altra città e ritardando l'apertura della sua scuola. Per queste ragioni, come scrive Silvestre, Epicuro ha compreso che «la politica non andava fatta mischiandosi nel turbinio delle azioni di guerra, che vedono alterne vicende di vincitori e vinti (...) ma andava praticata piuttosto nel chiuso di un circolo, impostato già secondo certe regole, con la capacità di intuire di volta in volta l'accordo o il compromesso, se si vuole, con il potente di turno»¹⁶⁰. Il non impegnarsi in prima persona negli affari pubblici, tuttavia, non ha determinato da parte di Epicuro la chiusura delle porte della sua scuola a personaggi influenti, quali ad esempio Idomeneo o Mitre, di cui si tratterà più diffusamente nel prossimo capitolo¹⁶¹. Epicuro, infatti, come è stato già detto, si è fatto portavoce di una filosofia che tendeva a includere il più possibile coloro che erano interessati ad ascoltarlo, permettendo l'accesso e l'insegnamento delle sue idee filosofiche a chiunque:

«λἔγει δὲ | κα]λεῖν εὐωχ[εῖ]σθαι αὐτοῦς τε | κ]ατὰ τὴν οἰ[κίαν] ἅπαντας καὶ | τ]ῶν
ἔξωθεν [μηδένα π]αραλεί- | ποντας, ὅσοι τ[ὰς] [εὐ]νοίας [καὶ | τὰς] ἑαυτοῦ [κα]ὶ τὰς
τῶ]ν ἑαυ- | τ]οῦ φίλων ἔχουσιν· οὐ γὰρ δη- | μαγωγῆσειν το[ῦ]το πρᾶπτον- | τας, τὴν
κενήν καὶ ἀφυσιολό- | γη[τ]ον δ[η]μαγ[ωγ]ίαν, ἀλλ' ἐν | τοῖς τῆς φύσεω[ς] οἰ]κείοις

¹⁶⁰ Silvestre, 1995, p. 134.

¹⁶¹ Cfr. *infra*, cap. II.

ἐνερ- | γοῦντας μ[ν]η[σθ]ήσεσθαι πάντων | τῶν τὰς εὐν[οίας] ἡμῖν ἐχόν- | των, ὅπως
συ[γκαθ]αγιζωσιν τὰ | ἐπὶ τῆι ἑαυτ[ῶν μα]καρίαί ..ωσ | ..[.]γ[--- καθ]ήκοντα.»¹⁶².

“(Ma Epicuro dice di) invitare, con una buona disposizione, a partecipare a un banchetto sia loro sia gli altri, tutti quelli di casa, e non escludendo nessuno degli estranei alla scuola, quanti abbiano sentimenti di benevolenza verso di lui e i suoi amici. Infatti, facendo ciò, essi non cercheranno il favore popolare, la demagogia vana e non conforme a natura, ma, operando nell’ambito di ciò che è proprio della natura, si ricorderanno di tutti quelli che hanno sentimenti benevoli verso di noi, affinché compiano riti convenienti per la propria beatitudine”.

Da questo brano tratto dal primo libro del *Περὶ Ἐπικούρου* emergono chiaramente i caratteri della scuola epicurea e della comunità filosofica che le animano, una comunità che desidera instaurare rapporti di gratitudine e benevolenza anche con chi ad essa è esterno, cercando sempre di essere ispirati alla *φυσιολογία*¹⁶³.

In difesa della sua comunità di amici, inoltre, Epicuro non esitò mai a esporsi davanti ai potenti per proteggere il circolo dei suoi φίλοι, come ad esempio nel caso di Leonzio. Egli, tuttavia, non cercò mai di condizionare i *leader* del tempo, elaborando un suo modello politico alternativo o aderente a quelli già esistenti: al centro della vita dell’uomo non c’era la politica o la società ma c’erano l’individuo e la ricerca del suo piacere. Preoccuparsi di quello che avveniva nella πόλις avrebbe significato perdere di vista il proprio scopo personale e affaticarsi inutilmente per qualcosa che non aveva importanza. Semplicemente, dunque, il fondatore del Giardino riteneva che vivere in disparte fosse il modo migliore per poter trascorrere serenamente la propria vita e per raggiungere quel τέλος di cui tanto parla nei suoi scritti, ossia l’ἀταραξία, la completa assenza di afflizioni e angosce dell’anima, la quale doveva accompagnarsi all’ἀπονία, ovvero l’allontanamento di tutti i dolori del corpo¹⁶⁴.

¹⁶² Philod., *PHerc.* 1232, col. 28, 5-21 Indelli.

¹⁶³ Cfr. Indelli, 2014, p. 87.

¹⁶⁴ Cfr. Epicur., *Ep. Men.*, 128: «Τούτων γὰρ ἀπλανῆς θεωρία πᾶσαν αἴρεσιν καὶ φυγὴν ἐπανάγειν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν <τῆς ψυχῆς> ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστὶ τέλος»: “(...) Infatti una sicura conoscenza di essi sa riferire ogni atto di scelta e di rifiuto alla

1.2.3. *La massima λάθε βιώσας*

Delineato questo quadro storico e biografico, è necessario analizzare direttamente le parole di Epicuro e la sua affermazione λάθε βιώσας. Quando si prende in considerazione questa massima, non si può non tener conto del fatto che non la si trova inserita né tra le Κυρίαὶ Δόξαι, né tanto meno tra le *Sentenze Vaticane*, conservate nel manoscritto Vaticano Greco 1950. Come già constatato¹⁶⁵, anche l'*Epistola a Meneceo*, epitome dell'etica epicurea, non tratta del comportamento che si deve assumere nei confronti della politica, verosimilmente perché temi quali l'amicizia, la giustizia e la politica non erano necessari in quel contesto per educare Meneceo ai quattro fondamenti della Τετραφάρμακος e non perché non fossero temi importanti in generale¹⁶⁶. Un testo sicuramente prezioso, ma purtroppo non pervenuto, sarebbe stato il Περὶ βίων, di cui si ha traccia negli scritti di Diogene Laerzio:

«οὐδὲ πολιτεύεσθαι, ὡς ἐν τῇ πρώτῃ Περὶ βίων· οὐδὲ τυραννεύσειν· οὐδὲ κυνιεῖν, ὡς ἐν τῇ δευτέρῃ Περὶ βίων· οὐδὲ πτωχεύσειν»¹⁶⁷.

“[Il saggio] non parteciperà alla politica, come dice nel primo libro dell'opera *Sui generi di vita*; né eserciterà la tirannide; né vivrà alla maniera dei cinici, come dice nel secondo libro dell'opera *Sui generi di vita*; né mendicherà”.

Del testo, originariamente in quattro libri¹⁶⁸ non restano citazioni dirette¹⁶⁹. Di questi libri si sa solo che il primo prescriveva di vivere appartati e che nel secondo veniva detto che il saggio non doveva né essere un tiranno, né un sovversivo privo di regole, come lo erano i Cinici, ma che la saggezza stava proprio nella capacità di mediare tra questi due

salute del corpo e alla tranquillità dell'anima, poiché questo è il termine entro cui la vita è beata. Perché è in vista di questo che compiamo tutte le nostre azioni, per non soffrire né avere turbamento”.

¹⁶⁵ Cfr. *supra*, pp. 9 ss.

¹⁶⁶ Cfr. Long, 1986b, p. 296, Roskam, 2007, pp. 31-32,

¹⁶⁷ Diog. Laert., X 119.

¹⁶⁸ Cfr. Diog. Laert., X 28.

¹⁶⁹ Cfr. Schofield, 2000, p. 437.

atteggiamenti estremi¹⁷⁰. Ulteriori notizie non sono fornite. Quest'opera avrebbe potuto essere un ottimo punto di partenza per avere delle conferme su come si ponesse Epicuro nei confronti della politica in diverse situazioni, ma purtroppo la critica deve ricostruire in altro modo l'opinione epicurea a riguardo.

Come è stato accennato precedentemente e a differenza di quanto sia stato affermato da più parti nell'antichità, Epicuro non aveva un atteggiamento così netto e negativo verso la politica, come dimostra la presenza di personaggi importanti e a quei tempi celebri all'interno del suo circolo di amici. È da escludere, inoltre, che Epicuro fosse completamente disinteressato e che non tenesse conto delle istituzioni della πόλις. Innanzitutto, la fondazione della Scuola è dovuta sottostare alle leggi ateniesi, a cui Epicuro si è attenuto senza contestazioni. In secondo luogo, Diogene Laerzio ha scritto che il saggio avrebbe fatto il giudice¹⁷¹, cosa che dimostra che l'Epicureo era disposto ad assumersi gli incarichi previsti dalle istituzioni, dato che il Giardino era una scuola che sottostava alla legislazione della città di Atene¹⁷². In terzo luogo, Epicuro ha tenuto conto delle istituzioni ateniesi anche nel momento in cui ha dovuto redigere il suo *Testamento*¹⁷³, atto ufficiale di fondazione del Κήπος¹⁷⁴, inteso come comunità filosofica: egli non ha potuto fare a meno di attenersi alle leggi ateniesi¹⁷⁵ ed è proprio per questa ragione che ha indicato come suoi eredi Aminomaco di Filocrate del Demo di Bate e Timocrate di Demetrio del demo di Potamo, entrambi cittadini di Atene. Ermarco, infatti, sebbene fosse il suo successore nello scolarcato, essendo nato a Mitilene, per legge non poteva possedere né terre né case in città. Va aggiunto, poi, che nel *Testamento* Epicuro dice che la trascrizione della donazione fatta ai suoi due eredi legali, come previsto dalla costituzione ateniese, si trovava nell'Agorà di Atene all'interno del Μητρόσιον, santuario della Μητήρ

¹⁷⁰ Cfr. Silvestre, 1995, p. 137. L'autrice sostiene che il secondo libro sia una sorta di specificazione dei temi del primo libro. Di parere opposto è invece Roskam che crede che i due libri vadano letti separatamente e che prendono in considerazione due generi di vita differenti (cfr. Roskam, 2007, p. 36).

¹⁷¹ Cfr. Diog. Laert., X 119.

¹⁷² Cfr. Natali, 1983; Roskam, 2007, p. 50; Maffi, 2008; Haake, 2015; Dorandi-Spinelli, 2016.

¹⁷³ Cfr. Leiwo-Remes, 1999.

¹⁷⁴ Cfr. Diano, 2006, p. 169.

¹⁷⁵ Cfr. Brown, 2009, pp. 181-182.

θεῶν adibito ad archivio, dove si conservavano i documenti di stato ateniesi¹⁷⁶. Considerati questi brevi esempi, non si può assolutamente dire che Epicuro disprezzasse le istituzioni e le leggi ateniesi, anzi, sottostava ad esse anche e soprattutto nel proprio interesse¹⁷⁷.

Tornando alla massima oggetto di questo paragrafo, probabilmente la sua natura così assertoria ha fatto sì che il Maestro abbia deciso di ometterla dalla sua raccolta di sentenze, per evitare che venisse interpretata in maniera troppo letterale, senza tener conto delle circostanze particolari che riguardano i singoli individui. Purtroppo, essa è stata trasmessa senza il contesto in cui era stata inizialmente inserita, per cui risulta difficile collocarla e comprenderne il significato originario. Sebbene Usener nella sua raccolta di testi epicurei non l'abbia citata fra i frammenti delle lettere, è suo parere che sia quello il giusto posto in cui porla. Se così fosse, si comprenderebbe bene il fatto che il verbo all'imperativo sia alla seconda persona singolare, benché, come nel caso di tante altre epistole epicuree, il testo si adatti anche a molteplici destinatari non esplicitati. Tra queste basti menzionare l'*Epistola a Erodoto*, nel cui *incipit*¹⁷⁸ è addirittura inserita una vera e propria «tassonomia dei diversi livelli dei destinatari»¹⁷⁹, sebbene sia esplicitamente indirizzata al solo Erodoto. Epicuro, infatti, spesso coglie l'occasione di scrivere un'epistola a un discepolo nel momento in cui questo ha bisogno della sua guida, per proporre a un pubblico più vasto il suo insegnamento. In tal modo Epicuro riesce ad accattivarsi l'attenzione di tutti, al fine di trasmettere le proprie dottrine in maniera più capillare e diretta, come fa, per esempio nell'*Epistola a Pitocle*¹⁸⁰. Roskam, inoltre, in favore di quest'idea per la quale il destinatario della sentenza λάθε βιώσας possa in realtà essere implicitamente collettivo, ne associa la formula del testo a quella del precetto delfico Γνωθι σεαυτόν, “Conosci te stesso”, che si rivolgeva a ogni singolo visitatore del tempio di Apollo a Delfi. Le due raccomandazioni, insieme a Μηδὲν ἄγαν, “Nulla di troppo”, altro aforisma delfico, hanno tutte il vantaggio di essere pedagogicamente efficaci per la loro concisione, sebbene il λάθε βιώσας epicureo abbia un significato piuttosto

¹⁷⁶ Cfr. Verde, 2011.

¹⁷⁷ Cfr. *infra*, pp. 64 ss.

¹⁷⁸ Cfr. Epicur., *Ep. Hrdt.*, 35-37.

¹⁷⁹ Verde 2013b, p. 36.

¹⁸⁰ Cfr. De Sanctis, 2012, pp. 95-99.

discontinuo rispetto ai due precetti delfici citati¹⁸¹, essendo inserito all'interno di tutt'altro contesto filosofico.

Dopo questa rapida analisi della forma sintattica del sintagma λάθε βιώσας, bisogna in qualche modo ricostruire il contesto in cui la massima era inserita. Come accennato nel paragrafo precedente, la filosofia epicurea aveva questa aspirazione a curare nella pratica¹⁸² e nella quotidianità i turbamenti dell'anima¹⁸³. Constatato che il piacere epicureo si identifichi con una semplice detrazione di tutti i dolori e non con l'accumulazione di piaceri effimeri, si capisce bene quale sia la ragione che ha spinto Epicuro ad affermare che fosse migliore una vita ritirata: data la situazione politica a lui contemporanea, ma anche i problemi che in generale poteva causare l'inserirsi negli affari politici e nei giochi di potere che si venivano a creare, probabilmente Epicuro ha pensato che il modo migliore per essere beato come un θεός ἐν ἀνθρώποις¹⁸⁴ fosse quello di vivere in disparte¹⁸⁵, lontano dalle folle invidiose¹⁸⁶ e dalle inimicizie¹⁸⁷ cui inevitabilmente avrebbe portato quest'attività:

«Εἰ γὰρ θελήσειέ τις ἅπαντ' ἐπεξίων διασκοπεῖν τί φιλίας ἐστὶν πολεμιώτατον καὶ δυσμενείας ἀπεργασ[τι]κώτατον, πολιτείαν ἂν εὖροι διὰ τε τὸν φθόνον τὸν πρὸς τοὺς ἀλειφομένους ἐπὶ πάντα καὶ τὴν σύντροφον τοῖς τοιούτοις φιλοπρωτίαν καὶ τὴν ἕκαστοτε διαφωνίαν ἐν τοῖς εἰσηγουμένοις»¹⁸⁸.

“Se, infatti, uno volesse analizzare approfonditamente, considerando tutti gli aspetti, che cosa sia più ostile all'amicizia e più produttivo di malevolenza, troverebbe che si tratta dell'attività politica, sia a causa delle ostilità contro quanti si cimentano in essa

¹⁸¹ Cfr. Roskam, 2007, pp. 43-44,

¹⁸² Cfr. Silvestre, 1995, p. 138.

¹⁸³ Cfr. Epicur., SV 54.

¹⁸⁴ Cfr. Epicur., *Ep. Men.*, 135.

¹⁸⁵ Cfr. Plutarch., *Pyrrh.*, 20 = fr. 552 Us.

¹⁸⁶ Cfr. Sen., *Ep.*, 29, 10 = fr. 187 Us.

¹⁸⁷ Cfr. Diog. Laert., X 117 = fr. 536 Us.

¹⁸⁸ Philod., *Rhet.*, II, 158 ss. Sudhaus = fr. 552 Us.

come in gare ginniche, sia per l'arrivismo connaturato a simili persone, sia per il disaccordo che ogni volta regna tra le varie proposte”.

Come già detto, inoltre, tra i desideri non necessari né naturali, si trovano la ricerca della ricchezza¹⁸⁹ e della fama, la soddisfazione delle quali è pressoché impossibile oltre che vana¹⁹⁰. Per queste ragioni gli Epicurei credevano che:

«Ἐλεύθερος βίος οὐ δύναται κτήσασθαι χρήματα πολλὰ διὰ τὸ πρᾶγμα <μὴ> ῥάδιον εἶναι χωρὶς θητείας ὄχλων ἢ δυναστῶν, ἀλλὰ συνεχεῖ δασιλεία πάντα κέκτηται· ἂν δέ που καὶ τύχη χρημάτων πολλῶν, καὶ ταῦτα ῥαδίως εἰς τὴν τοῦ πλησίον εὐνοίαν διαμετρήσαι»¹⁹¹.

“Una vita libera non può procacciarsi grandi ricchezze, perché ciò non è facile senza essere schiavi delle folle o dei monarchi, ma essa già possiede tutti i beni in continua abbondanza, e se le capita di avere grandi ricchezze è facile anche di queste far parte agli altri in modo da acquistarsi la benevolenza del prossimo”.

Perseguire la ricchezza e la fama o accumulare denaro, quindi, poteva significare scendere a compromessi con le folle o con i monarchi e dunque perdere di vista il vero scopo, la felicità, oppure poteva voler dire seguire il proprio interesse egoistico a scapito della comunità di amici¹⁹². Per questa ragione era importante l'αὐτάρκεια, il saper bastare a se

¹⁸⁹ Cfr. Epicur., *SV*, 25; *Rat. Sent.*, XV.

¹⁹⁰ Cfr. Plutarch., *Aud. poet.*, 14, 37A = fr. 548 Us.; cfr. De Lacy, 1969.

¹⁹¹ Epicur., *SV* 67.

¹⁹² Sulla critica all'avidità di denaro, cfr. Epicur., *SV* 43. Per un commento di questa sentenza si faccia riferimento all'articolo di Spinelli, in cui l'autore affronta la questione della φιλαργυρία ponendo in risalto il fatto che gli Epicurei la condannano sempre in senso moralistico, inserendo il loro attacco all'interno di riflessioni etiche, quali per esempio la questione del corretto rapporto con i φίλοι. L'autore, inoltre, sottolinea che Epicuro «non condanna mai in modo preconcetto il possesso di πλοῦτος» e ammette il possesso di χρήματα dovuto a circostanze casuali. Tuttavia di tali ricchezze non si deve mai fare un uso egoistico (cfr. Spinelli, 1996). Per approfondire lo studio della concezione epicurea della ricchezza, è utile leggere il *Περὶ οἰκονομίας* di Filodemo (cfr. Tsouna, 2012). Nell'opera Filodemo, dopo aver discusso le posizioni di Senofonte e Teofrasto, si rivolge al filosofo, non a un proprietario qualsiasi, e discute del modo in cui egli debba applicarsi nell'acquisizione e nella preservazione della ricchezza sempre nel rispetto dell'etica filosofica, della generosità e della filantropia (cfr. Tsouna, 2007, pp. 177). Per un ulteriore commento del trattato filodemo, cfr. Laurenti, 1973.

stessi¹⁹³, e porre dei limiti alla propria ambizione e alla brama di prestigio, in quanto insaziabili e quindi fonte di un dolore persistente e di un vuoto incolmabile.

Un'altra ragione che scoraggiava l'ingresso in politica poteva essere l'influenza della τύχη. Nell'età ellenistica, la τύχη era considerata dai più una divinità che condizionava le vite degli uomini e operava in modo capriccioso e instabile¹⁹⁴. Epicuro, invece, della τύχη scriveva:

«τὴν δὲ τύχην οὐτε θεόν, ὡς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν, ὑπολαμβάνοντος (οὐθὲν γὰρ ἀτάκτως θεῶν πράττεται) οὐτε ἀβέβαιον αἰτίαν (<οὐκ> οἴεται μὲν γὰρ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἐκ ταύτης πρὸς τὸ μακαρίως ζῆν ἄνθρωποις δίδοσθαι, ἀρχὰς μὲντοι μεγάλων ἀγαθῶν ἢ κακῶν ὑπὸ ταύτης χορηγεῖσθαι)»¹⁹⁵.

“E riguardo alla fortuna [l'Epicureo] non la stima né una divinità come fa la moltitudine – poiché il dio niente fa che sia privo di ordine e armonia – né un principio causale privo di qualsiasi fondamento di realtà, e non crede che essa dia agli uomini beni e mali che determinino vita felice, ma solo che i principi di grandi beni e mali da essa provengano”.

Epicuro, quindi, non crede che la τύχη sia una divinità, in quanto le divinità non agiscono mai ἀτάκτως, in maniera disordinata, a differenza della sorte, né crede che essa sia inesistente¹⁹⁶. Nella *Massima Capitale* XVI infatti scrive¹⁹⁷:

«Βραχέα σοφῶς τύχην παρεμπίπτει, τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα ὁ λογισμὸς διέκτικε καὶ κατὰ τὸν συνεχῆ χρόνον τοῦ βίου διοικεῖ καὶ διοικῆσει»¹⁹⁸.

“Poca importanza ha la fortuna per il sapiente, poiché le cose più grandi e importanti le ha già preordinate la ragione, e per tutto l'intero corso della vita le preordina e le preordinerà”.

¹⁹³ Cfr. Epicur., *Ep. Men.*, 130-131; *SV* 77.

¹⁹⁴ Cfr. Isnardi Parente, 1978, p. 11.

¹⁹⁵ Epicur., *Ep. Men.*, 134.

¹⁹⁶ Cfr. Verde, 2013c, pp. 188-189.

¹⁹⁷ Cfr. anche Porph., *Marc.*, 30, 209, 12 = fr. 489 Us.

¹⁹⁸ Epicur., *Rat. Sent.*, XVI.

Il saggio epicureo è colui che sa opporsi alla τύχη e che sa adattarsi e magari correggere le conseguenze del suo agire con l'uso della retta ragione, senza divenire preda degli eventi. Considerando la biografia stessa di Epicuro e il periodo storico in cui viveva, non c'è da stupirsi se nell'età ellenistica si pensasse che la vita politica fosse il luogo in cui più c'era il rischio di diventare preda della τύχη, dato che frequenti erano le cadute dei condottieri e terribili erano gli sconvolgimenti che tutti dovevano subire. Questa convinzione era già ben radicata nell'oratoria politica del V e del IV secolo a.C.¹⁹⁹ e in alcune opere filosofiche²⁰⁰, ma riacquista nuovo vigore nel periodo ellenistico. “Vivi nascosto”, quindi, doveva essere un consiglio non tanto rivolto ai saggi che sanno opporsi alla fortuna²⁰¹, quanto piuttosto era necessario per coloro che avevano abbracciato la filosofia epicurea e che ancora non avevano ben compreso come dovesse essere applicato il νήφων λογισμός. In proposito è interessante la lettura di un frammento di una lettera di Epicuro, verosimilmente indirizzata a Mitre, trasmesso da Didimo il Cieco²⁰²:

«ἐκεῖνος οὖν γράφ[ει.....]επ...ω | ὅτι ἄλλως χρᾶται ὁ σοφὸς τοῖς πράγμασιν καὶ ἄλλως ὁ μὴ σοφός. καὶ ἐπιφέρει · τότε σοφὸς | οὐκ ἦς, νῦν δὲ ἐσπούδασας τοῦτο γενέσθαι, ἀναπολ[...]ον τοῦ προτέ[ρου βίου] καὶ τοῦ νῦν | εἰ οὕτως ἔφερες τότε νόσον ὡς νῦν ἢ οὕτως ἐκράτεις πλ[ούτου] ὡς νῦν κρατεῖς».

“Quello, dunque, scrive [a Mitre] che in una maniera il saggio domina gli eventi (ricchezza e malattia), in un'altra il non saggio no. E asserisce: allora non eri saggio, ora invece hai sollecitudine di diventarlo, (...) della vita precedente e di quella di adesso, se così sopportavi la malattia allora, mentre ora lo domini, o se così allora possedevi la ricchezza, mentre ora la domini”.

Sebbene il testo sia lacunoso, è evidente che il saggio è colui che è in grado di dominare gli eventi e la ricchezza e che non si fa trascinare da essi. La sapienza epicurea rende l'uomo in grado di non subire le malattie e i dolori e di essere autosufficiente sia nell'abbondanza che nella povertà, a differenza di quello che accade agli uomini privi della giusta

¹⁹⁹ Cfr. Isnardi Parente, 1978, p. 11.

²⁰⁰ Cfr. Plato., *Leg.*, IV, 709 a-b.

²⁰¹ Cfr. Diog. Laert., X 120a.

²⁰² Cfr. Arrighetti, 1970.

conoscenza del bene e del male. Nel saggio in cui Arrighetti ha ricostruito il testo del frammento, inoltre, lo studioso mette in luce il fatto che Epicuro in generale rivolge i suoi insegnamenti sia a coloro che sono poveri e lontani dalla vita pubblica, sia a coloro che invece sono ricchi e si trovano coinvolti nelle vicende politiche del proprio tempo. Il suo messaggio ben si adatta sia agli uni che agli altri, in quanto tentava sia di coinvolgere coloro che tutti i giorni vivevano con lui nella frugalità, sia di rivolgersi a quelli che come Mitre o Idomeneo rivestivano ruoli diversi e di primo piano all'interno della città-stato o del regno²⁰³. Tuttavia, non tutti gli Epicurei erano capaci di superare le avversità della sorte e di dominare gli eventi. Erano questi amici quelli che Epicuro doveva convincere del fatto che “la corona dell'imperturbabilità non è nemmeno paragonabile a quella delle grandi potenze”²⁰⁴ e, quindi, erano questi che più di tutti andavano guidati e tenuti lontani dalla scena pubblica, per evitare che si facessero trascinare dal turbinio della fortuna. In una *Sentenza Vaticana*, dunque, viene ribadito che:

«Ἐλυτέον ἑαυτοῦς ἐκ τοῦ περὶ τὰ ἐγκύκλια καὶ πολιτικὰ δεσμοτηρίου»²⁰⁵.

“Bisogna liberarsi dal carcere degli affari e della politica”.

Tale affermazione va letta proprio in virtù del fatto che la politica del suo tempo, a causa delle imprevedibili vicende che possono capitare a chi se ne occupa, in qualche modo distoglie l'attenzione da ciò che è importante per raggiungere la felicità e da quella comunità filosofica in cui non sono necessari vincoli formali per convivere beatamente. Questo, sebbene non ponga gli Epicurei tra i filosofi che promuovono una vita attiva, tuttavia non implica che essi possano essere considerati come dediti unicamente al βίος θεωρητικός, come è stato affermato così nettamente da Grilli²⁰⁶, e sicuramente non a quella vita contemplativa cui faceva riferimento Aristotele nel *Protreptico*, che prevedeva l'abbandono dell'εὖ πράττειν in favore della contemplazione filosofica e dell'astrazione pura del pensiero scientifico²⁰⁷. Aristotele, infatti, nell'*Etica Nicomachea* sosteneva che

²⁰³ Cfr. Arrighetti, 1970, pp. 24-26.

²⁰⁴ Plutarch., *Adv. Col.*, 1125C = fr. 556 Us.

²⁰⁵ Epicur., *SV* 58.

²⁰⁶ Cfr. Grilli, 1953, p. 45.

²⁰⁷ Cfr. Aristot., *Protrept.*, fr. 12 Walz.

esistono tre tipi di vita: il βίος θεωρητικός, il βίος πολιτικός e il βίος ἀπολαυστικός²⁰⁸. La vita contemplativa è quella migliore di tutte poiché gli uomini si dedicano completamente alla contemplazione filosofica e scientifica. Il βίος πολιτικός, invece, è proprio di coloro che sono adatti all'azione. Questi uomini sembra che perseguano l'onore per convincersi di essere buoni e cercano persone sagge per sentire stimate le proprie virtù. Il terzo tipo di vita di cui parla Aristotele, infine, è, a suo parere, il peggiore dei tre. Il βίος ἀπολαυστικός, infatti, è proprio della moltitudine che si presenta come una massa di schiavi che vive una vita bestiale, dato che ritiene che il piacere sia il bene e che procuri la felicità. Questa vita dedicata al godimento è stata fortemente criticata da Aristotele, ma, come fa notare Roskam, è questo il vivere promosso dagli Epicurei²⁰⁹. È necessario, però, specificare che questa definizione si adatta all'Epicureismo solo se per piacere si intende la detrazione di tutti i dolori e non l'accumulazione di godimenti momentanei, fonte di maggiori turbamenti. Sicuramente, dunque, è da escludere l'idea di Grilli per la quale gli Epicurei si ritirano a vita privata per promuovere il βίος θεωρητικός, sebbene egli lo qualifichi non come pura teoria e astrazione dal mondo, ma come «una formazione spirituale dell'*individuo* per raggiungere il concreto ideale di quel saggio che è veramente un asceta dell'arte della felicità»²¹⁰. L'espressione, infatti, resta ugualmente impropria poiché non mostra fino in fondo quanto Epicuro fosse in realtà attento al singolo, alle sue inclinazioni, ai suoi bisogni e alla natura in cui viveva tutti i giorni. È da ritenersi migliore, invece, la caratterizzazione del βίος epicureo come piacevole, benché si debba sempre evidenziare lo scarto che c'è tra il βίος ἀπολαυστικός aristotelico e quello epicureo. In opposizione alla teoria di Grilli, inoltre, va aggiunto che la sua visione della vita epicurea come volta alla semplice teoria non tiene neanche conto del fatto che gli Epicurei non fossero sempre così netti nei confronti della non partecipazione alla politica. Questo è reso esplicito da Plutarco in una citazione letterale delle parole del suo tanto odiato avversario:

²⁰⁸ Cfr. Aristot., *Eth. Nic.*, I 1095 b 17-1096 a 10.

²⁰⁹ Cfr. Roskam, 2007, p. 5

²¹⁰ Grilli, 1953, p. 45.

«Οὐδὲ Ἐπικούρου οἴεται δεῖν ἡσυχάζειν ἀλλὰ τῇ φύσει χρῆσθαι πολιτευομένους καὶ πράσσοντας τὰ κοινὰ τοὺς φιλοτίμους καὶ φιλοδόξους, ὡς μᾶλλον ὑπ' ἀπραγμοσύνης ταράττεσθαι καὶ κακοῦσθαι πεφυκότας, ἂν ὧν ὀρέγονται μὴ τυγχάνωσιν»²¹¹.

“E scrivendo alla lettera: Neppure Epicuro ritiene che quanti aspirano all'onore e alla gloria debbano rimanere a far nulla, bensì che debbano attenersi alla natura nel dedicarsi alla politica e nel trattare degli affari pubblici, in quanto essi, a causa dell'inoperosità, si turberebbero e starebbero male, per loro natura, qualora non riescano a ottenere ciò a cui aspirano”.

Epicuro stesso, quindi, ammette delle deroghe alle sue disposizioni: qualora l'inattività fosse causa di disturbi maggiori rispetto all'impegno politico, necessariamente si deve seguire ciò che la propria natura comanda, perché prima e imprescindibile regola è il raggiungimento dell'ἀταραξία. Questo frammento è una prova evidente dell'applicazione del sobrio calcolo all'interno della vita di un Epicureo: si dovevano sempre analizzare quali fossero i piaceri e i dolori cui avrebbero portato sia l'impegno politico, sia l'ἀπραξία. Solo dopo aver valutato danni e benefici, si poteva compiere la propria scelta, che in questo caso solamente in apparenza si trova in contrasto con i principi dettati dal Maestro. Egli infatti esorta i suoi discepoli dicendo:

«Μελετᾶν οὖν χρὴ τὰ ποιῶντα τὴν εὐδαιμονίαν, εἴπερ παρούσης μὲν αὐτῆς πάντα ἔχομεν, ἀπούδης δὲ πάντα πράττομεν εἰς τὸ ταύτην ἔχειν»²¹².

“Meditare bisogna su ciò che procura la felicità, poiché invero se essa c'è abbiamo tutto, se essa non c'è facciamo tutto per possederla”.

Il resto è di secondaria importanza, perché bisogna preoccuparsi più del fine che si ha e solo in vista di quello, tutti gli altri comportamenti vanno o meno evitati:

«Τὸ ὑφεστηκὸς δεῖ τέλος ἐπιλογίζεσθαι αἰ πᾶσαν τὴν ἐνάργειαν, ἐφ' ἣν τὰ δοξαζόμενα ἀνάγομεν· εἰ δὲ μὴ πάντα ἀκρισίας καὶ ταραχῆς ἔσται μεστά»²¹³.

²¹¹ Plutarch., *De tranq. anim.*, 465F = fr. 555 Us.; cfr. Grilli, 1996.

²¹² Epicur., *Ep. Men.*, 122.

²¹³ Epicur., *Rat. Sent.*, XXII.

“Bisogna porre attenzione (ἐπιλογίζεσθαι) al fine realmente dato e ad ogni evidenza effettiva a cui riportar le nostre opinioni; se no tutto sarà pieno di dubbio e di inquietudine”.

In questa *Massima*, va notato l’uso del termine ἐπιλογίζεσθαι²¹⁴. Questo vocabolo, insieme a ἐπιλογισμός, è stato introdotto in filosofia da Epicuro e indica l’applicazione di una singola forma di ragionamento sia nella sfera teorica che in quella pratica. Per l’autore l’ἐπιλογισμός consiste nella fondamentale attività della comparazione, che Epicuro giustamente considera non come una tecnica filosofica specialistica, ma come una vera proprietà intellettuale²¹⁵. Come mette in luce anche Verde nel commento al paragrafo 72 dell’*Epistola a Erodoto*, l’ἐπιλογισμός è questa forma di ragionamento che opera sul materiale percettivo e che permette il processo analogico al fine di dare giudizi valutativi e di trarre inferenze, in rapporto alla concezione epicurea del tempo. Il tempo, quindi, risulta essere una “realtà” che si misura e che viene messa in relazione con altre cose, senza che esse ne costituiscano il carattere proprio o l’essenza²¹⁶. Anche in ambito etico-pratico e nell’applicazione del sobrio calcolo, è di primaria importanza valutare e comprendere quale sia il beneficio più grande che una certa azione possa comportare per l’individuo, in quanto solo dopo aver scientemente vagliato tutte le diverse ipotesi è possibile scegliere consapevolmente e saggiamente la condotta da assumere. Sebbene, quindi, la φιλοτιμία e la φιλοδοξία siano giudicate da Epicuro come desideri inutili²¹⁷, in quanto solitamente la loro mancata soddisfazione non reca alcun dolore²¹⁸, per una piccola minoranza di persone

²¹⁴ Cfr. Schofield, 1996.

²¹⁵ Cfr. Schofield, 1996, p. 236.

²¹⁶ Cfr. Verde, 2010a, pp. 207-208; Zinn, 2016, pp. 125-151.

²¹⁷ «Οὐ λύει τὴν ψυχῆς ταραχὴν οὐδὲ τὴν ἀξιόλογον ἀπογεννᾶ χαρὰν οὔτε πλοῦτος ὑπάρχων ὁ μέγιστος οὔθ’ ἢ παρὰ τοῖς πολλοῖς τιμὴ καὶ περιβλεψίς οὔτ’ ἄλλο τι τῶν παρὰ τὰς ἀδιορίστους αἰτίας» (Epicur., *SV* 81): “Non libera dal turbamento dell’anima né procura la vera gioia dello spirito né l’esistenza dei più grandi beni né l’onore e la considerazione presso la folla né alcun’altra cosa che dipenda da principi causali che non hanno limiti ben determinati”. Tuttavia, Epicuro stesso non nega che “alcuni piaceri derivano dalla fama” (Plutarch., *Non posse*, 1100A = fr. 549 Us.).

²¹⁸ «Τῶν ἐπιθυμιῶν ὅσαι μὴ ἐπ’ ἀλγοῦν ἐπανάγουσιν ἐὰν μὴ συμπληρωθῶσιν, οὐκ εἰσὶν ἀναγκαῖαι, ἀλλ’ εὐδιάχτων τὴν ὄρεξιν ἔχουσιν, ὅταν δυσπορίστων ἢ βλάβης ἀπεργαστικαὶ δόξωσιν εἶναι» (Epicur., *Rat. Sent.*, XXVI): “Dei desideri quanti, se non soddisfatti, non conducono al dolore, non sono necessari, ma è facile dissipare lo stimolo quando appaiono rivolti a cose difficili a ottenersi o tali da procurare danno”.

questo ragionamento non è valido. Per questi singoli discepoli diventa, dunque, importante tener dietro a tali desideri, soddisfacendoli anche a condizione di entrare nell'agone politico e di rischiare di ledere la loro tranquillità d'animo, che altrimenti a causa dell'inattività sarebbe stata sicuramente disturbata. È, dunque, importante ribadire che questa potrebbe essere la ragione per cui Epicuro non ha elaborato una *Massima Capitale* che vietasse del tutto l'impegno nella vita politica: sia perché non è sempre detto che si debba vivere in disparte²¹⁹, sia perché egli aveva temi ben più rilevanti di cui trattare e su cui fornire regole universali di comportamento, mentre l'ingresso o meno in politica non poteva essere condizionato da regole adattabili a ogni persona.

A parte quest'ultimo caso appena analizzato, più volte tra gli studiosi dell'Epicureismo ci si è chiesti se e quando un Epicureo avrebbe preso la decisione di assumere ruoli o incarichi politici, o almeno di avere rapporti con i potenti, e soprattutto per quali ragioni lo avrebbero fatto. Sicuramente, come è stato già dimostrato, si ammettevano diverse eccezioni alla "regola", applicando sempre una valutazione alla situazione in cui ci si veniva a trovare. Plutarco nell'*Adversus Colotem*, ad esempio, riferisce:

«λέγειν δεῖ πῶς ἄριστα τὸ τῆς φύσεως τέλος συντηρήσει, καὶ πῶς τις ἐκὼν εἶναι μὴ πρόσεισιν ἐξ ἀρχῆς ἐπὶ τὰς τῶν πληθῶν ἀρχάς»²²⁰.

“E scrivendo alla lettera: Bisogna dire come si osserverà nel migliore dei modi il fine della natura, e come uno, in linea di principio, non si accosti di propria volontà alle magistrature pubbliche”.

Purtroppo, nei testi non ci sono specificazioni ulteriori su quali possano essere le ragioni che potrebbero indurre un discepolo di Epicuro ad assumersi delle responsabilità sociali e politiche. Tuttavia, se si tiene presente la vicenda di Mitre²²¹, si può dare una prima risposta a questo quesito. In quell'occasione Epicuro e Metrodoro si sono esposti per aiutare un compagno in difficoltà dando seguito al principio secondo il quale:

²¹⁹ Cfr. Lactant., *Div. Inst.*, III 17, 6 = fr. 557 Us.; per un commento del passo cfr. Grilli, 1996, pp. 378-383.

²²⁰ Plutarch., *Adv. Col.*, 31, 1125C = fr. 554 Us.

²²¹ Cfr. *infra*, pp. 105-111.

«Ἀλγεῖ μὲν ὁ σοφὸς οὐ μᾶλλον στρεβλούμενος <ἢ στρεβλουμένου τοῦ φίλου, καὶ ὑπὲρ αὐτοῦ τεθνήσκειται· εἰ γὰρ προήσεται> τὸν φίλον ὁ βίος αὐτοῦ πᾶς δι' ἀπιστίαν συγχυθήσεται καὶ ἀνακεχαιτισμένος ἔσται»²²².

“Non soffre di più il saggio se è messo alla tortura che se è messo un amico, e per lui è pronto a morire; perché se tradirà l'amico tutta la sua vita sarà sconvolta e sovvertita per la sua infedeltà”.

Il saggio quindi sicuramente si sarebbe esposto per gli amici, come ha fatto Metrodoro nei confronti di Mitre e, infatti, per questa ragione viene più volte elogiato dallo stesso Epicuro:

«καὶ τοι ὅτι Μητρόδωρος εἰς Πειραιᾶ κατέβη σταδίου τεσσαράκοντα, Μιθρῆ τινι Σύρω τῶν βασιλικῶν συνειλημμένῳ βοηθήσων, πρὸς πάντας ἐγράφετο καὶ <πάσας>, πάσαις ἐπιστολαῖς μεγαληγοροῦντος Ἐπικούρου καὶ σεμνύοντος ἐκείνην τὴν ὁδόν»²²³.

“Quali espressioni profferì Epicuro, quali lettere inviò agli amici, inneggiando a Metrodoro ed esaltandolo per come agì bene e coraggiosamente quando scese dalla città verso il mare, per dare aiuto al siriano Mitre, mentre Metrodoro non aveva fatto nulla di simile”.

Viene ribadito in questo frammento che Metrodoro non era abituato ad esporsi con i potenti, e quindi viene posta in evidenza l'eccezionalità dell'evento, come aveva fatto anche Plutarco nell'altro testo citato, in cui si sottolineava che il saggio di solito non vuole avvicinarsi alle magistrature. Risaltando il fatto che Metrodoro non aveva fatto nulla di simile nel corso della sua vita, si vuole indicare il primato cronologico di quest'azione che non aveva mai avuto precedenti, dato che Metrodoro aveva sempre vissuto in disparte all'interno del Giardino. Un'altra ragione che potrebbe spingere un Epicureo ad andare a corte potrebbe essere la difesa del Κῆπος da attacchi esterni. Questa supposizione trova riscontro nel fatto che Epicuro invia degli amici alla corte di Antigono per contrastare le

²²² Epicur., *SV*, 56-57.

²²³ Plutarch., *Adv. Col.*, 33, 1126E = fr. 194 Us. = fr. 14 Körte.

calunnie di Timocrate presso di lui²²⁴. Anche Fowler è del parere che la difesa della comunità degli Epicurei, possa spingere il saggio a entrare in politica. Egli aggiunge però che un Epicureo possa ugualmente impegnarsi per uccidere un tiranno²²⁵. Sicuramente gli Epicurei non apprezzavano la tirannide perché in un tale regime sarebbero stati privati della *παρρησία* e della tranquillità. Come dimostra Filodemo nell'*incipit* del suo *Περὶ τοῦ καθ' Ὅμηρον ἀγαθοῦ βασιλέως*²²⁶, infatti, anche gli Epicurei più tardi preferiscono la *βασιλεία* alla *τυραννίς*²²⁷: egli attraverso le citazioni omeriche vuole mostrare quanto il tiranno sia odiato dal suo popolo perché distrugge i beni altrui e commette omicidi. Alla figura del tiranno disprezzabile ed immorale contrappone, invece, quella del re pio e giusto che è in grado di portare prosperità al paese e di fare il bene del suo popolo, diversamente dal *τύραννος* che esercita il proprio potere per mezzo del terrore. Diogene Laerzio stesso testimonia che nel *Περὶ βίων* Epicuro prescrive che il *σοφός* non eserciterà la tirannide²²⁸, sebbene non restino testimonianze del fatto che egli dicesse che il saggio avrebbe dovuto commettere un tirannicidio, qualora fosse stato necessario. Probabilmente l'omicidio di un tiranno non avrebbe contribuito alla felicità del saggio epicureo, in quanto egli avrebbe sempre vissuto nel sospetto di essere condannato per una tale azione²²⁹. I sospetti sarebbero stati fonte di turbamento, di conseguenza l'Epicureo avrebbe sofferto mali più grandi sul lungo periodo. È probabile, quindi, che per questa ragione il tirannicidio non fosse una delle vie percorribili per eliminare la tirannia da una regione.

Un'altra opinione poco condivisibile in merito alle eventuali ragioni che portano un Epicureo verso la vita politica attiva è quella di Asmis che ritiene che i filosofi del Giardino avrebbero potuto fare politica per mantenere la stabilità raggiunta, in modo da non subire le conseguenze di un cambiamento dell'orientamento politico²³⁰. Questa è una teoria che non trova riscontro nelle testimonianze, dato che Epicuro durante la sua vita ha

²²⁴ Cfr. *infra*, pp. 87-94.

²²⁵ Cfr. Fowler, 1989, pp. 127-128.

²²⁶ *PHerc.* 1507, ed. Dorandi, 1982.

²²⁷ cfr. Philod., *De bono rege*, coll. I-III; XXIV-XXV Dorandi.

²²⁸ Cfr. Diog. Laert., X 119.

²²⁹ Cfr. *infra*, pp. 73 ss.

²³⁰ Cfr. Asmis, 2001, p. 118.

assistito al succedersi di svariati condottieri, re e partiti, ma non per questo egli ha mai preso la decisione di scendere in campo a difesa di uno di questi potenti al potere. La stessa risposta potrebbe essere data alla proposta di Besnier, che, basandosi sulle *Massime Capitali* XXXVII e XXXVIII, secondo le quali una legge può definirsi giusta solo quando è effettivamente utile²³¹, crede che un Epicureo si impegnerà in politica per modificare le leggi che sono inutili e, quindi, ingiuste²³². In realtà, questo senso del dovere nei confronti della comunità, che spinge il saggio a entrare in politica per aiutare i cittadini che non abbracciano la filosofia epicurea lo si potrebbe riscontrare solo qualora il calcolo edonistico stabilisca che siano maggiori i piaceri dati dalla riconoscenza altrui, rispetto ai dolori causati dai pericoli della politica, atteggiamento che probabilmente può essere riscontrato in Epicurei più tardi, piuttosto che nel periodo della fondazione della Scuola²³³. Non è possibile, tuttavia, asserire con certezza se un Epicureo si sarebbe battuto per modificare una legge ingiusta, dato che Epicuro non ha fatto cenno a uno scenario del genere. Roskam, quindi, ha ragione nel concludere che il fondatore del Giardino non ha mai trattato di questi temi perché non ne ha sentito il bisogno, dato che le leggi vigenti nell'Atene dei suoi giorni gli permettevano di seguire la sua etica senza alcuna interferenza, garantendogli una sufficiente sicurezza²³⁴. Resta un dato di fatto la critica alla politica del suo tempo, ma questo non ha di fatto determinato un ingresso in politica dello stesso Epicuro, il quale ha optato per una vita in disparte, anche se attenta al contesto sociale e politico esterno alla propria comunità e nel quale essa era inevitabilmente immersa.

L'unica notizia che si ricava dalle *Vite dei filosofi* è quella secondo la quale il saggio “saprà servire il principe, quando le circostanze lo consiglino”²³⁵, affermazione che potrebbe suggerire che in ogni caso il saggio non si metterebbe in prima linea come guida politica, ma potrebbe dare consigli per orientare le azioni dei potenti. A tal proposito non si può non ricordare che nel I secolo a.C., Filodemo, nel già menzionato Περὶ τοῦ καθ’

²³¹ Cfr. *infra*, pp. 64-78.

²³² Cfr. Besnier, 2001, pp. 148-149; cfr. anche Griffin, 1989, pp. 30-33.

²³³ Cfr. Sedley, 1997, pp. 46-47; cfr. Roskam, 2007, p. 52 per una critica di questa proposta.

²³⁴ Cfr. Roskam, 2007, p. 51.

²³⁵ Diog. Laert., X 121 b.

Ὅμηρον ἀγαθοῦ βασιλέως, elabora una sorta di opuscolo in cui fornisce una descrizione delle caratteristiche che dovrebbe avere un politico, o meglio un sovrano giusto, utilizzando i versi omerici²³⁶ come spunto per avere presenti modelli di vita che tutti conoscevano, in modo tale da poterne poi ricavare delle conclusioni filosofiche importanti²³⁷. In particolare, il filosofo di Gadara in questo testo sembra porsi come consigliere e raccomanda al suo *patronus* Lucio Calpurnio Pisone Cesonino anche un certo tipo di educazione politica²³⁸, dato che a quei tempi quest'ultimo ricoprì diversi ruoli importanti, candidandosi anche per le elezioni consolari del 58/57 a.C.²³⁹. Nel testo filodemeo, tuttavia, non si fa cenno al fatto che questo compito debba essere assunto solo eccezionalmente, egli sembra quindi dare per scontato il suo ruolo senza condizioni. Questo in parte si discosta dalle indicazioni dettate da Epicuro, il quale sottolinea, per esempio, l'eccezionalità dell'evento nel caso in cui si debba fare la corte a un monarca: il σοφός solamente se richiesto dalle vicende del momento si improvviserà consigliere del monarca e non di sua spontanea volontà, come anche “terrà lettura in pubblico, ma non di sua spontanea volontà”²⁴⁰. La rarità del fatto rende anche più piacevole l'incarico svolto, dato che:

«Τὸ συνεθίζειν οὖν ἐν ταῖς ἀπλαῖς καὶ οὐ πολυτελέσι διαίταις καὶ ὑγιείας ἐστὶ συμπληρωτικὸν καὶ πρὸς τὰς ἀναγκαίας τοῦ βίου χρήσεις ἄοκνον ποιεῖ τὸν ἄνθρωπος καὶ τοῖς πολυτέλεσιν ἐκ διαλειμμάτων προσερχομένοις κριττον ἡμᾶς διατίθησι καὶ πρὸς τὴν τύχην ἀφόβους παρασκευάζει»²⁴¹.

“L'avvezarsi a un vitto semplice e frugale mentre da un lato dà la salute, dall'altro rende l'uomo sollecito verso i bisogni della vita, e quando, di tanto in tanto, ci

²³⁶ Cfr. Gigante, 1990, pp. 38-39; De Sanctis, 2008, p. 176; e soprattutto Fish, 2011, pp. 74-76.

²³⁷ Cfr. Dorandi, 1982, p. 19; cfr. Philod., *De bono rege*, col. XLIII, ll. 15-20 Dorandi.

²³⁸ Cfr. Gigante, 1990, p. 81.

²³⁹ Sulla datazione dell'opera e i riferimenti alla società romana cfr. Murray, 1965; Grimal, 1966; Dorandi, 1982, pp. 35, 44-47; Murray, 1984, pp. 157-160; Benferhat, 2005, pp. 225-226. Cfr., inoltre, Pesando, 2014.

²⁴⁰ Diog. Laert., X 121 b.

²⁴¹ Epicur., *Ep. Men.*, 131.

accostiamo a vita sontuosa ci rende meglio disposti nei confronti di essa e intrepidi nei confronti della fortuna”.

Questo, tuttavia, non deve far pensare che Filodemo abbia intenzione di sovrapporre la figura del filosofo quella del politico: l'autonomia della politica viene rispettata dato che le doti che deve avere un buon re non dipendono da conoscenze filosofiche, come affermato nel Περὶ ῥητορικῆς²⁴². La filosofia, infatti, avendo come scopo principale l'avvicinamento dell'uomo alla felicità, è investita di un'importanza maggiore rispetto alla politica, la quale a sua volta non è neanche considerata come una vera e propria τέχνη²⁴³. Ad ogni modo, Filodemo si impegna a suggerire all'uomo che detiene il potere i comportamenti da adottare nel tempo libero, durante i banchetti²⁴⁴, raccomanda di non commettere atti di ὕβρις²⁴⁵, accenna al comportamento da assumere nei confronti della folla e fa riferimento alla questione della guerra²⁴⁶. L'autore, poi, indica la φρόνησις come la principale qualità che un re deve avere²⁴⁷, ossia il saper giudicare. La φρόνησις per Filodemo deve appartenere a tutti gli uomini in quanto produce una stabilità comportamentale. Sebbene in Filodemo essa non sia definita direttamente e univocamente come la virtù etica principale del saggio, madre delle altre ἀρεταί, come era stata teorizzata da Epicuro²⁴⁸, mantiene un ruolo centrale nella formazione dell'indole dell'uomo e viene descritta come un bene secondo natura²⁴⁹. Filodemo, quindi, anche quando non sembra che stia trasmettendo dei dogmi epicurei, ha sempre presenti i punti essenziali della dottrina e cerca di diffonderli nella società romana e di renderli disponibili a tutti. *Il buon re secondo Omero*, dunque, verosimilmente è stato un breve trattato utile a Filodemo per dare consigli pratici al suo patronus Pisone: egli ha cercato di mostrare quali fossero le qualità di un buon re-politico da esaltare e quali quelle da mitigare, lasciando al margine la figura del filosofo-

²⁴² Cfr. Philod., *Rhet.*, II 265 col. X, ll. 1 ss. Sudhaus.

²⁴³ Cfr. Philod., *Rhet.*, II, *PHerc.* 1672, col. XXXII, ll. 1 ss. Longo Auricchio.

²⁴⁴ Cfr. Philod., *De bono rege*, coll. XVI-XXIV Dorandi.

²⁴⁵ Cfr. Philod., *De bono rege*, coll. XXXV-XXXIX Dorandi.

²⁴⁶ Cfr. Philod., *De bono rege*, coll. XXV-XXVI Dorandi.

²⁴⁷ Cfr. Philod., *De bono rege*, coll. XXXI-XXXIV Dorandi.

²⁴⁸ Cfr. *supra*, p. 18, n. 50.

²⁴⁹ Cfr. De Sanctis, 2010, pp. 83-86.

consigliere. Seguendo le orme di Epicuro, Filodemo crede che tra politica e filosofia non ci debbano essere contaminazioni, ma l'uomo politico può usufruire della sapienza del filosofo per indirizzare la propria condotta. In questo senso va letto il riferimento alla φρόνησις, che guida l'agire del filosofo epicureo e anche del governante. Filodemo non ambisce a porsi al centro delle controversie della tarda-repubblica, ma aveva compreso che per poter dare un futuro alla propria scuola filosofica in ambiente romano, doveva adattarsi a ricoprire il ruolo di consigliere e amico degli attivisti aristocratici del circolo dei Pisoni. Questo, tuttavia, non vuol dire che egli fosse disposto a compiacere le loro peggiori inclinazioni, come poteva sottintendere Cicerone nel suo attacco contro Pisone e, di riflesso, contro Filodemo²⁵⁰. Filodemo per primo, infatti, ha scritto un trattato contro gli adulatori, il Περί κολακείας²⁵¹, nel quale si scaglia contro il κόλαξ, figura opposta a quella del σοφός²⁵². Il filosofo di Gadara ha più che altro compreso di dover applicare la raccomandazione epicurea di fare la corte al monarca (nel suo caso un politico repubblicano), qualora le circostanze lo avessero consigliato, applicando quello specifico suggerimento alla propria situazione storica e al proprio ambiente sociale. Filodemo è stato il tipo di filosofo greco preprofessionista molto erudito che gli ambiziosi uomini romani desideravano fortemente avere nella loro *domus* per arricchire la propria cultura. Anche e soprattutto per questa ragione egli non può solo eccezionalmente avvicinarsi ai politici del proprio tempo: essendo parte del circolo dei Pisoni, infatti, manterrà l'immagine di filosofo e consigliere per tutto il resto della propria vita, educando Pisone stesso alla filosofia epicurea, sebbene egli in prima persona resti sempre ai margini della politica, vivendo come cittadino privato.

L'analisi dell'ultima citazione laerziana ha indotto a pensare che il regime politico preferito dagli Epicurei fosse quello monarchico²⁵³. Come ha scritto Fowler²⁵⁴ e come ha anche ribadito McConnell²⁵⁵, è vero che la monarchia potrebbe essere il regime politico

²⁵⁰ Cfr. Gigante, 1983, p. 32.

²⁵¹ Cfr. *PHerc.* 222; Gargiulo, 1980a.

²⁵² Cfr. Philod., *PHerc.* 222, coll. II-III Gargiulo.

²⁵³ Cfr. Dorandi-Gigante, 1980.

²⁵⁴ Cfr. Fowler, 1989, p. 130.

²⁵⁵ Cfr. McConnell, 2012, pp. 187-194.

preferito da un Epicureo, che in tal modo non sarebbe costretto a occuparsi attivamente degli affari pubblici, ma questo solo perché tutti gli uomini non abbracciano i principi etici dettati da Epicuro. In condizioni ideali, infatti, ossia se tutti avessero come fine il piacere inteso alla maniera epicurea, non servirebbe alcun regime politico e le istituzioni sociali perderebbero di valore e d'importanza, dato che tutti saprebbero come comportarsi senza ledere la libertà altrui²⁵⁶. La politica, in conclusione, serve ai filosofi del Giardino proprio per tutelarsi da coloro che non sono Epicurei e forse anche per questa ragione la comunità di amici non condanna del tutto l'attività politica, pur senza praticarla. Qualora Epicuro fosse vissuto in una società priva di regole e di una struttura statale pronta a farle rispettare, non avrebbe potuto dedicarsi alla pratica filosofica e alla propria felicità. In una situazione del genere egli avrebbe avuto altri tipi di preoccupazioni, quali per esempio la difesa da parte degli attacchi degli altri uomini o da parte delle bestie selvagge²⁵⁷. Per questa ragione a un Epicureo conviene sempre sottostare ad un governo che tuteli la scuola dal resto della comunità, garantendogli la completa tranquillità per vivere in disparte. Se poi il fondatore del Giardino abbia espresso qualche preferenza per l'uno o l'altro tipo di costituzione non se ne ha certezza. Ad avvalorare l'ipotesi che gli Epicurei prediligevano il regime monarchico, nel quale non era previsto il coinvolgimento diretto dei cittadini negli affari dello stato vi è, tuttavia, un brano della *Retorica* di Filodemo, in cui il filosofo di Gadara ha criticato fortemente la democrazia, descrivendola come il governo che lascia maggiori libertà, ma che in fin dei conti è il meno intelligente, poiché implica la partecipazione attiva di tutti i suoi membri, i quali potrebbero incorrere più facilmente in pericoli e danni alla propria persona e alla propria serenità²⁵⁸. È probabile, dunque, che la monarchia fosse la forma di governo preferita anche da Epicuro, dato che non implicava troppi disagi per il cittadino, il quale doveva solo limitarsi a rispettare le leggi convivendo pacificamente con gli altri, senza partecipare in prima persona alla gestione degli affari pubblici²⁵⁹. L'opera *Sulla regalità* di Epicuro²⁶⁰, forse, non avrebbe risolto i dubbi sulla considerazione

²⁵⁶ Cfr. *infra*, pp. 77-78.

²⁵⁷ Cfr. *infra*, pp. 117-125.

²⁵⁸ Cfr. Philod., *Rhet.*, I 375, col. XCVII, ll. 1 ss. Sudhaus.

²⁵⁹ Cfr. Benferhat, 2005.

²⁶⁰ Cfr. Diog. Laert., X 28.

epicurea del regime monarchico, dato che trattati simili nell'età ellenistica erano abitualmente indirizzati ai sovrani e servivano più a descrivere le doti che avrebbe dovuto avere un buon re²⁶¹, piuttosto che a fare un confronto tra i diversi tipi di costituzioni esistenti per scegliere la migliore, o per diffondere verità filosofiche rilevanti²⁶².

In sintesi, dunque, la massima del λάθε βιώσας non può essere considerata una legge universale, valida in ogni momento e per tutti gli individui. Ognuno deve sempre valutare quale sia la propria natura e come sia meglio agire tenendo conto delle circostanze. Non si può vivere una vita felice senza considerare questi elementi ed è questa la ragione che spinge un Epicureo ad applicare sempre il calcolo edonistico di cui si è a lungo parlato finora. Epicuro, quindi, non ha mai peccato di incoerenza nell'intrattenere rapporti con gli uomini politici a lui contemporanei o attenendosi alla legislazione ateniese: il vivere nascosto, infatti, non era né un modo per sovvertire il potere, né veniva professato col fine di rivoluzionare la società. Quel precetto serviva semplicemente per raggiungere la tranquillità d'animo e l'autentica felicità, unico vero scopo del filosofo epicureo.

1.2.4. L'ἀσφάλεια e la comunità filosofica

Prima di passare all'analisi del tema della giustizia nell'Epicureismo, è necessario tener presente una proposta di primaria importanza che è stata avanzata da Roskam nel suo libro *Live Unnoticed*²⁶³. Nei frammenti epicurei si fa riferimento all'ἀσφάλεια ἐξ ἀνθρώπων. La maggior parte dei commentatori ha reso questa locuzione nelle traduzioni in lingua con l'espressione sicurezza contro gli altri uomini, dando così una sfumatura negativa alla preposizione ἐκ. In realtà, Roskam afferma che ἐκ in nessuno scritto epicureo e in generale in nessun luogo viene inteso come *against*, ma piuttosto ha lo stesso valore di *coming from*. Per dimostrare questa ipotesi, Roskam fornisce un esempio chiarissimo che riprende da Diogene Laerzio. L'espressione diametralmente opposta ad ἀσφάλεια ἐξ

²⁶¹ Cfr. Dorandi-Gigante, 1980, pp. 479 ss.

²⁶² Cfr. Schofield, 1999, pp. 742-744.

²⁶³ Cfr. Roskam, 2007, pp. 37-41; cfr. anche Verde 2013b, pp. 194-195.

ἀνθρώπων ἐ βλάβαι ἐξ ἀνθρώπων²⁶⁴: questo sintagma viene sempre tradotto con “i danni che provengono dagli uomini”, mantenendo così il significato letterale della preposizione ἐκ. Un altro esempio che può essere fornito riguarda l’espressione ἀσφάλεια ἐκ τῆς ἡσυχίας, nella quale ancora una volta la preposizione ἐκ sta a significare *coming from* piuttosto che *against*, dato che viene resa abitualmente con la frase “sicurezza che proviene da una vita quieta e serena”. L’autore, quindi, coerentemente con il discorso appena fatto, sostiene che, in virtù di questa traduzione, ogni qualvolta si trovi scritto ἀσφάλεια ἐξ ἀνθρώπων sarebbe bene renderlo con “sicurezza che proviene dagli altri uomini”, invece che con “sicurezza contro gli altri uomini”. Seguendo una tale interpretazione a questo punto è più facile comprendere i testi epicurei sul tema della sicurezza. Essa era la garanzia del raggiungimento del bene sommo e le vie per assicurarsela potevano essere molteplici. Il fondatore del Κῆπος, infatti, ha fatto in modo di venire incontro alle esigenze di ognuno e alla natura propria di ciascun individuo, indirizzando tutti verso lo stesso fine, sebbene attraverso strade differenti. Si potrebbe supporre che a chi non poteva far a meno di perseguire l’onore e la gloria²⁶⁵, Epicuro dicesse:

«Ἐνεκα τοῦ θαρρεῖν ἐξ ἀνθρώπων ἦν κατὰ φύσιν ἀρχῆς καὶ βασιλείας ἀγαθόν, ἐξ ὧ ἄν ποτε ποῦτο οἷός τ’ ἢ παρασκευάζεσθαι»²⁶⁶.

“Allo scopo di aver sicurezza (*proveniente*) dagli uomini era un bene secondo natura anche quello del potere e della regalità, sempre che per mezzo di queste cose si potesse ottenere tanto” (corsivo aggiunto).

Coloro che sentivano, quindi, il bisogno impellente di impegnarsi in politica, o i φιλότιμοι e i φιλόδοξοι, potevano provare a trovare la tranquillità attraverso gli uomini e le folle, seguendo così la propria natura. In questa prospettiva va inteso il fatto che qui Epicuro dica che il potere e la regalità erano beni secondo natura, ossia solo perché la φύσις di certi uomini li faceva protendere verso la fama e gli onori e, quindi, congelare queste pulsioni sarebbe stato per loro contrario alla natura e avrebbe causato un grande dolore²⁶⁷. Tuttavia,

²⁶⁴ Cfr. Diog. Laert., X 117.

²⁶⁵ Cfr. Plutarch., *De tranq. anim.*, 465F = fr. 555 Us.

²⁶⁶ Epicur., *Rat. Sent.*, VI.

²⁶⁷ Cfr. Epicur., *SV* 21.

come visto, abitualmente per Epicuro la vita pubblica non garantiva la serenità necessaria al conseguimento del fine epicureo, dato che tendenzialmente gli amanti degli onori e della fama erano soggetti a un desiderio illimitato che era impossibile da soddisfare²⁶⁸:

«Ἐνδοξοὶ καὶ περίβλεπτοὶ τινες ἐβουλήθησαν γενέσθαι, τὴν ἐξ ἀνθρώπων ἀσφάλειαν οὕτω νομίζοντες περιποιήσεσθαι ὥστε, εἰ μὲν ἀσφαλῆς ὁ τῶν τοιούτων βίος, ἀπέλαβον τὸ τῆς πύσεως ἀγαθόν· εἰ δὲ μὴ ἀσφαλῆς, οὐκ ἔχουσιν οὐδ' ἕνεκα ἀξιοῦσθαι ἀρχῆς κατὰ τὸ τῆς φύσεως οἰκεῖον ὠρέχθησαν»²⁶⁹.

“Famosi e illustri vollero diventare alcuni pensando di procurarsi così la sicurezza degli uomini; così che, se la loro vita è tranquilla, otterranno ciò che è il bene secondo natura; se non è tranquilla non posseggono quello per cui da principio furono mossi da un impulso conforme a ciò che è bene secondo natura”.

Questa massima è un'ulteriore esemplificazione dell'applicazione del calcolo razionale: la fama, gli onori e il potere non sono beni o mali in sé, di conseguenza se possono contribuire alla felicità del singolo ha senso perseguirli, altrimenti è preferibile evitarli²⁷⁰. Quelli che appartengono a questa seconda categoria di persone, che per Epicuro comprende la maggior parte degli individui, e che non riescono a non essere turbati dalla vita politica o dalle folle, è bene che trovino un'altra maniera per conseguire il bene secondo natura. In tal caso per loro è meglio ritirarsi in disparte, lontano dalle lotte politiche, dalle invidie altrui e dai πολλοί che non comprendono la filosofia epicurea²⁷¹. L'eliminazione di tutti i turbamenti e la serenità di una vita piacevole, infatti, si ottengono solo quando si è in grado di mettersi in sicurezza, ossia quando si è certi che gli altri non saranno più nocivi per la propria felicità, ma che anzi contribuiranno a essa per quanto possibile²⁷²:

²⁶⁸ Cfr. Epicur., *SV* 81; Cic., *Tusc.*, II 12, 28 = fr. 550 Us..

²⁶⁹ Epicur., *Rat. Sent.*, VII.

²⁷⁰ Cfr. Fish, 2011, pp. 81 ss.

²⁷¹ Cfr. Sen., *Ep.*, 25, 6 = fr. 209 Us.; Sen., *Ep.*, 29, 10 = fr. 187 Us.

²⁷² Cfr. Barigazzi, 1953.

«Τῆς ἀσφαλείας τῆς ἐξ ἀνθρώπων γενομένης μέχρι τινὸς δυνάμει τε ἐξερειστικῆ καὶ εὐπορίᾳ, εἰλικρινεστάτη γίνεται ἢ ἐκ τῆς ἡσυχίας καὶ ἐκχωρήσεως τῶν πολλῶν ἀσφάλεια»²⁷³.

“Una volta ottenuta la sicurezza (*proveniente*) dagli uomini per la possibilità di avere fino a un certo grado di agiatezza e abbondanza, purissima diventa la tranquillità che proviene da vita serena e appartata dalla folla” (corsivo aggiunto).

Epicuro, piuttosto che affermare in maniera assertoria λάθε βιώσας, nel suo catechismo più semplice inserisce massime che si adattano sia a coloro che non si sentono minacciati dai πολλοί e che traggono dalla gloria e dal potere la sicurezza indispensabile per disporre l'animo verso il godimento di una vita piacevole, sia a quelli che invece preferiscono condurre una vita ritirata poiché i turbamenti derivanti dalla politica non permetterebbero loro di vivere felicemente. A ogni modo, sebbene Epicuro tenga in considerazione la possibilità che qualcuno per natura senta il bisogno assumere incarichi pubblici, predilige la vita in disparte come la via più pura e la più serena e la indica come la migliore per vivere felici e beati come dei fra gli uomini. La comunità filosofica, quindi, diventa il fulcro della vita felice. Gli Epicurei possono così vivere e insieme filosofare in un modello sociale alternativo a quello storico-politico, ma del tutto dipendente da esso, dato che la struttura politica della società diventa *condicio sine qua non* per raggiungere il proprio τέλος. Non sarebbe possibile per gli Epicurei attuare il proprio modello etico se non ci fossero delle leggi prestabilite fuori dal Giardino e se non esistessero delle figure istituzionali pronte ad attuarle. La comunità filosofica, quindi, viene tutelata dallo stato e non a caso Epicuro prevede, come visto²⁷⁴, un eventuale ingresso in politica del saggio stesso qualora le circostanze lo dovessero richiedere. La totale mancanza di un apparato di leggi e di una struttura politica sarebbe una fonte di grandi turbamenti per gli Epicurei, proprio per il fatto che non tutti sono in grado di autoregolarsi e sottostare ai principi cardine del modello di vita del Giardino.

Bisogna, inoltre, notare che, sebbene spesso si trovino critiche verso chi non comprende quale sia il giusto comportamento da assumere per poter godere di una vita

²⁷³ Epicur., *Rat. Sent.*, XIV.

²⁷⁴ Cfr. *supra*, pp. 53 ss.

piacevole, non si può non tener conto del fatto che le porte del Giardino siano state aperte a qualsiasi categoria di persone. Come accennato, l'accesso al Κήπος era garantito sia agli schiavi, sia alle donne, sia a personaggi pubblici, anche se Epicuro tentava in un primo momento di dissuadere questi ultimi dai loro affari²⁷⁵. All'interno di questa comunità epicurea così variegata a livello sociale, l'amicizia era un bene immortale ed Epicuro più volte sostiene l'importanza di avere molti amici²⁷⁶. Nonostante la φιλία traesse la propria origine dall'utilità, essa era un bene immortale, necessario per godere del piacere. Per questa ragione quando gli Epicurei sostenevano di volersi allontanare dai πολλοί e dalle loro invidie, volevano mantenere le distanze da chi non era disposto a capire quale fosse il fondamento della vera amicizia, la quale non doveva essere basata sull'accumulazione di ricchezze e, quindi, sul desiderio di sfruttare l'altro, ma piuttosto sulla volontà di raggiungere insieme un τέλος individuale ma uguale per tutti, aiutandosi vicendevolmente, al contrario di quanto accadeva in politica. La φιλία epicurea, quindi, era una forma di socialità alternativa a quella che si aveva all'interno dello stato e sicuramente era un modello che si distaccava del tutto dai tipi di legami che si stringevano in politica. Gli Epicurei, dunque, benché non si mischiassero alla folla, non escludevano l'altro: essi tendevano a nascondersi da chi non voleva aderire alla loro etica per proteggersi, ma erano desiderosi di mostrare a tutti coloro che avessero voluto, e che fossero stati ben disposti, la via e la terapia che li avrebbe liberati dalle paure infondate che turbavano l'anima, sempre animati da un'autentica φιλία.

Tenendo conto di questi elementi, bisogna valutare il giudizio di Plutarco e Cicerone sugli Epicurei, secondo il quale i filosofi del Giardino erano da considerarsi come dei parassiti della società che sfruttavano i vantaggi che offriva la vita vissuta nel regno, ma non collaboravano nella gestione di questo²⁷⁷. Se da una parte è vero che per raggiungere il proprio scopo gli Epicurei si pongono ai margini della società e tendono a non entrare in politica, di fatto in alcuni casi sono stati coinvolti in affari politici e sono stati disposti a scendere in campo qualora le circostanze lo avessero richiesto. In questo l'Epicureismo dimostra di essere molto pragmatico e di non essere mosso da verità

²⁷⁵ Cfr. *infra*, pp. 105-116.

²⁷⁶ Cfr. Diog. Laert. X 10. Sulla critica alla πολυφιλία cfr. Epicur., SV 28.

²⁷⁷ Cfr. Plutarch., *Adv. Col.*, 1127 A.

assolute e sempre valide, che si rivelano troppo generiche e inapplicabili alla vita reale. Epicuro si è chiuso nella sicurezza del Κῆπος in quanto nessuna legge lo costringeva a uscirne. Se il σοφός fosse stato obbligato a prendere parte alle vicende politiche, lo avrebbe fatto senza riserve, in modo tale da non dover subire punizioni per non aver adempiuto ai propri doveri. Per questa ragione gli Epicurei non sono stati dei parassiti della società, ma hanno semplicemente vissuto nel modo che per loro era più conveniente, senza infrangere nessuna legge. Gli Epicurei non elaborano una vera e propria dottrina politica, ma non possono prescindere dalla sottomissione ai governi e alle leggi, dato che non tutti gli uomini aderiscono alla filosofia epicurea. La comunità filosofica, ovviamente, non può essere del tutto indipendente dalla vicenda storica in cui è collocata, anche qualora si tenti di vivere in disparte, lontani dal resto della società. In questo contesto, tuttavia, la φιλία si rivela essere una valida alternativa alla vita politica, in quanto è nella ristretta comunità di amici che si riescono a mettere in pratica i dettami del Maestro in vista dell'εὐδαιμονία. A partire da Epicuro, gli Epicurei hanno trattato di temi politici perlopiù “in senso negativo”, ossia senza dare vere indicazioni su quale dovesse essere la costituzione migliore possibile e senza redigere una vera e propria filosofia del diritto. Questo, tuttavia, non ha impedito loro di far convivere la politica e la filosofia e di cercare un punto d'incontro, quando era possibile farlo, sempre riservando un primato alla seconda, unica vera via che avrebbe condotto alla felicità. Gli Epicurei, quindi, non hanno mai rinnegato la propria identità di cittadini, come al contrario avevano fatto i Cinici, pur evitando di agire in prima linea. È più giusto affermare, invece, che chi entrava a far parte della cerchia epicurea preferiva dare il primato al proprio essere etico, piuttosto che all'uomo politico. Questo non rendeva l'Epicureo un parassita della società, ma era la via migliore per riuscire a diventare un θεὸς ἐν ἀνθρώποις²⁷⁸.

²⁷⁸ Cfr. Epicur., *Ep. Men.*, 135.

1.3. Il tema della giustizia (Rat. Sent. XXXI-XXXVIII)

Come accennato all'inizio del paragrafo precedente, Epicuro in più di un'occasione ha dimostrato di voler rispettare le leggi ateniesi, senza mai infrangerle²⁷⁹. Questo oltre a essere dedotto dalla sua biografia, viene anche sottinteso da Diogene Laerzio che scrive sia che il saggio non si unisce con le donne con cui le leggi vietano di unirsi²⁸⁰, sia che l'Epicureo non vive alla maniera dei Cinici²⁸¹, noti proprio per il loro rifiuto della convivenza sociale e della convenzionalità delle leggi poiché miravano alla conduzione di una vita autosufficiente da qualsiasi tipo di regime: il saggio, secondo i Cinici, era colui che sapeva vivere in completa autonomia, libero da ogni vincolo e da ogni genere di comodità e dedito unicamente all'esercizio della propria virtù. Per i Cinici, infatti, era importante vivere secondo natura e non schiavi delle norme, poiché aspiravano alla completa libertà, l'unico vero bene. Seguendo questo principio, predicavano la comunanza dei beni, delle donne e dei figli e credevano che lo spazio della πόλις fosse troppo limitante per poter realizzare la virtù²⁸². L'Epicureismo, invece, non ha mai rifiutato la società organizzata, né ha mai preteso di rivoluzionarne le leggi²⁸³.

Al tema del diritto e della giustizia, Epicuro ha dedicato un'intera sezione delle *Massime Capitali* (XXXI-XXXVIII) in cui affronta i punti essenziali della sua dottrina del diritto. Alcuni interpreti hanno sostenuto che Epicuro nei suoi scritti ha fornito due diverse teorie della giustizia, una valida per la giustizia intesa come virtù personale e l'altra

²⁷⁹ Il precedente più famoso di questo rispetto totale delle leggi si trova nel *Critone* di Platone. In questo dialogo Socrate, rinchiuso in carcere, poco prima della sua condanna a morte, parla di una sorta di patto che ogni cittadino della πόλις ha instaurato con le leggi vigenti. Questo patto può essere rotto solamente qualora si lasciasse la città in cui si vive e scegliendo di sottomettersi alle leggi di un'altra città (Plat., *Crit.*, 51c-53a). Ciò non toglie il diritto a opporsi alle leggi che non persuadono, provando a cambiarle. Se una legge è ingiusta e fa un torto ad un cittadino, tuttavia, questi non deve rispondere a sua volta con l'ingiustizia (Plat., *Crit.*, 49c-d).

²⁸⁰ Diog. Laert., X 118; cfr. inoltre fr. 19 Us. = Diog. Laert., X 119; Arr., *Epict. Diss.*, I 33, 3; cfr. sul tema del matrimonio Brennan, 1996; Chilton, 1960; Arenson, 2016

²⁸¹ Cfr. Diog. Laert., X 119; per approfondire il rapporto tra Cinismo ed Epicureismo, cfr. Gigante, 1993.

²⁸² Cfr. Diog. Laert., VI 72 = SSR V B 353; cfr. Branham-Goulet-Cazé, 1997.

²⁸³ Cfr. Isnardi Parente, 1978, p. 14.

correlata invece alle istituzioni e alle leggi²⁸⁴. In realtà non si può compiere una netta distinzione tra questi due ambiti. Forse è più corretto rintracciare un'unica dottrina della giustizia²⁸⁵, dato che Epicuro affronta questo tema sempre in riferimento all'individuo e alle sue esigenze che nascono nella convivenza con gli altri, senza mai trattare la giustizia come qualcosa che sia valido di per sé a prescindere dal benessere dei singoli.

Quando si parla di giusto nella filosofia epicurea, si deve avere presente che le leggi e più in generale la giustizia per Epicuro si basano sul concetto di utile, τὸ συμφέρον:

«Τὸ τῆς φύσεως δίκαιόν ἐστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι»²⁸⁶.

“Il diritto secondo natura è il simbolo dell'utilità allo scopo che non sia fatto né ricevuto danno”.

È importante, dunque, non il diritto in sé, ma piuttosto il fatto che nei rapporti reciproci non si debba arrecare danno all'altro. Le leggi, quindi, sono istituite proprio per tutelare la stabilità e la sicurezza di ciascuno, senza il rischio che qualcuno leda la felicità altrui. Basare il diritto sul concetto di utilità significa dare importanza all'individuo e alla sua natura e porre al centro dell'attenzione il suo benessere piuttosto che quello della πόλις. In Epicuro, forse per la prima volta, si trovano connessi νόμος e φύσις e viene così superata la loro opposizione radicale, dato che la φύσις, che è la tendenza fondamentale dell'utilità, attraverso i patti deve trovare la sua effettuazione pratica ogni volta nel νόμος²⁸⁷. Inoltre, è implicito il fatto che esso non si fonda su un qualcosa che esiste di per sé e che è sempre esistito, bensì su un reciproco accordo, impossibile da stipulare tra gli animali o tra quei popoli che non vogliono o non riescono a sottoscrivere questi patti:

«Ὅσα τῶν ζῶων μὴ ἐδύνατο συνθήκας ποιῆσθαι τὰς ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἀλλήλα μηδὲ βλάπτεσθαι, πρὸς ταῦτα οὐθὲν ἦν δίκαιον οὐδὲ ἄδικον· ὡσαύτως δὲ καὶ τῶν

²⁸⁴ Cfr. Annas, 1993, pp. 293-302; Morel, 2000, p. 408.

²⁸⁵ Cfr. Armstrong, 1997.

²⁸⁶ Epicur., *Rat. Sent.*, XXXI.

²⁸⁷ Cfr. Isnardi Parente, 1978, pp. 14-15.

ἔθνῶν ὅσα μὴ ἐδύνατο ἢ μὴ ἐβούλετο τὰς συνθήκας ποιεῖσθαι τὰς ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι»²⁸⁸.

“Per tutti quegli animali che non poterono stringere patti per non ricevere né recarsi danno reciprocamente, non esiste né il giusto né l’ingiusto, altrettanto per tutti quei popoli che non vollero e non poterono porre patti per non ricevere e non recare danno”.

Qui viene messo in evidenza il fatto che il giusto e l’ingiusto non sono da considerarsi come dei *per se*, ossia come due principi astratti ed esistenti a prescindere dalla mutevolezza del tempo, definizione che poteva adattarsi più alle idee platoniche che alla filosofia epicurea²⁸⁹. Epicuro, invece, molto più concretamente, riteneva che il giusto e l’ingiusto fossero inseriti in un tempo e in un luogo ben determinati e che potessero essere definiti solo conseguentemente all’instaurarsi di una relazione tra due o più individui, dato che il loro fondamento e l’elemento discriminante era l’utilità, o nel caso dell’ingiustizia l’inutilità.

«Οὐκ ἦν τι καθ’ ἑαυτὸ δικαιοσύνη, ἀλλ’ ἐν ταῖς μετ’ ἀλλήλων συστροφαῖς καθ’ ὀνηλίκους δήποτε αἰεὶ τόμους συνθήκη τις ὑπὲρ ποῦ μὴ βλάπτειν ἢ βλαπτεσθαι»²⁹⁰.

“Non è la giustizia un qualcosa che esiste di per sé, ma solo nei rapporti reciproci e sempre a seconda dei luoghi dove si stringe un accordo di non recare né di ricevere danno”.

Alberti per comprendere meglio questo passo lo connette all’*Epistola a Erodoto*²⁹¹ e più esattamente ai paragrafi in cui viene spiegata la costituzione del reale secondo gli Epicurei e la dottrina che distingue il modo di essere di un corpo e quello delle proprietà che sono

²⁸⁸ Epicur., *Rat. Sent.*, XXXII.

²⁸⁹ Cfr. Goldschmidt, 1977, pp. 72-73, in cui si legge questa massima in senso anti-platonico sia per il significato generale, sia per le espressioni utilizzate.

²⁹⁰ Epicur., *Rat. Sent.*, XXXIII.

²⁹¹ Cfr. Alberti, 1995, pp. 180-185.

inerenti ad esso²⁹². Come noto, per Epicuro gli unici principi della realtà sono i corpi e il vuoto:

«Ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ πᾶν ἐστὶ <σώματα καὶ τόπος>· σώματα μὲν γὰρ ὡς ἔστιν, αὐτὴ ἡ αἴσθησις ἐπὶ πάντων μαρτυρεῖ, καθ' ἣν ἀναγκαῖον τὸ ἄδηλον τῷ λογισμῷ τεκμαίρεσθαι, ὥσπερ προεῖπον. τόπος δὲ εἰ μὴ ἦν, ὄν κενὸν καὶ χώραν καὶ ἀναφῆ φύσιν ὀνομάζομεν, οὐκ ἂν εἶχε τὰ σώματα ὅπου ἦν οὐδὲ δι' οὗ ἐκινεῖτο, καθάπερ φαίνεται κινούμενα. Παρὰ δὲ ταῦτα οὐθὲν οὐδ' ἐπινοηθῆναι δύναται οὔτε περιληπτικῶς οὔτε ἀναλόγως τοῖς περιληπτοῖς, ὅσα καθ' ὅλας φύσεις λαμβάνομεν καὶ μὴ ὡς τὰ τούτων συμπτώματα ἢ συμβεβηκότα λέγομεν»²⁹³.

“In realtà il tutto è <corpi e vuoto>; che i corpi esistano, infatti, lo conferma in tutti i casi la sensazione stessa, in base alla quale, insieme al ragionamento, è necessario trarre inferenze su ciò che è non evidente, come ho detto in precedenza. Qualora poi non esistesse ciò che chiamiamo vuoto, spazio e natura intangibile, i corpi non avrebbero dove stare né per dove muoversi, come appare che si muovono. Oltre a queste cose né sul piano percettivo né su quello dell'analogia con quanto derivi dalla percezione è possibile concepire alcunché, dato che esse son comprese come nature intere e non vengono considerate come le cose che sono loro accidenti o proprietà”.

Per questa ragione la giustizia non può essere considerata come un qualcosa che permane καθ' ἑαυτό. La giustizia piuttosto diventa un attributo reale di un'azione compiuta da un soggetto in un determinato tipo di rapporti reciproci. Quindi essa esiste nel modo in cui esistono le proprietà accidentali, ossia quelle proprietà che rappresentano un aspetto dell'oggetto cui ineriscono, anche se la loro sussistenza dipende dalla realizzazione di certe circostanze²⁹⁴. Allo stesso modo, seppur sia vero che il giusto e la giustizia non esistono indipendentemente dai popoli e dai singoli individui in quanto essi sono fondati sull'utile, non si deve in alcun modo pensare che quest'utile sia sempre identico a sé stesso e immutabile. Per gli Epicurei, infatti, l'unica certezza è il raggiungimento della felicità grazie al godimento di una vita piacevole. L'utile quindi può variare di luogo in luogo:

²⁹² Cfr. Epicur., *Ep. Hrdt.*, 68-71.

²⁹³ Epicur., *Ep. Hrdt.*, 39-40.

²⁹⁴ Cfr. Sedley, 1976b, pp. 40 ss; Alberti, 1995, p. 183.

«Κατὰ μὲν <τὸ> κοινὸν πᾶσι τὸ δίκαιον τὸ αὐτό· συμφέρον γάρ τι ἦν ἐν τῇ πρὸς ἀλλήλους κοινωνίᾳ· κατὰ δὲ τὸ ἴδιον χώρας καὶ ὅσων δήποτε αἰτίων οὐ πᾶσι συνέπεται τὸ αὐτὸ δίκαιον εἶναι»²⁹⁵.

“Da un punto di vista generale il diritto è uguale per tutti, poiché rappresenta l’utile nei rapporti reciproci, ma dal punto di vista delle particolarità dei vari luoghi e della varietà dei principi causali da cui si origina segue che una medesima cosa non è per tutti giusta”.

Il diritto perciò varia in base al posto in cui ci si trova e alle persone con cui si vive. È interessante il commento di Diano a questi temi: «come già per Ippocrate, anche per Epicuro la proprietà di una regione influisce sulla natura di chi la abita, e come per gli individui, che pure, in quanto uomini, hanno tutti la stessa natura, ci sono differenze di temperamento, così ci sono differenze tra i popoli, le quali dipendono dal clima o da altre cause»²⁹⁶ Nonostante ciò, una volta stabilite le norme da seguire, queste valgono per tutti gli uomini che vivono in quella determinata società, i quali devono rispettarle per non danneggiare il prossimo e soprattutto in modo tale da non subire loro stessi un torto da parte di qualcuno. Bisogna, però, ribadire che una legge è giusta non soltanto in base al luogo in cui ci si trova e quindi al popolo a cui viene imposta, ma anche al periodo storico che si vive, che può condizionare una società e determinare la mutevolezza del diritto:

«Ἐνθα μὴ καινῶν γενομένων τῶν περιστάτων πραγμάτων ἀνεφάνη μὴ ἀρμόττοντα εἰς τὴν πρόληψιν τὰ νομισθέντα δίκαια ἐπ’ αὐτῶν τῶν ἔργων, οὐκ ἦν ταῦτα δίκαια· ἔνθα δὲ καινῶν γενομένων τῶν πραγμάτων οὐκέτι συνέφερε τὰ αὐτὰ δίκαια κείμενα, ἐνταῦθα δὴ τότε μὲν ἦν δίκαια ὅτε σενέφερον εἰς τὴν πρὸς ἀλλήλους κοινωνίαν τῶν συμπολιτευομένων, ὕστερον δ’ οὐκ ἦν ἔτι δίκαια ὅτε μὴ συνέφερον»²⁹⁷.

“Quando, non essendo mutate le circostanze, quelle cose sancite come giuste dalla legge si rivelano nella pratica non conformi alla prenozione del giusto, vuol dire che esse non erano giuste. Quando poi, essendo mutate le circostanze, quelle medesime

²⁹⁵ Epicur., *Rat. Sent.*, XXXVI.

²⁹⁶ Cfr. Diano, 2006, p. 148.

²⁹⁷ Epicur., *Rat. Sent.*, XXXVIII.

prescrizioni che erano giuste non sono più utili, in tal caso erano giuste allora quando erano utili per la vita in comune dei concittadini, ma più tardi non erano più giuste quando si rivelarono non più utili”.

Innanzitutto, per comprendere meglio questo passo, bisogna soffermarsi sulla questione della πρόληψις del giusto²⁹⁸. In generale gli Epicurei dicono che la prolessi:

«Τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἰονεὶ κατάληψιν ἢ δόξαν ὀρθὴν ἢ ἔννοιαν ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τουτέστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος, οἷον τὸ τοιοῦτόν ἐστιν ἄνθρωπος»²⁹⁹.

“È come un apprendimento o retta opinione, o idea, o nozione universale insita in noi, vale a dire la memoria di ciò che spesso si è presentato alla nostra mente dall'esterno come per esempio: quella cosa fatta in una determinata maniera è un uomo”.

Alla base della prolessi c'è l'αἴσθησις, ossia la sensazione che avviene in seguito al contatto degli organi sensoriali con i simulacri, le pellicole atomiche che continuamente si staccano dai corpi conservandone la configurazione³⁰⁰. La prolessi si origina nelle particolari esperienze sensibili fatte in passato di cui si conserva il ricordo. La πρόληψις è necessaria nel processo conoscitivo affinché si possa avere un'anticipazione delle conoscenze future: seguendo l'esempio di Diogene Laerzio, dal momento in cui si ha memoria di cosa sia un uomo, ogni volta che si vede un uomo, lo si riconosce poiché la prolessi di questa nozione si applica ai dati empirici che i sensi stanno ricevendo in quel momento³⁰¹. Nello specifico, per quanto riguarda la prolessi del giusto, è più difficile definirne il contenuto: dato il fatto che, per Epicuro, giusto è ciò che è utile alla società, è complessa l'individuazione della sua prolessi, in quanto il suo contenuto varia in base al divenire storico. Un'altra difficoltà cui si va incontro riguarda il contrasto che si viene a creare tra l'utile generale e quello individuale: spesso quello che è utile per un certo

²⁹⁸ Cfr. Morel, 2000, pp. 405-408.

²⁹⁹ Diog. Laert., X 33.

³⁰⁰ Cfr. Epicur., *Ep. Hrdt.*, 46-53.

³⁰¹ Cfr. Verde, 2010a, pp. 125 ss.; Tsouna, 2016b.

individuo danneggia il resto della società. In tal caso Epicuro avrebbe ritenuto opportuno preoccuparsi dell'utile della maggior parte delle persone piuttosto che del benessere del singolo, dato che il diritto si fonda su un reciproco patto di non aggressione, in modo da evitare di danneggiare vicendevolmente i propri interessi. Infine, Epicuro non chiarisce bene chi sia il soggetto della prolessi: Asmis ha suggerito che la prolessi del diritto è un'anticipazione ricevuta dal legislatore³⁰²; Morel, invece, giustamente confuta quest'affermazione e sostiene che la prolessi del giusto sia una conferma della realtà sensibile da parte non di legislatori che hanno capacità tecniche, ma da parte di tutti i cittadini che stabiliscono cosa sia loro utile³⁰³. Plutarco, infatti, afferma maliziosamente che Epicuro parlava male dei primi legislatori³⁰⁴, per cui è improbabile che abbia pensato che la prima formulazione del diritto fosse stata frutto del lavoro di questi primi saggi che hanno stabilito delle leggi per tutti. La presenza della figura di un primo gruppo di legislatori nel sistema epicureo, inoltre, non avrebbe molto senso dato che, come visto, il diritto e la giustizia sono sottoposti alla mutevolezza dei popoli, al cambiamento dei luoghi e al divenire storico in generale. È più verosimile ritenere che per Epicuro le leggi dovessero essere formulate di volta in volta, tenendo conto delle circostanze che si venivano a creare. Avendo tutti la percezione di cosa sia utile alla società, potenzialmente tutti potrebbero avere la capacità di stabilire cosa sia giusto e cosa ingiusto, avendo ogni persona la prolessi del giusto. Non per questo tutti partecipano nella stesura delle leggi: gli Epicurei, infatti, restano sempre in disparte, nel proprio circolo di amici, ma non per questo non sarebbero in grado di impegnarsi in un compito del genere. La loro è semplicemente una scelta di vita, in modo tale da vivere serenamente e indisturbati.

Tornando alla questione dell'utilità delle leggi, non si deve pensare che una legge che in precedenza era considerata giusta ma che poi col passare del tempo è decaduta, non sia mai stata utile: sono le circostanze che condizionano lo statuto delle leggi e non viceversa. Di conseguenza, non è possibile per un Epicureo mantenere in vigore una legge che si riveli inutile per i membri di una comunità, in quanto potrebbe rivelarsi del tutto inutile per il raggiungimento del fine epicureo e della sua tranquillità, oppure potrebbe

³⁰² Cfr. Asmis, 1984, p. 51.

³⁰³ Cfr. Morel, 2000, p. 408.

³⁰⁴ Cfr. Plutarch., *Adv. Col.*, 1127D = fr. 558 Us.

addirittura danneggiare la sua persona, divenendo una fonte di preoccupazione. Come afferma Morel, il divenire storico acquisisce una sua rilevanza, dato che la giustizia è legata alla situazione momentanea della comunità e, quindi, al divenire storico della società³⁰⁵. Gli Epicurei, dunque, si mostrano molto pratici e concreti e privi di preconcetti fissi che servono solo a confondere, in quanto basati su teorie che non hanno un fondamento stabile nella realtà:

«Τὸ μὲν ἐπιμαρτυρούμενον ὅτι συμφέρει ἐν ταῖς χρείαις τῆς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας τῶν νομισθέντων εἶναι δικαίων ἔχειν τοῦ δικαίου χ'ραν <δ>εῖ, ἐάν τε τὸ αὐτὸ πᾶσι γένηται ἐάν τε μὴ τὸ αὐτό· ἐάν δὲ <νόμον> μόνον θῆται τις, μὴ ἀποβαίνει δὲ κατὰ τὸ συμφέρον τῆς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας, οὐκέτι τοῦτο τὴν τοῦ δικαίου φύσιν ἔχει· κὰν μεταπίπτῃ τὸ κατὰ τὸ δίκαιον συμφέρον, χρόνον δέ τινα εἰς τὴν πρόληψιν ἐναρμόττη, οὐδὲν ἦττον ἐκεῖνον τὸν χρόνον ἦν δίκαιον τοῖ; μὴ φωναῖς κεναῖς ἑαυτοῦς συνταράττουσιν ἀλλ'εἰς τὰ πράγματα βλέπουσιν»³⁰⁶.

“Fra le cose prescritte come giuste dalla legge ciò che è comprovato essere utile nelle necessità dei rapporti reciproci bisogna che costituisca il giusto, sia che sia uguale per tutti, oppure no. Ma se viene sancita una legge che non risulti conforme all’utile dei rapporti reciproci, questa non ha più la natura del giusto. E se anche viene a decadere ciò che era utile secondo il diritto, ma per un certo tempo aveva corrisposto alla prenozione di esso, durante quel tempo non era meno giusto dal punto di vista di chi non si turba per vane chiacchiere, ma guardi ai fatti”.

Il relativismo della giustizia, quindi, è il punto centrale di tutta la dottrina del diritto epicurea. Epicuro, come sempre, è interessato soltanto al singolo, che deve fare di tutto per stare bene e vivere felice. I motivi che spingono gli individui a entrare a far parte di una società, infatti, non sono da considerarsi in nessun modo come altruistici o indotti dal desiderio della condivisione. Nella concezione epicurea l’entrare in una società e il sottostare a delle regole che limitano i propri comportamenti è dettato soltanto da un bisogno di sentirsi sicuri, per non temere in ogni momento che qualcuno possa danneggiare i propri interessi o che possa minacciare la propria esistenza e la propria serenità. A ogni

³⁰⁵ Cfr. Morel, 2000, p. 405.

³⁰⁶ Epicur., *Rat. Sent.*, XXXVII.

modo, è importante ribadire che, molto probabilmente, questa necessità di avere delle norme che regolano gli atteggiamenti e le azioni dei singoli in ogni momento della loro vita è dovuta al fatto che non tutti gli uomini aderiscono alla filosofia epicurea. Si realizza così una situazione identica a quella considerata nel paragrafo precedente in riferimento alla necessità o meno di un regime politico in una comunità di saggi³⁰⁷: in circostanze del tutto ideali, quasi sicuramente non si sentirebbe il bisogno di stabilire una coercizione esterna che prevede delle norme valide per tutti e delle punizioni da infliggere ai trasgressori. Di parere diverso è O'Keefe, secondo il quale una società di saggi epicurei avrebbe comunque bisogno della giustizia, ossia di un accordo che impedisca di danneggiare gli altri e di essere danneggiati, non tanto perché il saggio senta il bisogno di nuocere all'altro, quanto piuttosto perché in una società complessa servono delle regole che fronteggino anche circostanze estreme quali la scarsità di risorse o l'attacco da parte degli animali, e che servono per proteggere tutti i membri della comunità³⁰⁸. In realtà, però, in una ipotetica società di soli saggi epicurei non si dovrebbe incorrere in questo rischio. Il σοφός, infatti, è colui che sa sempre comportarsi nel rispetto dei propri bisogni e di quelli altrui, traendo da sé e dalla sua etica la saggezza che gli permette di agire, senza dover costantemente riferirsi a delle regole imposte da altri:

«Ὁ τὰ πέρατα τοῦ βίου κατειδῶς οἶδεν ὡς εὐπόριστόν ἐστι τὸ <τὸ> ἀλγοῦν κατ'ἐνδειαν ἐξαιροῦν καὶ τὸ τὸν ὅλον βίον παντελῆ καθιστάν· ὥστε οὐδὲν προσδεῖται πραγμάτων ἀγῶνας κεκτημένων»³⁰⁹.

“Chi conosce quali sono i limiti della vita sa che agevole è conseguire la liberazione dal dolore di quanto manca, e ciò che ordina, sì da essere perfetta, tutta la vita; cosicché non ha bisogno di cose che comportino lotta”.

Conoscere il sommo bene e comprendere che esso implica soltanto la liberazione dal dolore, fa sì che non si cerchi mai di sovrastare l'altro e di danneggiarlo. In tal modo non si ha alcun bisogno di istituire delle norme che regolino il vivere in comune, poiché ognuno è in grado di discernere da solo quale sia il bene e il male per sé e per gli altri. In questa

³⁰⁷ Cfr. *supra*, pp. 23 ss.

³⁰⁸ Cfr. O'Keefe, 2001a, in particolare pp. 143-145; cfr. anche Thrasher, 2013.

³⁰⁹ Epicur., *Rat. Sent.*, XXI.

ipotetica società, infatti, ci sarebbe sintonia tra gli Epicurei e comunanza di obiettivi, cosa che renderebbe tutti in grado di convivere serenamente e nel rispetto dei propri scopi. Tuttavia, non essendo questa la realtà, è necessario sottostare a delle leggi che servono per regolare l'utile di ciascuno.

Una diretta conseguenza del fatto che la giustizia si fonda sull'utile e che, quindi, non è da ritenersi come una legge universalmente valida e immutabile, è che l'ingiustizia non è un male in sé:

«Ἡ ἀδικία οὐ καθ'ἑαυτὴν κακόν, ἀλλ'ἐν τῷ κατὰ τὴν ὑποψίαν φόβῳ, εἰ μὴ λήσει τοὺς ὑπὲρ τῶν τοιούτων ἐφεστηκότας κολαστάς»³¹⁰.

“L'ingiustizia non è di per sé un male, ma per il timore che sorge dal sospetto di non poter sfuggire a coloro che sono preposti alla punizione di tali azioni”.

Ancora una volta Epicuro pone al centro dell'attenzione dei suoi discepoli il fatto che i mali derivano più dai timori di qualcosa che ci si aspetta, piuttosto che da ciò che si sta vivendo in quel momento³¹¹. Per tale ragione non è l'ingiustizia a essere un male in sé, quanto piuttosto lo è il sospetto di quello che potrebbe accadere qualora si infrangesse una legge:

«Οὐκ ἔστι τὸν λάθρα τι ποιοῦντα ὧν συνέθεντο πρὸς ἀλλήλους εἰς τὸ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι πιστεύειν ὅτι λήσει, χᾶν μυριάκις ἐπὶ τοῦ παρόντος λανθάνη· μέχρι γὰρ καταστροφῆς ἄδηλον εἰ καὶ λήσει»³¹².

“Chi opera nascostamente ai patti stipulati reciprocamente per non fare né ricevere danno non può fidare di rimanere nascosto, anche se per il presente infinite volte vi riesce. Non è infatti sicuro che riuscirà a occultarsi fino alla morte”³¹³.

³¹⁰ Epicur., *Rat. Sent.*, XXXIV.

³¹¹ Cfr. Epicur., *Ep. Men.*, 123-127.

³¹² Epicur., *Rat. Sent.*, XXXV.

³¹³ «Ἀδικοῦντα λαθεῖν μὲν δύσκολον, μίστιν δὲ λαβεῖν ὑπὲρ ποῦ λαθεῖν ἀδύνατον» (Epicur., *SV* 7): “È difficile per chi commette ingiustizia restar nascosto; averne poi sicura fiducia è impossibile”.

Il compito di Epicuro è proprio quello di fornire una terapia dell'anima, indispensabile per liberare ogni uomo dalle proprie paure che turbano la sua esistenza e lo privano della possibilità di vivere una vita piacevole. Tutto ciò spinge il Maestro del Giardino a trasmettere questo precetto ai suoi amici: egli vuole prevenirli dal commettere azioni contrarie alle norme stipulate, in modo tale da evitargli delle sofferenze inutili. L'infrazione di una legge giusta, infatti, oltre ad essere dannosa per se stessi, visto che una norma è giusta solo se fa l'utile della società e quindi dell'individuo, è anche fonte di *ταραχή*³¹⁴, perché non si avrà mai la certezza di non essere scoperti e puniti³¹⁵:

«Ὁ δίκαιος ἀταρακτότατος, ὁ δ' ἄδικος πλείστης ταραχῆς γήμων»³¹⁶.

“Il giusto è tranquillissimo, l'ingiusto è pieno della più grande inquietudine”.

Nessuno potrà mai essere sicuro di sfuggire ai castighi dato che tutto può cambiare da un momento all'altro e che è imprevedibile³¹⁷. Epicuro, infatti, nega qualsiasi valore alla divinazione e afferma che se anche sussistesse, i suoi vaticini non influenzerebbero le vite degli uomini³¹⁸. È naturale, quindi, che non potendo avere in nessuna maniera la sicurezza di restare impuniti, si vivrebbe sempre con il timore di dover subire una pena in futuro³¹⁹.

Per coloro che iniziano a seguire i dettami epicurei, dunque, è utile e prudente aderire alle leggi e alle norme vigenti, per mantenere un comportamento adeguato e realizzare il fine epicureo che si sono preposti. I saggi, ossia coloro che sono già iniziati alla dottrina e che hanno fatto propri e interiorizzato quelli che sono gli insegnamenti del Maestro, sono ancor più tutelati dalle leggi³²⁰, dato che:

³¹⁴ Cfr. Spinelli, 2018, pp. 22 ss.; Essler, 2016, pp. 145 ss.

³¹⁵ Cfr. a riguardo Clay, 1972; Clem. Al., *Strom.*, VI 2 = fr. 519 Us.

³¹⁶ Epicur., *Rat. Sent.*, XVII.

³¹⁷ Cfr. Epicur., *Ep. Men.*, 127.

³¹⁸ Cfr. Diog. Laert., X 135.

³¹⁹ Cfr. fr. 532 Us. = Plutarch., *Non posse*, 1090C; Sen., *Ep.*, 97, 13.

³²⁰ Cfr. Porph., *Marc.*, 27 = fr. 530 Us.

«οἱ νόμοι χάριν τῶν σοφῶν κεῖνται, οὐχ ὅπως μὴ ἀδικῶσιν ἀλλ'ὅπως μὴ ἀδικῶνται»³²¹.

“Le leggi per i sapienti vigono non affinché essi non commettano ingiustizia, bensì affinché non la subiscano”.

Questo, tuttavia, non vuol dire che Epicuro abbia disprezzato le leggi. Plutarco, infatti, travisa le parole del Maestro del Giardino e le interpreta in senso negativo:

«πάλιν δὲ μὴ οἶμαι γράφων πρὸς Ἰδομενέα διακελεύεται μὴ νόμοις καὶ δόξαις δουλεύοντα ζῆν, ἐφ'ὅσον ἂν μὴ τὴν διὰ τοῦ πέλας ἐκ πληγῆς ὄχλησιν παρασκευάζωσιν. (...) τῶν δὲ νόμων παρακελυόμενοι περιφρονεῖν, ἐὰν μὴ προσῆ φόβος πληγῆς καὶ κολάσεως»³²².

“Mi pare che scrivendo di nuovo a Idomeneo, egli consigli di non vivere asservito alle norme e alle opinioni, nella misura in cui queste non creino apprensione a causa del prossimo, per timore di essere colpiti. (...) Esortando a disprezzare le norme vigenti, a meno che non si debba temere di essere colpiti o puniti”.

Epicuro non dice mai che si debbano disprezzare le leggi e che non si debba vivere al di sotto di esse³²³. Piuttosto egli si attiene alle norme vigenti per mantenere un equilibrio sociale e per avere la tranquillità necessaria per condurre una vita felice e libera dai turbamenti. Il σοφός è in grado di comprendere da solo in che modo bisogna comportarsi e le leggi gli servono unicamente per avere la certezza di non subire un danno da parte degli altri, sebbene non disprezzi mai il diritto e non persuada gli altri a non vivere seguendo la legge. Tenendo conto di ciò, si può analizzare quello che scrive Plutarco nell'*Adversus Colotem*, in cui si affronta brevemente la questione di quale comportamento adotterebbe il saggio di fronte alla possibilità di infrangere le leggi³²⁴:

³²¹ Stob., *Flor.*, 43, 139 = fr. 530 Us.

³²² Fr. 15 Angeli = Plutarch., *Adv. Col.*, 34, 1127D = fr. 134 Us.

³²³ Cfr. Westman, 1955, pp. 201-206.

³²⁴ Cfr. Clem. Al., *Strom.*, IV, 22 = fr. 582 Us.

«Ὅτι δ'οὐ νομοθέταις ἀλλὰ νόμοις ἐπολέμουν, ἔξεστιν ἀκούειν Ἐπικούρου· ἐρωτᾷ γὰρ αὐτὸν ἐν ταῖς Διαπορίαις, εἰ πράξει λήσει. καὶ ἀποκρίνεται Οὐκ κατηγορημα, τουτέστι πράζω μὲν, οὐ βούλομαι δὲ ὁμολογεῖν»³²⁵.

“Che, poi, combattessero non contro i legislatori, ma contro le leggi, è possibile rendersene conto ascoltando Epicuro: egli, infatti, domanda a se stesso nei *Casi dubbi*: «Compirà il saggio qualche azione di quelle che le leggi vietano, se saprà che la cosa rimarrà nascosta?». E osserva: «Non è facile dare una risposta univoca», vale a dire: «Lo farò, ma mi rifiuto di ammetterlo»”.

Plutarco fornisce un'interpretazione netta delle parole di Epicuro: il saggio infrangerebbe le leggi se avesse la certezza di non essere scoperto, conclusione cui giunge anche Silvestre, che ritiene che se si riuscisse ad agire inosservati e ad avere la garanzia dell'impunità, l'Epicureo non rispetterebbe la legge, vincendo i propri timori³²⁶. In realtà, però, Epicuro dà una risposta più sfumata. Ancora una volta entra in gioco il νήφων λογισμός: sarebbe difficile rispondere in maniera univoca a una domanda del genere, dato che il sommo bene è il piacere e lo scopo da raggiungere è l'atarassia. La giustizia, infatti, si è rivelata essere non un bene perseguibile di per sé, di conseguenza non sempre una legge deve essere seguita, se questa non assicura l'utile alla società. Probabilmente per Epicuro poteva aver senso violare una legge che andava contro la comunità di amici o che la metteva a rischio, ovviamente dopo aver giudicato razionalmente che un male, quale poteva essere l'infrazione di una norma, fosse fonte di maggior piacere³²⁷. Un altro caso in cui l'Epicureo poteva valutare, in base alle circostanze concrete, di non seguire la legge poteva verificarsi quando un amico rischiava la vita³²⁸. Altri interpreti hanno suggerito, infine, che potrebbe essere infranta una norma non più utile e, quindi, ingiusta, cosa che, se anche non specificata nelle *Massime Capitali*, poteva accadere in circostanze particolari. C'è da aggiungere, tuttavia, che la violazione di una legge ingiusta farebbe incorrere in una pena pari a quella subita in seguito alla trasgressione di una legge giusta. Di conseguenza il

³²⁵ Plutarch., *Adv. Col.*, 1127D = fr. 18 Us.

³²⁶ Cfr. Silvestre, 1995, pp. 136-137.

³²⁷ Cfr. Roskam, 2012, pp. 31-33.

³²⁸ Cfr. Seel, 1996, p. 359.

non attenersi alle norme ingiuste comporterebbe ugualmente uno stato costante di sospettoso timore, sebbene si sia consapevoli di aver agito nel modo più corretto³²⁹. Come nel caso di un eventuale ingresso in politica, quindi, non si può dare una risposta univoca alla domanda in questione: il quesito, infatti, è troppo generico ed Epicuro non poteva rispondere non tenendo conto della realtà in cui tale possibilità si sarebbe prospettata. L'aporia, dunque, resta, sebbene ciò non dipenda da un'incapacità assoluta di Epicuro di sciogliere il dubbio, quanto piuttosto dal fatto che non si può e non si deve in alcun modo prescindere dal momento presente che si sta vivendo. Detto questo, resta il fatto che Epicuro esprime sempre una preferenza per una vita giusta e quindi in linea con le norme vigenti, in modo tale da vivere serenamente:

«Οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως <οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως> ἄνευ τοῦ ἡδέως· ὅτι δὲ τοῦτο μὴ ὑπάρχει, οὐκ ἔστι τοῦτον ἡδέως ζῆν»³³⁰.

“Non è possibile vivere felici se non si vive una vita saggia bella e giusta, né vivere una vita saggia, bella e giusta senza viver felici. A chi manca ciò non è possibile viver felici”.

Risulta, infine, interessante la proposta di Seel che divide gli uomini in tre categorie di persone: quelli che, come i saggi, hanno bisogno della legge per non subire alcun male; una categoria intermedia di uomini che hanno bisogno della legge per non subire né commettere danni; una terza classe di persone che, invece, necessitano della legge per non fare del male agli altri, riuscendo a non nuocere al prossimo solo grazie alla minaccia di una punizione. La prima categoria di persone, quella dei saggi, ricorda i sapienti di cui si parla nella *Repubblica* di Platone. Nella città ideale, in cui la società è tripartita e ognuno ha le proprie mansioni che gli appartengono per natura³³¹, i filosofi sono al potere e, quindi, conoscendo il Bene e la Giustizia, non hanno la necessità di stabilire delle leggi che li vincolerebbero inutilmente³³². Tuttavia, Epicuro a differenza di Platone non prospetta

³²⁹ Cfr. Cosenza, 1996.

³³⁰ Epicur., *Rat. Sent.*, V.

³³¹ Cfr. Plat., *Resp.* III, 414b-417b.

³³² Cfr. Plat., *Resp.* IX, 591c-592b.

mai la possibilità di mettere il σοφός al potere, ma lo fa restare sempre in disparte, lontano dai dolori che gli causerebbe l'impegno politico³³³. Ad ogni modo, anche in una condizione ideale, il saggio non avrebbe la necessità di mettersi a capo del governo di un regno. Probabilmente in virtù di ciò Epicuro non prospetta questa ipotesi neanche in condizioni ideali.

Per concludere, si può sintetizzare l'analisi appena condotta dicendo che, benché possano esserci dei casi eccezionali che possono influenzare in altro modo l'agire degli Epicurei, solitamente il vivere giustamente è il requisito necessario del vivere felicemente, poiché queste sono le condizioni ideali che rendono più semplice la conduzione di una vita beata come quella degli dei³³⁴. Il saggio perciò non decide di attenersi alle norme prestabilite per paura di essere punito, bensì lo fa perché crede che sia quello il modo migliore per essere felice, sebbene la giustizia abbia soltanto un valore strumentale e non sia un bene in sé³³⁵.

³³³ Cfr. Seel, 1996.

³³⁴ Cfr. Vander Waerdt, 1987, pp. 408-410.

³³⁵ Di parere diverso è Roskam, il quale ritiene che Epicur., *Rat. Sent.*, V non sia così rilevante per risolvere il dilemma posto da Plutarco in Plutarch., *Adv. Col.*, 34, 1127D = fr. 18 Us. (cfr. Roskam, 2012, pp. 27-31).

CAPITOLO 2

Gli Epicurei di prima generazione e la politica

2.1. Il valore della tradizione nella scuola epicurea

Affrontare lo studio della prima generazione di Epicurei vuol dire restare strettamente legati alla parola del Maestro. Come messo in luce nel primo capitolo¹, infatti, la scuola epicurea è stata fondata su dei principi cardine molto forti e soprattutto i primi seguaci di Epicuro che frequentarono il Giardino sono rimasti vicini alla filosofia del fondatore, avendo come modello vivo la sua condotta². Nelle fonti viene testimoniato che la scuola epicurea ebbe una grande e lunga tradizione e Diogene Laerzio, nel X libro delle *Vite dei filosofi illustri*, scrive:

«ἢ τε διαδοχή, πασῶν σχεδὸν ἐκλιπουσῶν τῶν ἄλλων, ἐς αἰὲ διαμένουσα καὶ νηρίθμους ἀρχὰς ἀπολύουσα ἄλλην ἐξ ἄλλης τῶν γνωρίμων»³.

“E la sua scuola che, mentre quasi tutte le altre si estinsero, rimase sempre e produsse innumerevoli scolarchi, uno dopo l’altro, dal numero dei discepoli”.

Epicuro stesso ha incentivato l’imitazione e l’emulazione della sua vita filosofica, offrendosi come canone per i suoi seguaci⁴ ed esortando i suoi discepoli ad agire sempre come se lui stesso fosse stato lì a guardarli⁵, in modo tale da evitare che si fossero lasciati andare a mali peggiori⁶. La prima generazione di Epicurei era pervasa da una profonda comunione spirituale e si dedicava a un’intensa pratica di emulazione, imitazione e

¹ Cfr. *supra*, pp. 8-23.

² Cfr. Sedley, 1989, pp. 97 ss.

³ Diog. Laert., X 9.

⁴ Cfr. Clay, 1983b, p. 269.

⁵ Cfr. Sen., *Ep.*, 25, 5 = 211 Us.

⁶ Cfr. Capasso, 1987, pp. 25-37.

commemorazione reciproca, in quanto ogni membro della comunità aspirava a somigliare il più possibile ai saggi che avevano come ideale regolativo la beatitudine delle divinità. Per agevolare questo processo di imitazione erano molto diffuse la letteratura encomiastico-celebrativa, la collezione di statuette e l'organizzazione di feste in memoria degli Epicurei più illustri defunti. In questo contesto il testo scritto acquisiva sempre più importanza, in quanto era necessario per la trasmissione del proprio patrimonio storico e dottrinario⁷. Epicuro, inoltre, nel proprio testamento⁸, ha anche prescritto ai suoi allievi la celebrazione annuale della sua persona, istituendo un vero e proprio culto della sua memoria e di quella di altri Epicurei celebri⁹:

«Ἐκ δὲ τῶν γινομένων προσόδων τῶν δεδομένων ἀφ' ἡμῶν Ἀμυνομάχῳ καὶ Τιμοκράτει κατὰ τὸ δυνατὸν μεριζέσθωσαν μεθ' Ἑρμάρχου σκοπούμενοι εἰς τε τὰ ἐναγίσματα τῷ τε πατρὶ καὶ τῇ μητρὶ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς, καὶ ἡμῖν εἰς τὴν εἰθισμένην ἄγεσθαι γενέθλιον ἡμέραν ἐκάστου ἔτους τῇ προτέρᾳ δεκάτῃ του Γαμηλιῶνος, ὥσπερ καὶ εἰς τὴν γινομένην σύνοδον ἐκάστου μηνὸς ταῖς εἰκάσι τῶν συμφιλοσοφούντων ἡμῖν εἰς τὴν ἡμῶν τε καὶ Μητροδώρου (μνήμην) κατατεταγμένην. συντελείωσαν δὲ καὶ τὴν τῶν ἀδελφῶν ἡμέραν τοῦ Ποσειδεῶνος· συντελείωσαν δὲ καὶ τὴν Πολυαίνου τοῦ Μεταγειτνιῶνος καθάπερ καὶ ἡμεῖς»¹⁰.

“I proventi di quanto ho dato ad Aminomaco e a Timocrate, li dividano per quanto sarà possibile, consultandosi con Ermarco, per le offerte funebri al padre e alla madre e ai fratelli, e a me, poiché sia festeggiato secondo il consueto il mio genetliaco ogni anno il decimo giorno del mese di Gamelione, e l'adunanza dei discepoli il ventesimo giorno di ogni mese, stabilita in memoria mia e di Metrodoro. Celebrino anche il giorno consacrato ai miei fratelli, nel mese di Posidone, e così pure quello consacrato a Polieno nel mese di Metagitnion, così come noi solevamo fare”.

Questa celebrazione della figura del fondatore del Κῆπος potrebbe stonare con il principio secondo il quale l'anima si disgrega insieme al corpo al momento della morte, elemento

⁷ Cfr. Capasso, 1987, pp. 39-57.

⁸ Cfr. Clay, 1998.

⁹ Cfr. Clay, 1986, pp. 11-28.

¹⁰ Diog. Laert., X 18.

che elimina dall'orizzonte qualsiasi ipotesi di vita ultraterrena¹¹. In realtà, come sottolineato da Schmid, tale celebrazione della memoria non deve essere interpretata in maniera religiosa, sebbene possa ricordarlo¹². Un culto di tal genere era importante principalmente per chi era in vita, dato che l'esempio dei saggi poteva e doveva essere emulato e avrebbe portato così beneficio a tutti coloro che avevano questi modelli presenti¹³. Tale atteggiamento epicureo, è testimoniato anche nei frammenti che restano del secondo libro del *Filista* di Carneisco¹⁴, un discepolo di Epicuro vissuto tra la fine del IV e l'inizio del III secolo a.C., proveniente probabilmente da Cos o da Rodi, che conobbe direttamente il Maestro e che sperimentò la vita del Giardino e la solidarietà che vigeva nella società degli amici. Quest'opera si inserisce nella tradizione filosofico-letteraria dell'elogio dell'amico, molto utilizzato nel Κῆπος data la rilevanza attribuita all'amicizia¹⁵ e l'efficacia riconosciuta alla commemorazione¹⁶, elemento fondamentale per avere sempre davanti a sé l'esempio degli Epicurei migliori¹⁷. Le composizioni encomiastico-celebrative generalmente in Grecia avevano la funzione di introdurre ad altri temi di cui gli autori avevano intenzione di trattare¹⁸, oppure erano semplicemente delle dediche alla memoria della persona scomparsa. Nel Giardino, invece, venivano esaltate continuamente le figure che avevano contribuito alla fondazione e allo sviluppo della scuola, in quanto dovevano costituire un punto di riferimento per gli altri, i quali avevano il compito di mantenere i grandi Epicurei di prima generazione come costante termine di confronto. In loro memoria, e, in particolar modo, in ricordo del Maestro, venivano anche celebrate queste feste mensili e annuali ed era diffuso tra gli adepti della scuola il possesso delle statuette di Epicuro¹⁹. Le lodi degli Epicurei venivano fatte spesso a persone non più in vita, soprattutto quando si

¹¹ Cfr. *supra*, pp. 12 ss.

¹² Cfr. Schmid, 1984, pp. 100-101; Clay, 1986.

¹³ Cfr. Longo Auricchio, 2014, p. 42.

¹⁴ Cfr. *supra*, p. 22, n. 73.

¹⁵ Cfr. *supra*, pp. 19-23.

¹⁶ Cfr. Capasso 1988, p. 38.

¹⁷ Cfr. *PHerc.* 346, col. V.

¹⁸ Ad esempio, come sostiene Capasso, Aristotele coglie l'occasione della celebrazione dei defunti per sviluppare un discorso teorico moralistico usando le loro vicende personali come un mero pretesto introduttivo per approfondire temi più generali (Capasso 1988, p. 39).

¹⁹ Cfr. Frischer, 2014.

trattava di Epicurei illustri e di discepoli da prendere come esempio, rappresentando il loro comportamento quotidiano o gli eventi che li avevano segnati, talvolta contrapponendo tali modi di vivere alla condotta di coloro che erano esterni ed estranei allo stile di vita epicureo. Queste narrazioni avevano un valore didattico e protrettico, in quanto i discepoli del Κῆπος dovevano emulare Epicuro e chi fosse stato ritenuto saggio. Tale pratica non escludeva gli stessi maestri dei diversi cenacoli epicurei, i quali perseguivano l'obiettivo di rendersi sempre più simili alla divinità. Anche Carneisco adottò la stessa struttura, narrando specialmente le vicende della vita di Filista per mostrare il modo esemplare in cui la condusse attuando tutti i principi della filosofia epicurea, soprattutto nel rapporto con gli amici:

«ὄθεν| δὴ καὶ Φιλίσταν καλῶς | ἐκ μαιρακίου κατακοσμηθέν θ' ὑπὸ τοιούτου |
 [ε]ἶ[δον λό]γ[ο]ν μέχρι τε|[λευτῆς, ὥσπερ] καὶ δ[εό]ν| [τως τὸν οὐ]δεμίαν πω |
 [κακίαν λ]αβόντα ΚΑ|| [καὶ ἀεὶ μεμνημένον, κα] θ' ὄν ἔζη χρόνον, τοῦ φυ|σικοῦ
 τέλους καὶ οὐθὲν | ἐλλιπόντα τοῦ ἀρίστου | βίου παρὰ τὸ μὴ τυχεῖ[ν] | τῶ[ν] παρὰ
 τοῖς πολλοῖ[ς]|| περιβλέπτων, ἐπὶ δὲ | τοῦ παρόντος οὐθὲν | ἔχοντα δυσχερὲς οὐδ'
 εἰ[ς] τὸν λοιπὸν αἰῶνα | σχ[ή]σοντα καὶ αὐτοὺς | ἐπινοοῦντας , ὅτι με|τέχομεν
 φ[ί]λου . . . ΥΜ[.]ΟΝ κατὰ [τ]ὰ [αὐ]τὰ[.]ΥΧΑ . . . Ε[. . . |
]ΑΤΑΞΙ . . ΤΟ[. . . | . . .]ΜΗ ἐπὶ μὲν Τ[. . . | . . .]ΚΑΝΟΙ[.|| γ]έγονεν ἥπερ
 ἐ[π]ὶ τῶι | τὸ στερέμνιον ἦ[π]θαι | τὸ λυπούμενον»²⁰.

“Per cui vidi anche Filista dalla pubertà alla morte essere bellamente ornato di tale ragionamento [circa le cose necessarie alla vita e sull'amicizia] come anche non avere mai assunto, come si conviene, alcun vizio ed essersi sempre ricordato, nel corso della sua vita, del fine che la natura ha dato all'uomo e non aver tralasciato nulla dell'ottima vita per non essersi procurato le cose che sono tenute in gran conto dai più; e al momento attuale non avere nulla di sgradevole né averlo per il futuro; ed essi che pensano che abbiamo familiarità con un amico piuttosto che a causa del fatto che viene rimosso il corpo solido che soffre”.

²⁰ Carneiscus, *PHerc.* 1027, coll. XV-XVIII Capasso.

Filista era probabilmente un Epicureo della prima generazione, originario anche lui della costa sud-occidentale dell'Asia Minore²¹, mentre l'opera era dedicata a Zopiro, citato in alcuni punti del testo, ma di cui non si conosce la biografia ed è dubbio, infatti, se Carneisco volesse ammonirlo per qualche ragione attraverso la scrittura del trattato. Dalle colonne superstiti dell'opera, emerge l'alternanza tra gli intenti laudativi e quelli polemici: Carneisco, infatti, si oppone alle convinzioni del peripatetico Prassifane²², il quale oltre ad avere una diversa idea dell'amicizia, assumeva anche un atteggiamento differente nei confronti della morte di un amico²³. L'altro punto di disaccordo tra i due filosofi era l'atteggiamento mantenuto nei confronti dei defunti: l'Epicureo accusava Prassifane di non osservare un contegno conveniente in occasione della morte degli amici. La commemorazione dei cari scomparsi era accettata, in quanto poteva essere benefica per chi subiva il lutto, ma si doveva sempre ricordare che non aveva alcun effetto sul defunto: nonostante i legami d'amicizia tra gli Epicurei fossero fondamentali, la persona deceduta non andava compatita²⁴. Come già esaminato²⁵, infatti, gli Epicurei non compiangevano la morte degli amici strappati prematuramente alla vita e la consapevolezza che la morte conduceva alla completa insensibilità, rendeva più facile accettare la mortalità dell'esistenza. La felicità non consisteva nel vivere a lungo, ma nel vivere piacevolmente, per cui il saggio epicureo sapeva che vivere eternamente non avrebbe accresciuto il proprio livello di felicità, né veniva colto di sorpresa se la morte giungeva troppo presto, in quanto egli conduceva la propria esistenza circondato dalla benevolenza degli amici e con loro

²¹ Cfr. Capasso, 1988, p. 53.

²² Prassifane era promotore della concezione aristotelica della *φιλία*, secondo cui si devono avere tanti amici quanto è grande il proprio impulso ad amare e quanto si ha bisogno dell'aiuto altrui, per cui l'uomo virtuoso e felice ha pochi amici, e, dunque, è libero. In Aristot., *Eth. Nic.*, VIII 3-5, infatti, Aristotele afferma che l'amicizia può essere di tre tipi: quella fondata sulla virtù, quella incentrata sul piacere e quella basata sull'utilità. Di queste, la prima è la migliore e la più solida, in quanto, mentre il piacere e l'interesse cambiano o vengono meno, la virtù è immutabile. Carneisco, invece, da buon Epicureo, credeva che la *φιλία*, benché servisse a ricercare il vantaggio, nel senso che si doveva cercare qualcuno con cui godere, fosse anche dedizione e cura dell'altro, tanto che il saggio era disposto a morire per l'amico in difficoltà. Gli amici, inoltre, dovevano essere tanti e aiutavano tutti i membri della comunità ad avvicinarsi di volta in volta a quella beatitudine propria degli dei (cfr. *supra*, pp. 19-23). Sulla figura di Prassifane cfr. Capasso, 1984; Matelli, 2012.

²³ Cfr. Carneiscus, *PHerc.* 1027, coll. XV-XVIII Capasso.

²⁴ Cfr. Warren, 2004, pp. 39-40.

²⁵ Cfr. *supra*, pp. 22 ss.

godeva di ogni bene, al punto che la propria vita, in tal modo, poteva già definirsi completa²⁶. Solo le persone in lutto potevano pensare ai desideri insoddisfatti del defunto ma questo pensiero sorgeva da una considerazione erronea e dall'identificazione sbagliata della persona con il cadavere, cosa che suscitava il pensiero della privazione²⁷. Ma se il saggio per primo non considerava la propria morte una sventura, nemmeno gli amici che gli sopravvivevano la dovevano reputare tale e per questo motivo essi non dovevano commiserare il destino del compagno. Epicuro, però, come già accennato nel capitolo precedente²⁸, «se da un lato intende annullare completamente la morte come circostanza temibile e decisiva per la sorte dell'uomo, dall'altro non fa violenza alla naturale sensibilità dell'individuo: non ha senso rattenere la propria mestizia e il proprio pianto per la scomparsa di un amico, se essi sorgono spontanei»²⁹. Se c'è un dolore conseguente a una morte, dunque, è quello degli amici che restano vivi e subiscono tale assenza. Essi, così, commemorano i morti con feste annuali e mensili nel Giardino e, quindi, traggono piacere nel ricordare coloro che non sono più. La funzione del ricordo è fondamentale perché permette di creare una tradizione e un senso di appartenenza, legandosi a coloro che hanno già tratto dei benefici dall'amicizia e dalla filosofia epicurea. L'enfasi va posta su chi resta in vita e sui loro sentimenti: essi possono utilizzare le conquiste morali raggiunte dai defunti, come fanno con gli dei, ovvero assumendoli come modelli di tranquillità per i loro progressi verso una vita perfetta, ma mai, nei testi epicurei, è suggerito che i defunti stessi beneficino o sono danneggiati dalle pratiche di chi sopravvive³⁰. Gli Epicurei, dunque, erano consapevoli della propria mortalità e nella loro dottrina trovavano i mezzi per superare la *λύπη* per la morte di una persona cara. Già nelle ultime fasi della malattia di un amico, per esempio, si prodigavano per assisterlo, conversando di filosofia. Basti ricordare il passo in cui Diogene Laerzio racconta gli ultimi momenti della vita di Epicuro, il quale si spense dopo una malattia di quattordici giorni, circondato dai suoi amici e filosofando

²⁶ Cfr. Capasso, 1988, p. 72.

²⁷ Cfr. Warren, 2004, p. 36.

²⁸ Cfr. *supra*, pp. 11 ss.

²⁹ Capasso, 1988, p. 74.

³⁰ Cfr. Warren, 2004, pp. 40-41.

con loro fino all'ultimo istante³¹. Successivamente, invece, si occupavano della salma e delle spoglie e, soprattutto, facevano vivere il defunto nei loro ricordi: piangere un amico che non c'era più voleva dire ricordarlo, farlo continuare a vivere, averlo ancora come modello con cui confrontarsi, contemplando le sue virtù e assimilandosi in tal modo a lui in vista del piacere³². La scuola epicurea, quindi, cercava di superare il lutto traendo beneficio da una situazione negativa, quale era quella della morte dell'amico. In questo senso, secondo Fallot, nell'Epicureismo si realizza la convergenza del piacere puro e del pensiero della morte³³, unione imprescindibile in vista del raggiungimento dell'ἀταραξία.

All'interno di questo quadro, è possibile comprendere il senso della commemorazione nella scuola epicurea. Epicuro è stato un *deus*³⁴ mortale, capace di raggiungere in vita la beatitudine divina e proprio per questo doveva essere preso a modello da chiunque volesse perseguire lo stesso obiettivo³⁵. Al suo fianco, però, non bisogna dimenticare i καθηγεμόνες³⁶, così definiti da Filodemo. Tra loro, oltre a Epicuro, il filosofo di Gadara aveva inserito Metrodoro, Polieno ed Ermarco, considerati uomini eccellenti, non tanto e non solo per la posizione che ricoprirono nel Giardino, quanto piuttosto per la loro superiorità morale e spirituale³⁷. Epicuro, Metrodoro, Ermarco e Polieno, detti anche οἱ ἄνδρες, hanno rappresentato per gli Epicurei posteriori il modello più alto da tenere sempre presente da tutti i frequentatori del Giardino ed è proprio la loro condotta morale che doveva essere emulata da ciascun Epicureo, a prescindere dal ruolo effettivo che ricoprirono nella scuola³⁸. Questo senso di emulazione ha reso molto compatta la scuola, facendo sì che chiunque vi aderisse, lo facesse *in toto*, senza trascurare nessuno dei principi di base della dottrina del Maestro, sebbene, come già accennato, le circostanze fossero molto importanti nella valutazione del comportamento più adeguato da

³¹ Cfr. Diog. Laert. X 15-16.

³² Cfr. Capasso, 1988, p. 76.

³³ Cfr. Fallot, 1977, p. 108.

³⁴ Cfr. Lucr., *De Rer. Nat.*, 5.7-8.

³⁵ Cfr. Erler, 2014, pp. 1-5.

³⁶ Cfr. Longo Auricchio, 1978, pp. 24-26.

³⁷ Cfr. Longo Auricchio, 1978.

³⁸ Per una rapida panoramica sui successori del Maestro nello scolarcato della Scuola di Atene cfr. Dorandi, 1999; Verde, 2013b, pp. 213-224.

adottare³⁹. In particolare, i primi Epicurei sono stati quelli che più di ogni altri hanno cercato di trasmettere questo forte senso di appartenenza della scuola e che si sono principalmente preoccupati di diffondere e rafforzare le posizioni di Epicuro stesso, sebbene essi non vadano accusati di mancanza di originalità⁴⁰. Epicuro, inoltre, ha fatto di tutto per rendere più facile la comprensione e la memorizzazione delle proprie dottrine e forse questo ha reso il pensiero dei primi Epicurei molto aderente a quello del Maestro⁴¹. Questi primi seguaci, infatti, non si sono distaccati dalle parole del fondatore del Giardino, ma hanno piuttosto precisato o approfondito alcuni aspetti del credo epicureo, senza intaccarne i punti essenziali⁴²:

«Non sumus sub rege, sibi quisque se vindicat; apud istos quicquid dicit Hermarchus, quicquid Metrodorus, ad unum refertur. Omnia quae quisquam in illo contubernio locutus est, unius ductu et auspiciis dicta sunt»⁴³.

“Non dipendiamo da un sovrano: ognuno è padrone di sé. Ma presso costoro tutto quello che dice Ermarco o Metrodoro è riferito a uno solo: tutto quello che ciascuno in quella società espresse è stato detto sotto la guida e l’auspicio di uno solo”.

La società epicurea delle origini, infatti, visse in un *contubernium*⁴⁴ in cui ciascuno lavorava per raggiungere lo stesso scopo, mantenendo sempre una propria individualità, come “many members of one body”⁴⁵, dando sempre la precedenza alle parole di Epicuro. L’ambiente del Giardino e la vicinanza al suo fondatore, inoltre, hanno sicuramente permesso ai più fedeli allievi di Epicuro di trascorrere una vita beata lontani dagli affanni della politica.

Tutte queste usanze e queste tradizioni interne alla scuola hanno contribuito a costituire la comunità filosofica epicurea, la quale inevitabilmente si è sviluppata a

³⁹ Cfr. *supra*, pp. 16 ss.

⁴⁰ Cfr. Tepedino Guerra, 2000, p. 36.

⁴¹ Cfr. *supra*, pp. 11 ss.

⁴² Cfr. Benferhat, 2005, p. 37.

⁴³ Sen., *Ep.*, IV 33.

⁴⁴ Cfr. DeWitt, 1936.

⁴⁵ Clay, 1989, pp. 270ss.

marginale rispetto al resto della comunità politica e sociale. In qualche modo, adottare un certo tipo di condotta e istituire un vero e proprio calendario per scandire la vita della comunità di amici epicurei ha fatto sì che la scuola epicurea diventasse una sorta di microcosmo a sé, sebbene inserito all'interno di un contesto più complesso e più ampio. È innegabile, infatti, che personaggi come Mitre e Idomeneo fossero strettamente legati a Epicuro e all'ambiente epicureo, nonostante rivestissero ruoli politici e che il Giardino abbia beneficiato della presenza di un apparato statale che tutelasse la comunità filosofica.

In questo secondo capitolo, dunque, si cercherà di entrare più nel dettaglio di questi temi, in modo tale da esaminare, da un lato, i differenti modi in cui alcuni Epicurei si sono comportati nel Κήπος e fuori da esso, dall'altro, l'effettivo contributo filosofico che la prima generazione di Epicurei ha dato per l'evoluzione della dottrina. Pur partendo dai dogmi dettati da Epicuro stesso ai suoi allievi più fedeli, gli Epicurei di prima generazione hanno contribuito in modi differenti allo sviluppo di alcuni dei punti fondanti della filosofia epicurea, incidendo sulla trasmissione della dottrina di Epicuro.

2.2. Timocrate: l'apostata del Giardino

Prima di affrontare lo studio degli Epicurei di prima generazione bisogna soffermarsi brevemente su una figura che è stata importante per la scuola, soprattutto perché ha contribuito a fondare le accuse che sono state rivolte a Epicuro nel corso dei secoli⁴⁶. Timocrate di Lampsaco, infatti, è stato una voce dissonante importante all'interno del Giardino, arrivando a diventare uno dei più aspri critici nei confronti del suo fondatore. Timocrate ha rivestito un ruolo del tutto negativo nella tradizione anti-epicurea⁴⁷ e le sue false accuse verso Epicuro hanno influenzato enormemente il modo errato in cui i posteri hanno recepito il messaggio epicureo⁴⁸, soprattutto riguardo alla

⁴⁶ Cfr. Sedley, 1976a.

⁴⁷ Cfr. Bignone, 1973, vol. II, pp. 223 ss.

⁴⁸ Cfr. Sedley, 1976a, p. 148.

questione del piacere. Egli ha minato alla base il modo di vivere del Giardino, segnando così la sua fama negativa⁴⁹.

Timocrate era il fratello di Metrodoro⁵⁰, allievo amato da Epicuro⁵¹. Probabilmente nacque prima del 330 a.C. e non si conosce la sua data di morte⁵². La sua apostasia⁵³ risale a 290 a.C. e da quel momento in poi è iniziata la sua campagna diffamatoria contro Epicuro. Il fatto che abbia frequentato per anni il Giardino, gli ha permesso di conoscere a fondo la dottrina epicurea, rendendo ancor più forti e accurate le sue accuse rivolte a Epicuro dopo il distacco dalla scuola⁵⁴. Fin da subito, egli inizia ad attaccare il Maestro del Giardino su più fronti: dalle questioni dottrinarie, al fatto che non fosse un vero cittadino ateniese⁵⁵ e che fosse un adulatore. Questo fu anche alla base delle ragioni per cui Epicuro ebbe necessità di inviare dei suoi seguaci in Asia per contrastare le accuse di Timocrate alla corte di Antigono⁵⁶. Restano, infatti, diverse tracce del fatto che Timocrate abbia diffamato Epicuro, rendendo necessario un intervento del Maestro stesso e dei suoi discepoli presso le alte sfere del potere, al fine di evitare ripercussioni sui diversi cenacoli epicurei. Timocrate, infatti, era solito accusare gli Epicurei e diffamarli, anche scrivendo delle lettere infamanti:

«(...) ἀποστέλλ[λε]τε καὶ πρὸς | Λεοντέα ἵνα κ[ἀ]κεῖνος | ἀπογράψῃτα[ι]. καὶ τὸ ἀν- |
τίγραφον κέλευε σῶζει(ν) | ἵνα καὶ οἱ λοιποὶ ἔχῳμε(ν) | χρῆσθαι· ἔτι δὲ γίνωσκε | ὅτι
τοῦ Ἐλαφηβολιῶνος | ἀροῦμεν διὰ νήσων, ὥστ’ | ἀπαντᾶν ἐπὶ Σάμου κα- | λῶς καὶ ἡ
δέως καὶ παν- | τὶ τῶι ἐῤῥκαιροῦντι τῶν | τὰ ὄ[λα δε]χομένων, ἅμα | διαθ[εω]ρ[εῖ]ν τὰ

⁴⁹ Cfr. Roskam, 2007b, p. 43.

⁵⁰ Cfr. *infra*, pp. 87-94.

⁵¹ Cfr. Diog. Laert., X 6.

⁵² Cfr. Angeli, 2013, p. 19.

⁵³ Cfr. Sedley, 1976a; Longo Auricchio-Tepedino Guerra, 1981; Verde, 2010b, pp. 293-295.

⁵⁴ Sul dibattito riguardante il “caso Timocrate” (cfr. Angeli, 1993, pp. 13 ss.) e sulla datazione di alcune testimonianze riguardanti Timocrate, cfr. Vogliano, 1926-1927; Philippson, 1936; Diano, 1948; Liebich; 1960, p. 103; Sbordone, 1963, pp. 30-33; Bignone, 1973, I, pp. 413-579; Spina, 1977, p. 71; Angeli, 1993, p. 14; Roskam, 2007b, pp. 44-45; Angeli, 2013.

⁵⁵ Cfr. Diog. Laert., X 4; cfr. *supra*, p. 33.

⁵⁶ Cfr. Plutarch., *Adv. Col.*, 1126C = fr. 71 Us. Che ci si riferisca alla corte di Antigono lo ricostruisce molto chiaramente Angeli, 2013, p. 20, n. 69.

[Ἔ]καστα | ὧν [σοὶ ἀ]παγγέλλω καὶ | αὐτ[οῖς] δῆλον ὡ σὺλ- | λο[γῆ ἔστ]αι. Τὰ ‘ς’
δ’ ἐπιστο- | λὰς [πέμπ]ετε πρὸς α[ὐτ]ὸν [ὄσ- | τε ἀ[πεστ]αλμένη[ς λουδορο- | τάτ[ης
π]ρὸς μ[ε καὶ Μητρό- | δω[ρόν τι]ν’ ἢ [μᾶς ἂν μὴ αἰ- | τιάσα[σθ]αι· πρὸς [τούτοις |
γράψω [το]ῖς φίλοις [ὔστε- | ρὸν ‘σ’ οἱ. (...)]»⁵⁷.

“... mandate anche a Leonteo, affinché ne faccia anch’egli una trascrizione per sé, e invitalo a conservare la copia, perché anche noi altri possiamo servircene. Sappi, inoltre, che nel mese di Elafebolione salperemo viaggiando per le isole, cosicché a te e ad ognuno che ne abbia l’opportunità, fra quelli che accettano i principi generali della mia dottrina, sia possibile incontrarci a Samo graditamente, piacevolmente e beatamente ed esaminare insieme ciascuna delle questioni che ti annuncio e delle quali è chiaro che per loro vi sarà una silloge. Mandate, tuttavia, a quello le lettere in modo che, essendo stata inviata a me e a Metrodoro un’epistola oltraggiosissima, qualcuno non possa accusare noi; inoltre scriverò agli amici, poi a te (...)” (trad. Angeli).

Questa epistola si inserisce nel periodo in cui Timocrate aveva definitivamente abbandonato la scuola⁵⁸. Era fondamentale per Epicuro e per i suoi più stretti collaboratori cercare di arginare le accuse rivolte alla filosofia epicurea, soprattutto se queste accuse minavano alla base l’etica del Giardino. Timocrate già quando frequentava Epicuro e il circolo lampsaceno aveva manifestato diverse critiche, le quali non sfociarono da subito in una vera e propria rottura. Inizialmente, Epicuro affidò a Leonteo la funzione di mediatore imparziale⁵⁹, al fine di trovare il modo per riparare la rottura che si era creata tra Metrodoro e Timocrate⁶⁰. Più tardi, però, fu sempre più impossibile riappacificare i rapporti con Timocrate, in quanto quest’ultimo iniziò a criticare aspramente i cardini del sistema filosofico epicureo. Anche per questa ragione era importante per Epicuro che Leonteo prendesse visione di quello che Timocrate diceva e del fatto che il fratello di Metrodoro non fosse intenzionato a interrompere la sua campagna diffamatoria verso gli

⁵⁷ *POxy* LXXVI 5077, fr. 1, col. I Angeli.

⁵⁸ Cfr. Angeli, 2013, pp. 20 ss. Cfr. anche Obbink-Schorn, 2011; Dorandi, 2016, pp. 40 ss.

⁵⁹ Cfr. *PHerc.* 176, fr. 5, col. X, 1-8.

⁶⁰ Cfr. Angeli, 2013, pp. 20-21.

ex-compagni⁶¹. Leonteo, così, fu sollecitato ad abbandonare la sua posizione di arbitro imparziale e da quel momento Epicuro organizzò ambascerie, viaggi e fece circolare lettere, in modo tale da arginare le calunnie di Timocrate⁶². Epicuro, inoltre, scrisse diverse opere contro il suo detrattore, tra cui va ricordato il *Timocrate*, che fu composto in tre libri e di cui non resta praticamente nulla⁶³ e numerosi sono i riferimenti a lui nelle opere epicuree, dalle quali si apprende che egli fu geloso del fratello Metrodoro⁶⁴ e che era abituato a frequentare i sofisti⁶⁵. A Timocrate, inoltre, Epicuro indirizzò molto probabilmente il *Περὶ παθῶν*, quando ancora frequentava la scuola, in quanto si dice che egli fu preda del πάθος dell'ira⁶⁶.

Diogene Laerzio nella biografia di Epicuro fa un breve cenno alla descrizione che Timocrate dava del suo ex-Maestro e acerrimo rivale:

«καὶ μὴν καὶ Τιμοκράτης ἐν τοῖς ἐπιγραφομένοις Εὐφραντοῖς, ὁ Μητροδώρου μὲν ἀδελφός, μαθητὴς δὲ αὐτοῦ τῆς σχολῆς ἐκφοιτήσας, φησὶ δις αὐτὸν τῆς ἡμέρας ἐμείναι ἀπὸ τρυφῆς, ἑαυτὸν δὲ διηγεῖται μόνις ἐκφυγεῖν ἰσχύσαι τὰς νυκτερινὰς ἐκεῖνας φιλοσοφίας καὶ τὴν μυστικὴν ἐκείνην συνδιαγωγὴν· τὸν τ' Ἐπίκουρον πολλὰ κατὰ τὸν λόγον ἠγνοηκέναι, καὶ πολὺ μᾶλλον κατὰ τὸν βίον, τό τε σῶμα ἐλεεινῶς διακεῖσθαι ὡς πολλῶν ἐτῶν μὴ δύνασθαι ἀπὸ τοῦ φορείου διαναστῆναι, μὴν τε ἀναλίσκειν ἡμετησίαν εἰς τὴν τράπεζαν, ὡς αὐτὸς ἐν ταῖς πρὸς Λεόντιον ἐπιστολαῖς γράφει καὶ ἐν τῇ πρὸς τοὺς ἐν Μυτιλήνῃ φιλοσόφους· συνεῖναί τε αὐτῷ τε καὶ Μητροδώρῳ ἐταῖρας καὶ ἄλλας, Μαμμάριον καὶ Ἡδεῖαν ἢ Ἐρώτιον καὶ Νικίδιον»⁶⁷.

“E inoltre, nell’opera intitolata *Cose allegre*, Timocrate, fratello di Metrodoro e discepolo di Epicuro, dopo avere abbandonata la sua scuola, dice che egli vomitava

⁶¹ Cfr. Angeli, 1990, pp. 64-69; Angeli, 2013, p. 22.

⁶² Cfr. *PHerc.* 175, fr. 5, col. XV, 1-5.

⁶³ Cfr. Cic., *ND*, I, 33, 93 = fr. 71 Us.; Diog. Laert., X 23.

⁶⁴ Cfr. Metrod., *PHerc.* 1084, fr. 10, 2; Spinelli, 1986, p. 41.

⁶⁵ Cfr. Tepedino Guerra, 1992, p. 122; Angeli, 1993, pp. 18 ss.

⁶⁶ Cfr. Tepedino Guerra, 2008, pp. 107-108; Verde, 2017, pp. 249-256.

⁶⁷ Diog. Laert., X 6.

due volte al giorno, per l'amore dei piaceri della mensa, e che lui stesso era riuscito a fuggire quella notturna filosofia e a quella specie di associazione misterica. Dice che Epicuro era molto ignorante non solo per cultura, ma molto di più per esperienza di vita; aveva una salute miserevole così che per molti anni non poté alzarsi dal suo lettuccio, e spendeva una mina al giorno per mangiare, come dice lui stesso nella lettera a Leonzio e in quella ai filosofi di Mitilene; e che vivevano con lui e con Metrodoro anche altre etere, Mammario, Edeia, e Erozio e Nicidio”.

Come si può notare dal brano, Timocrate descrive Epicuro come un edonista sfrenato⁶⁸ che si circonda di mense abbondanti, al punto da star male per il modo esagerato in cui gode dei piaceri della mensa. Stando a quanto esaminato in precedenza⁶⁹ è evidente che il quadro dipinto da Timocrate non corrisponde minimamente alla realtà dei fatti. Come visto, infatti, il piacere epicureo si avvicina di più ad un godimento dato dalla sottrazione piuttosto che dall'abbondanza (ἀπovία). L'accusa di ignoranza, inoltre, probabilmente deriva dal fatto che Epicuro dichiarava di non avere maestri e criticava fortemente i filosofi che lo avevano preceduto⁷⁰. Affermare, infine, che la filosofia epicurea fosse una filosofia oscura in cui i suoi membri sono legati in una sorta di “associazione misterica” è un modo per screditare ulteriormente Epicuro e i suoi discepoli⁷¹. In questa maniera, infatti, oltre a dare adito all'immagine di Epicuro come di un uomo dedito a soddisfare i propri istinti più bassi, insinua il dubbio che la scuola epicurea sia in realtà un'associazione antisociale e poco integrata nella vita politica. Timocrate, avendo seguito inizialmente gli insegnamenti di Epicuro, lo aveva sicuramente ascoltato più volte mentre esprimeva la propria preferenza per una vita appartata dalla folla tra la cerchia dei propri amici. Epicuro, inoltre, non aveva mai esitato a criticare gli uomini politici più stimati della Grecia classica e i migliori generali che avevano fatto la storia⁷². Una testimonianza del fatto che Timocrate

⁶⁸ Cfr. Cic., *ND*, I, 113.

⁶⁹ Cfr. *supra*, pp. 14 ss.

⁷⁰ Cfr. Diog. Laert., X 8.

⁷¹ Cfr. Armstrong, 2011, pp. 105 ss.

⁷² Cfr. Plutarch., *Adv. Col.*, 1127D; 1119C; Athen., *Deipn.*, VIII, 336F = fr. 558 Us.; Plutarch., *Non posse*, 1097C = fr. 559 Us.; Plutarch., *Adv. Col.*, 1127A = fr. 560 Us.

per primo fu esortato a ritirarsi dalla vita pubblica è stata trasmessa da Plutarco, il quale cita una lettera che Metrodoro scrisse al fratello:

«οὐδὲν δεῖ σώζειν τοὺς Ἕλληνας οὐδ' ἐπὶ σοφίᾳ στεφάνων παρ' αὐτῶν τυγξάνειν, ἀλλ' ἐσθίειν καὶ πίνειν οἶνον, Τιμόκρατες, ἀβλαβῶς τῇ γαστρὶ καὶ κεχαρισμένως (...) ὡς καὶ ἐχάρην καὶ ἐθρασυνάμην ὅτι ἔμαθον παρὰ Ἐπικούρου ὀρθῶς γαστρὶ χαρίζεσθαι»⁷³.

“Non si deve cercare di salvare i Greci né di ottenere da essi corone per la sapienza, ma mangiare e bere vino, o Timocrate, in modo che il corpo ne tragga piacere senza danno (...) Mi sono riempito di gioia e di fierezza perché ho imparato da Epicuro a soddisfare rettamente il ventre” (trad. Angeli).

Il testo dell'epistola in questione è stato scritto in un periodo in cui Timocrate ancora era parte della scuola, dato il tono protrettico e benevolo che si riserva al destinatario⁷⁴. È interessante notare come i temi di questa lettera siano stati recepiti e travisati successivamente da Timocrate, non appena il conflitto con la scuola diventò evidente e irreparabile. Confrontando la testimonianza di Diogene Laerzio con questo frammento, si possono trovare dei punti in comune nelle tematiche che sono state manipolate poi da Timocrate. Questo è solo un esempio che si può fare del modo in cui Timocrate abbia operato nella sua campagna diffamatoria. Le convinzioni più profonde di Epicuro, una volta che Timocrate uscì dalla scuola e iniziò la polemica contro di lui e contro il fratello Metrodoro, sono state usate impropriamente per inasprire la politica diffamatoria timocratea. Il fratello di Metrodoro, così, estrapolando alcune massime epicuree e decontestualizzandole, riuscì ad inserire in contesti diversi le parole di Epicuro, estremizzando ciò che quest'ultimo aveva detto in maniera molto meno netta e sicuramente più sfumata di quanto Timocrate non volesse far credere, sia rispetto alla definizione di piacere, sia rispetto alle convinzioni politiche. Egli, inoltre, poteva presentarsi come testimone diretto di quello che accadeva all'interno della scuola epicurea, cosa che lo investiva di una certa autorità agli occhi di coloro che non conoscevano le parole e le

⁷³ Frr. 41-42 Körte.

⁷⁴ Cfr. Roskam, 2007b, pp. 43-44; Angeli, 2013, pp. 20-21; di parere opposto Philippson, 1936, pp. 1268-1269.

pratiche epicuree. Conoscendo a fondo ciò che Epicuro sosteneva, riuscì a minare alla base le fondamenta dell'etica, attaccando principalmente gli insegnamenti del Maestro in merito al piacere. Ancora più interessante è il fatto che fece di tutto per esporre l'Epicureismo alle critiche esterne, tentando di screditare la scuola alla corte del re. Portando l'attenzione del potere politico su Epicuro e i suoi seguaci, Timocrate ha costretto gli Epicurei a preoccuparsi della politica e a far sì che la loro vita ritirata fosse turbata da preoccupazioni esterne⁷⁵. La sicurezza è stata così messa in discussione da uno di quelli che precedentemente era stato considerato amico e che per primo avrebbe dovuto garantire la tranquillità in vista della felicità. Le intenzioni di Timocrate erano proprio quelle di colpire Epicuro, Metrodoro e i loro seguaci personalmente.

In quest'ottica è anche interessante rilevare il fatto che non ci sono tracce di rapporti di Timocrate con altre scuole filosofiche dopo il conflitto con la scuola. Sebbene si sia dibattuto a lungo a riguardo⁷⁶, infatti, non esistono testimonianze certe della sua adesione a un'altra filosofia, né sembra che abbia sposato idee filosofiche alternative probabilmente perché le divergenze con la scuola epicurea non sono nate da grandi e incolmabili divergenze filosofiche, ma più da motivazioni personali. Il fratello di Metrodoro sembrava più intenzionato a colpire e distruggere la pratica filosofica epicurea più che a sposare un credo alternativo. Nonostante Timocrate sia in qualche modo riuscito nel suo intento di recare danno alla scuola epicurea, è interessante constatare la capacità di questa comunità di riorganizzarsi per fronteggiare le accuse. Epicuro, al fine di subire meno danni e per non vedere compromessa la propria εὐδαιμονία, ha intrattenuto rapporti con il re, inviando discepoli a corte per neutralizzare le accuse ricevute e dimostrando che quando è necessario l'Epicureo sa rinunciare alla vita appartata dalla folla. Di nuovo il λάθε βιώσας diventa una scelta e non una legge indiscutibile. Allo stesso tempo, gli Epicurei intensificano gli scambi epistolari e vengono ribaditi con vigore i cardini della dottrina, al punto da rinsaldare fortemente il senso di comunità che unisce i frequentatori

⁷⁵ Cfr. Roskam, 2007b, pp. 45-46.

⁷⁶ Cfr. Roskam, 2007b, p. 48.

del Giardino: le raccolte di epistole dottrinarie diventano anche il cardine di questi legami e sono sempre più diffuse tra gli Epicurei dei diversi circoli⁷⁷.

Nonostante la comunità epicurea si sia riorganizzata per fronteggiare le accuse timocratee, l'influenza degli scritti di Timocrate contro Epicuro è evidente non appena si rivolge l'attenzione alle opere di Cicerone. Come mette bene in luce Sedley, infatti, molto probabilmente Timocrate fu una fonte preziosa per Cicerone, il quale in più punti della sua opera ci tiene a dare una certa dignità di filosofo a Timocrate⁷⁸, che viene dipinto come una mera vittima delle accuse e degli insegnamenti devianti epicurei⁷⁹. Allo stesso modo, Plutarco nei suoi scritti contro la scuola epicurea, sembra avere in mente queste stesse accuse, in particolare quella secondo cui la felicità degli individui si possa legare unicamente al piacere del ventre⁸⁰. La ripresa delle parole e delle insinuazioni di Timocrate, però, diventa talmente forte, al punto che spesso vi è una manipolazione dei testi, al fine di far apparire Epicuro, o i suoi discepoli, come coloro che incentivano gli uomini a soddisfare qualsiasi piacere di cui vogliono godere, travisando del tutto la dottrina del Giardino. Se nell'immediato, dunque, Timocrate fu fronteggiato da Epicuro e dai suoi discepoli, nel lungo periodo le sue accuse hanno lasciato un segno indelebile.

La fama negativa di Epicuro, quindi, potrebbe aver tratto origine proprio da Timocrate, il quale probabilmente, citando i testi epicurei senza il loro contesto, ha dato adito a certe interpretazioni fuorvianti della sua dottrina: prima fra tutte, come visto, vi è la dottrina del piacere inteso come piacere dei dissoluti. Lo stesso processo è stato seguito anche per dare un'immagine degli Epicurei come parassiti della società e individui poco rispettosi dell'ordine sociale, tanto da radunarsi in associazioni misteriche e oscure. In tal modo, si potrebbe dare una spiegazione alla ragione per cui la scuola epicurea sia sempre stata rappresentata come avversa a qualsiasi forma di associazionismo statale: come è stato messo in luce più volte nel corso dell'analisi finora condotta, invece, questa etichetta attribuita ai filosofi del Giardino non rende giustizia al pensiero epicureo a riguardo, il

⁷⁷ Cfr. *infra*, p. 141.

⁷⁸ Cfr. Cic., *ND*, I, 33; 40.

⁷⁹ Cfr. Sedley, 1976a, pp. 127-129; Maso, 2008, pp. 56 e 58; cfr. nuova ed. Maso, 2015.

⁸⁰ Cfr. Plutarch., *Adv. Col.*, 1124E-1127E; *Non posse*, 1097A-1098D.

quale è sicuramente più aperto alla valutazione delle circostanze contingenti e alla natura dei singoli individui.

2.3. Il “*paene alter Epicurus*”: *Metrodoro di Lampsaco*

Primo fra tutti i discepoli di Epicuro e forse anche il più amato da parte sua, è stato il lampsaceno Metrodoro. Vissuto tra il 331/330 a.C. e il 277/276 a.C., Metrodoro fu legato a Leonzio da cui ebbe probabilmente due figli. Di lui Diogene Laerzio dice che non si separò mai dal suo Maestro, se non per sei mesi, e che fu “uomo eccellente in tutto”⁸¹. Diverse sono le lodi che vengono fatte di Metrodoro, per il quale la sorella Batide scrisse anche un elogio funebre nel quale viene ricordato per le sue virtù migliori⁸². Metrodoro morì sette anni prima di Epicuro e quest’ultimo sia nel *Testamento*⁸³, sia nelle lettere che inviò in punto di morte, si premurò di assicurare i figli di Metrodoro alle cure dei suoi discepoli e di far celebrare la sua memoria ai frequentatori della scuola⁸⁴. Metrodoro viene apostrofato da Cicerone come *paene alter Epicurus*⁸⁵ e, infatti, diversi sono i problemi di attribuzione dei frammenti che dovrebbero appartenergli, poiché alcuni hanno supposto che fossero di Epicuro⁸⁶, sebbene, verosimilmente sia anche possibile che Metrodoro in molti casi abbia ripreso gli *ipsissima verba* di Epicuro per rafforzarne il contenuto o dare la più ampia diffusione possibile alle dottrine della scuola⁸⁷.

Come si vedrà in seguito⁸⁸, Filodemo nelle Πραγματεῖαι testimonia il fatto che Metrodoro, nonostante l’età e le sue condizioni fisiche e sebbene si sia dovuto esporre in una difficile situazione politica e diplomatica, ha avuto un ruolo di primo piano nella liberazione di Mitre, dignitario di Lisimaco imprigionato da Cratero. Pur dando seguito alla

⁸¹ Diog. Laert., X 22-24.

⁸² Cfr. Angeli, 1988, p. 46, Tepedino Guerra, 2000, pp. 40-41.

⁸³ Cfr. Diog. Laert., X 18.

⁸⁴ Cfr. Diog. Laert., X 22.

⁸⁵ Cic., *De fin.*, II, 28 92 = fr. 5 Körte.

⁸⁶ Cfr. Clay, 1983b, pp. 256-257.

⁸⁷ Cfr. *infra*, pp. 141.

⁸⁸ Cfr. *infra*, pp. 105 ss.

massima λάθε βιώσας, infatti, Metrodoro si è esposto per salvaguardare la vita di un suo φίλος, impegnandosi a trattare con le autorità col fine di liberarlo dalla prigionia, benché non fosse abituato a comportarsi in tal modo. Egli fino a quel momento aveva sempre rifuggito la fama e la gloria, vivendo vicino al suo Maestro:

«Vides Epicurum quantopere non tantum eruditiores, sed haec quoque inoperitorum turba miretur: hic ignotus ipsis Athenis fuit, circa quas delituerat. Multis itaque iam annis Metrodoro suo superstes in quadam epistula, cum amicitiam suam et Metrodori grata commemoratione cecinisset, hoc nouissime adiecit, nihil sibi et Metrodoro inter bona tanta nocuisse, quod ipsos illa nobilis Graecia non ignotos solum habuisset, sed paene inauditos»⁸⁹.

“Tu vedi quanto ammirino Epicuro non soltanto i più colti, ma anche questa folla di ignoranti: costui era sconosciuto perfino ad Atene, dove era rimasto nascosto. E così, sopravvissuto ormai da molti anni al suo Metrodoro, in una certa lettera, dopo avere inneggiato, con una gradita rievocazione, all’amicizia sua e di Metrodoro, non nocque per nulla il fatto che in quella nobile Grecia non solo non erano noti, ma quasi non li si era nemmeno sentiti nominare”.

E poco più avanti il testo prosegue:

«Hoc Metrodorus quoque in quadam epistula confitetur se et Epicurum non satis enituisse: sed post se et Epicurum magnum paratumque nomen habituros, qui voluissent per eadem ire vestigia»⁹⁰.

“Anche Metrodoro in una lettera confessa che lui ed Epicuro non erano abbastanza noti, ma che dopo di loro avrebbero ottenuto grande e immediata fama gli uomini che avessero voluto calcare le loro stesse orme”.

Metrodoro, quindi, stando al testo, visse sempre nell’ombra, in disparte. Può sembrare strano che egli abbia detto che in futuro gli Epicurei avrebbero avuto una fama maggiore di lui e di Epicuro. Questo, tuttavia, non significa che Metrodoro desiderasse essere più

⁸⁹ Sen., *Ep.*, 79, 15 = fr. 188 Us.

⁹⁰ Sen., *Ep.*, 79 16-17 = fr. 43 Körte.

celebre. Egli piuttosto era fiducioso del fatto che la filosofia epicurea sarebbe presto diventata nota ai più e che avrebbe conosciuto una diffusione capillare nella società. Probabilmente questa sua affermazione va intesa più come un augurio, poiché sperava che la morale epicurea sarebbe stata adottata dalla maggior parte degli uomini, piuttosto che come un rimpianto, dovuto al fatto che egli avrebbe desiderato trarre piacere dalla notorietà.

Di Metrodoro restano diversi frammenti e testimonianze, principalmente di opere non strettamente connesse all'ambito della politica e della giustizia, sebbene qualche indicazione sul suo pensiero si possa ricavare dai testi superstiti. Sicuramente sarebbe stato interessante avere maggiori notizie sull'opera *Della giustizia*, di cui resta il titolo in un papiro del I secolo d.C. oggi conservato presso il Paul Getty Museum di Malibù⁹¹, ma della quale non si hanno altre testimonianze altrove. Metrodoro, in merito al tema della giustizia sosteneva le stesse teorie di Epicuro e una piccola dimostrazione di ciò la si può trovare in una delle opere più note del Lampsaceno, il Πρὸς τοὺς διαλεκτικούς, databile prima del 296/295 a.C., anno di composizione del XXVIII libro⁹². L'opera aveva come scopo ultimo quello di elaborare un linguaggio filosofico tecnico⁹³ utilizzando termini del lessico comune e di criticare la retorica con particolare riferimento alla poesia e alla retorica pratica⁹⁴. Spinelli, in un suo studio del 1986, ha rintracciato un frammento trasmesso dal *PHerc.* 255, il cui contenuto può essere ritenuto affine a questi temi⁹⁵:

«βαρ- | βαρικὸν ἔθνος [---] ἀλλὰ καθ' ὀπηλ[ίκα δή-] | ποτε χώρας επ[---] | αὐτοῖς
χρόνοις [---] | οὐ μακρὰν διη[---]- | νοις πένεσθαι τ[---] | ὁμοίων καὶ αν[---] | εὐρετὰς
καὶ κα[---]- | ας τὰς προὔπαρχ[ούσας] | ἅμα καὶ τῶν αν[---] | ἐν ἑκάστοις ἔθνε[σι τῶν]

⁹¹ Cfr. Obbink, 1989, pp. 106-109; Gigante, 1997, p. 151; Tepedino Guerra, 2000, p. 41.

⁹² Cfr. Tepedino Guerra, 2000, p. 41.

⁹³ Cfr. Tepedino Guerra, 1993, pp. 313-320, dove l'autrice sostiene che ciascun Epicureo di prima generazione ha approfondito alcuni aspetti della teoria del Maestro e, in particolare, Metrodoro si è soffermato soprattutto sulla questione del piacere, sulla teoria del linguaggio e sull'economia (cfr. Tepedino Guerra, 2007).

⁹⁴ Cfr. Spinelli, 1986; Tepedino Guerra, 1990; Tepedino Guerra, 1992; Tepedino Guerra 2000, pp. 41ss.

⁹⁵ Cfr. Tepedino Guerra, 1992; Janko, 2008, p. 56 per l'attribuzione di questo frammento al Πρὸς τοὺς σοφιστάς.

| ἐννοιῶν περικ[- - -] | τινος καὶ μακαρί[ζων] | τοὺς μετ' ἀφθαρ[σίας ἄν] | ἔχοντ[α]ς
συνεργού[ς--- | ---]λ ουσ[]»⁹⁶.

“... E stimando beati quelli che, insieme all’incorruttibilità, possiedano come
coadiutori...” (trad. Spinelli).

Il frammento è molto lacunoso, ma come mette bene in luce lo studioso, è possibile trovare una corrispondenza tra l’espressione «καθ’ ὀπηλ[ίκα]ς δῆ[]ποτε χώρας» e la locuzione «καθ’ ὀπηλίκους δῆποτε ἀεὶ τόπους» che si trova nella *Rat. Sent. XXXIII*⁹⁷. In entrambi i casi, il sintagma sembra voler dare un valore non assoluto alla giustizia, attribuendole una funzione utilitaristica, che, come visto, è quella di non recare né subire danno, anche a seconda del luogo in cui ci si trova e delle tradizioni che si incontrano⁹⁸. Janko, successivamente, sulla base dei disegni oxoniensi, ha ricostruito il testo come segue⁹⁹:

«[..... ... οὐ κατὰ βαρ-] | βαρικὸν ἔθνος [μόνον, | ἀλλὰ καθ’ ὀπηλ[ίκα]ς δῆ- | ποτε
χώρας, ἐπ[εὶ τοῖς | αὐτοῖς χρόνοις [τὸ καινὸν | οὐ μακρὰν διῆ[χ’ ὡς κοι- | νὸν
γενέσθαι τ[οῖς τῶν | ὁμοίων. καὶ ἀν[εκάλουν] | εὐρέτας καὶ κατ[ασκευ- | αστὰς
(προϋπαρχ[ουσῶν | ἅμα καὶ τῶν ἀν[ομοίων | ἐν ἐκάστοις ἔθνε[σιν | ἐννοιῶν περὶ
καιν[οῦ | τινος) καὶ μακαρί[ους ἕαυ- | τοὺς μετ' ἀφθαρ[σίας, | ἔχοντες συνεργού[ς
τῶι | μυθοῦντι ἑαυτ[οὺς .(.) |]κλουσ[.....]»¹⁰⁰.

“... not in a barbarian nation only, but in any countries whatsoever, since in those
same times innovation did not extend far (enough) to become common to those
(nations) that consisted of similar (people). They proclaimed themselves ‘inventors’
and ‘discoverers’ – even though there had existed at the same time dissimilar ideas
too in each of the nations about a given innovation – and ‘blessed with immortality’,
having themselves as collaborators with the person who related (that they were
gods?)... cycles (?)...” (trad. Janko).

⁹⁶ *PHerc.* 255, fr. 1.

⁹⁷ Cfr. *supra*, pp. 64 ss.

⁹⁸ Cfr. Spinelli, 1986, pp. 38-39; di parere diverso Tepedino Guerra, 1992, p. 120.

⁹⁹ Cfr. Janko, 2008, pp. 56-57.

¹⁰⁰ O ‘247’, fr. 2 = N 255, fr. 1 (VI 1578).

Sebbene non si possa affermare con certezza, il testo, così, potrebbe essere una conferma del pensiero epicureo in merito alla giustizia: Metrodoro avrebbe qui ribadito la convinzione che la giustizia e le leggi non sono assolute e valide sempre e in tutti i luoghi. Egli, inoltre, si prende gioco di questi primi legislatori che sono stati presentati come coloro che hanno scoperto e fondato le leggi e che sono stati celebrati come immortali. Di nuovo Metrodoro, in linea con il pensiero epicureo sulla giustizia, sembra dare credito alla teoria del “contratto sociale” piuttosto che all’idea che esista una legge e una concezione di giusto sempre uguale a se stessa e immutabile.

Un frammento molto interessante per i temi oggetto del presente lavoro è quello che Koerte ha raccolto sotto il titolo *De securitate in re publica*¹⁰¹, nel quale si ha un’immagine di quale fosse per Metrodoro il comportamento che un Epicureo dovesse tenere nella società:

«ἐν πόλει μήτε ὡς λέων ἀναστρέφου μήτε ὡς κώνωψ· τὸ μὲν γὰρ ἐκπατεῖται, τὸ δὲ καιροφυλακεῖται»¹⁰².

“Non vivere in città né come un leone né come una zanzara. Il primo, infatti, viene messo da parte nella società, la seconda, invece, viene danneggiata alla prima occasione”.

Metrodoro in questo breve frammento sconsiglia di comportarsi nella città sia come un leone che come una zanzara, poiché gli uomini evitano il primo e attendono in ogni momento la buona occasione per scagliarsi contro la seconda. Pur mancando il contesto di questo frammento, è stato possibile rintracciare il riferimento letterario che Metrodoro aveva presente quando ha utilizzato la metafora del leone e della zanzara¹⁰³. Metrodoro, infatti, ha riadattato il contenuto di una favola di Esopo in prospettiva epicurea:

«Κώνωψ πρὸς λέοντα ἐλθὼν εἶπεν· “Οὔτε φοβοῦμαι σε, οὔτε δυνατώτερός μου εἶ· εἰ δὲ μή, τί σοί ἐστιν ἡ δύναμις; ὅτι ζύεις τοῖς ὄνουσι καὶ δάκνεις τοῖς ὀδοῦσι; τοῦτο καὶ γυνὴ τῷ ἀνδρὶ μαχομένη ποιεῖ. Ἐγὼ δὲ λίαν ὑπάρχω σου ἰσχυρότερος. Εἰ δὲ θέλεις,

¹⁰¹ Cfr. Körte, 1890, p. 564.

¹⁰² Fr. 60 Körte. = Stob., *Flor.*, XLV, 26.

¹⁰³ Cfr. Roskam, 2011.

ἔλθωμεν καὶ εἰς πόλεμον”. Καὶ σαλπίσας ὁ κώνωψ ἐνεπήγετο, δάκνων τὰ περὶ τὰς ῥίνας αὐτοῦ ἄτριχα πρόσωπα. Καὶ ὁ λέων τοῖς ἰδίοις ὄνυξι κατέλυεν ἑαυτόν, ἕως ἀπηύδησεν. Ὁ δὲ κώνωψ νικήσας τὸν λέοντα, σαλπίσας καὶ ἐπινίκιον ἄσας, ἔπατο· καὶ ἀράχνης δεσμῶ ἐμπλακεῖς ἐσθιόμενος ἀπωδύρετο πῶς μεγίστοις πολεμῶν ὑπὸ εὐτελοῦς ζώου, τῆς ἀράχνης, ἀπόλετο»¹⁰⁴.

“Una zanzara andò da un leone e disse: ‘Non ho paura di te e tu non sei più forte di me. Qual è la tua forza? Che tu graffi con i tuoi artigli e mordi con i tuoi denti? Questo è quello che ogni donna fa quando lotta con un uomo. Io sono più forte di te, se vuoi combattiamo’. La zanzara ronzò e attaccò, pungendo quella parte del muso del leone che si trova intorno alle narici e che era senza peli. Il leone colpì se stesso con i suoi artigli, finché non si arrese. La zanzara così batté il leone, ronzando e cantando una canzone di vittoria volò via. Si incastrò poi nella tela di un ragno, e, mentre questo la stava mangiando, la zanzara si lamentò per come stava morendo, diventando il pasto di un animale, il ragno, nonostante avesse combattuto le battaglie contro i più grandi avversari”.

Innanzitutto, è importante sottolineare, come già è stato fatto in precedenza¹⁰⁵, il fatto che già i primi Epicurei avessero iniziato a riadattare alcuni testi letterari, al fine di fornire esempi per trasmettere i propri insegnamenti etici. Non solo Lucrezio e Filodemo reinterpretavano la letteratura per fornire esempi morali¹⁰⁶, ma anche Metrodoro può essere inserito in questa tradizione epicurea dell’*interpretatio medicans*¹⁰⁷.

In secondo luogo, è interessante constatare che Metrodoro voglia suggerire di non comportarsi nella città come leoni perché sono troppo aggressivi e, quindi, tendono a farsi troppe inimicizie intorno a sé, causa di grandi dolori e pericoli. Dall’altro lato, sconsiglia di comportarsi come zanzare, poiché si rischia di infastidire gli altri, cercando lo scontro, e, dunque, di non riuscire ad avere la sicurezza necessaria per essere felici¹⁰⁸. Questo è un

¹⁰⁴ 188 Chambry = 267 Hausrath-Hunger = 255 Perry.

¹⁰⁵ Cfr. Roskam, 2011, p. 35.

¹⁰⁶ Cfr. *supra*, pp. 52 ss.

¹⁰⁷ Cfr. Erler, 2006.

¹⁰⁸ Cfr. Epicur., *Rat. Sent.*, XXI.

consiglio pratico che, se applicato, permette di vivere più serenamente e in disparte, cosa che Metrodoro per primo ha sempre cercato di fare. Il brano, infatti, può essere connesso con la *Rat. Sent.* XXXIX¹⁰⁹:

«Ὁ (τὰ ἑαυτοῦ πρὸς) τὸ μὴ θαρροῦν ἀπὸ τῶν ἕξωθεν ἄριστα συστησάμενος, οὔτος τὰ μὲν δυνατὰ ὁμόφυλα κατεσκευάσατο, τὰ δὲ μὴ δυνατὰ οὐκ ἀλλόφυλά γε· ὅσα δὲ μηδὲ τοῦτο δυνατὸς ἦν, ἀνεπίμεικτος ἐγένετο καὶ ἐξηρείσατο ὅσα (πρὸς) τοῦτ' ἐλυσιτέλει πράττειν»¹¹⁰.

“Chi le sue cose ha disposto nella maniera migliore contro l'inquietudine che può provenire da cause esterne, quegli ciò che è possibile se lo rende affine, ma ciò che non è possibile non lo considera come assolutamente estraneo. Nei confronti di tutte quelle cose per le quali neanche questo è possibile se ne tiene del tutto lontano, e si serve di tutto ciò che è utile per ottenere ciò”.

Né il leone, né la zanzara sono capaci, per la loro indole non disciplinata, di evitare i grandi mali, provenienti da una condotta esageratamente fastidiosa per la società. Entrambi non sono in grado di adattarsi alle circostanze e di agire ragionevolmente al fine di vivere serenamente e, dunque, i loro comportamenti non devono essere presi a modello.

Da ultimo, sebbene nel frammento di Metrodoro citato da Stobeo non si riprenda completamente il testo della favola di Esopo, è interessante provare a rileggere questo brano fino in fondo, in quanto potrebbe essere utile per comprendere le intenzioni dell'autore epicureo. In un suo studio, Roskam ha suggerito un'interessante interpretazione dei personaggi della favola in una possibile prospettiva epicurea. Lo studioso ha proposto di identificare nel leone il bello e rampante Alcibiade, nel pieno della sua giovinezza e della sua attività; ha poi suggerito di rileggere nella zanzara la figura di Socrate, uomo brutto e fastidioso che si inimica i potenti con le sue continue domande e la sua pungente ironia; infine, nel ragno della favola potrebbe essere visto Meleto, o, più in generale gli uomini comuni, che, infastiditi da Socrate, fanno in modo di condannarlo a morte per

¹⁰⁹ Cfr. Roskam, 2007a, pp. 74-75; Roskam, 2011, p. 33.

¹¹⁰ Epicur., *Rat. Sent.*, XXXIX.

liberarsene¹¹¹. Una tale lettura può essere avvalorata anche dal giudizio che più tardi Filodemo ha dato sulla figura di Socrate, probabilmente rifacendosi a quello dei primi Epicurei. Secondo il filosofo di Gadara, Socrate nelle piazze attirava su di sé l'odio dei politici, dando loro delle ragioni valide per farsi condannare a morte¹¹² e lo stesso Metrodoro sembra che abbia criticato esplicitamente Socrate in merito soprattutto alla questione degli dei¹¹³ e alla sua professione di ignoranza¹¹⁴. Metrodoro, infatti, sembra essere stato autore di diverse opere che si scagliavano contro Platone e contro la filosofia socratica, dunque, non stupirebbe se davvero il Lampsaceno avesse avuto intenzione di criticare Socrate utilizzando la favola di Esopo. Si potrebbe tentare, tuttavia, anche un altro tipo di rilettura di questo frammento: si potrebbe ipotizzare che Metrodoro volesse raffigurare più in generale la figura dei politici nel leone, animale aggressivo che per indole sovrasta gli altri animali e li governa. Senza riferimento ad una scuola filosofica specifica, potrebbe aver utilizzato l'immagine della zanzara per rappresentare tutti quei filosofi che in qualche modo hanno tentato di influenzare o di criticare i politici o i potenti del tempo, senza alcun risultato effettivo in campo politico, sebbene siano ugualmente vincitori in quanto la loro filosofia li ha preservati dai danni personali che potrebbe arrecare la politica. Infine, il ragno che vive in disparte e che beatamente conduce la propria esistenza, potrebbe essere l'immagine della scuola epicurea stessa e degli Epicurei, che entrano negli affari pubblici solo se le circostanze lo richiedono, o qualora fosse stato necessario difendersi dalle calunnie dei propri avversari¹¹⁵, ma che abitualmente vivono lontani dagli affanni della politica, riuscendo a proporre un'etica e una condotta di vita di gran lunga superiore a quella delle altre scuole filosofiche, al punto da sovrastarle. Questa resta una mera supposizione, dato che nelle testimonianze superstiti non ci sono prove che avvalorino questo tipo di interpretazione, ma potrebbe comunque essere un'ipotesi, dato che dal contesto non è possibile ricavare riferimenti specifici a una figura storica o a un'altra.

¹¹¹ Cfr. Roskam, 2011, p. 36.

¹¹² Cfr. Philod., *Piet.*, col. LIX, ll. 1676-1678.

¹¹³ Cfr. Piergiacomi, 2017, pp. 244 ss.

¹¹⁴ Cfr. Tepedino Guerra, 2010b, pp. 41 ss.

¹¹⁵ Cfr. *supra*, pp. 87-94.

Un ultimo accenno, infine, va fatto alla critica di Metrodoro a Nausifane, il maestro di Epicuro¹¹⁶. Al centro di questa disputa c'è il fatto che Nausifane avesse sostenuto che la φυσολογία fosse alla base di tutto, compresa la ἔξις ῥητορικὴ, dato che il maestro in tal modo può essere completo e formare anche i πολιτικοὶ ἄνδρες¹¹⁷. Nausifane, inoltre, riteneva che il saggio dovesse partecipare alle attività della politica¹¹⁸, consiglio che stona con tutto quello che prescriveva Epicuro e sulla sua scorta Metrodoro. Plutarco nell'*Adversus Colotem* li accusa di aver persino schernito gli uomini politici del passato e di essersi presi gioco delle leggi e dello stato¹¹⁹, giudizio sicuramente eccessivo, ma che mostra come possano essere distanti le rispettive posizioni. Alla base della divergenza delle loro opinioni sta il fatto che Nausifane e Metrodoro hanno una diversa considerazione della retorica¹²⁰. Se per Nausifane, infatti, la retorica si fonda φυσολογία e sulla scienza¹²¹, per Metrodoro la filosofia della natura non può assolutamente porsi come fondamento della retorica. Questa, inoltre, per l'Epicureo si divide in due rami, in quanto da un lato si trova la retorica sofistica, che è da considerarsi una τέχνη e non ha una sua applicazione pratica:

«καὶ Μητρό- | δωρο[ς δὲ ἐ]ν τῷ πρώτῳ | Περί ποιμάτων ἰκα{ν}- | νῶς ἔ[οικε]ν
παρεμφαί- | νειν τὸ τὴν σοφικὴν | ῥητορικὴν τέχνην ὑ- | πάρχειν»¹²².

“E Metrodoro nel primo libro *Della poesia* sembra mostrare adeguatamente il fatto che la retorica sofistica è un'arte”.

Dall'altro la retorica pratica, da identificarsi con quella politica o giudiziaria, le quali si fondano sull'esperienza, sull'esercizio e sull'osservazione:

«τὸ τοίνυν οὐκ εἶναι | κατὰ τοὺς ἄνδρ[ας] τῆ[ν σο- | φιστικ' ἢν ῥητορικ] ἢν δημι- |
ουργὸν τῆς ἐμπράκτου | καὶ πολιτικῆς ῥητορι- | κῆς, δηλοῖ μὲν καὶ τὸ πρῶ- | τον
Περί ποιμάτων[ω]ν δι- | ἄ πλειόνων»¹²³.

¹¹⁶ Su Nausifane cfr. Porter, 2002, pp. 137-186; Warren, 2002, pp. 160-192.

¹¹⁷ Cfr. Longo Auricchio-Tepedino Guerra, 1980; Roskam, 2007a, pp. 70-72.

¹¹⁸ Cfr. *PHerc.* 1015, col. XXX, 16.

¹¹⁹ Cfr. Plutarch., *Adv. Col.*, 1127B.

¹²⁰ Cfr. Erbi, 2011.

¹²¹ Cfr. *PHerc.* 1015, col. XXV, 1ss.

¹²² Philod., *PHerc.* 1674, col. XLIX, ll. 27-33 Longo Auricchio.

“Invero che la retorica sofistica, secondo i capiscuola, non sia artefice della retorica pratica e di quella politica, lo dimostra anche il primo libro *Della poesia* per parecchie vie”.

Per Metrodoro e per i primi Epicurei, quindi, nessuno dei due tipi di retorica ha niente a che fare con la φυσολογία e Usener testimonia l’esistenza di un’opera di Metrodoro, di cui non restano tracce, dal titolo Πρὸς τοὺς ἀπὸ φυσολογίας λέγοντας ἀγαθοὺς εἶναι ῥήτορας¹²⁴, la quale avrebbe sicuramente chiarito ulteriormente le idee a riguardo. Come si evince da alcuni brani filodemei, secondo Metrodoro la φυσολογία aveva il compito di aiutare l’uomo nella comprensione di ciò che deve essere scelto o fuggito¹²⁵, cosa che è del tutto estranea a quelli che sono stati identificati come i compiti e gli obiettivi della retorica, che sia essa sofistica o pratica. Metrodoro, inoltre, sempre nel primo libro del Περί ποιημάτων pare che abbia distinto l’oratore dal politico vero e proprio, i quali sembrano avere le stesse caratteristiche, ma in realtà sono ben diversi e hanno scopi differenti¹²⁶.

Purtroppo, non sono sopravvissute ulteriori testimonianze sul pensiero politico di Metrodoro¹²⁷. Sicuramente il discepolo e amico più caro di Epicuro ha trascorso la sua vita vivendo nella sicurezza del Giardino, seguendo i principi dell’etica epicurea. Nel prossimo paragrafo, però, verrà approfondita la vicenda di Mitre, la quale dimostra come un Epicureo potesse decidere di esporsi e di agire nel contesto pubblico e sociale, nonostante non avesse aspirazioni politiche o non avesse deciso preventivamente di assumere impegni fuori dal circolo degli amici, dando prova in questo modo di quali siano le circostanze in cui sia possibile per un filosofo epicureo, che non aveva interesse nel ricevere la fama e la gloria, uscire dalla sicurezza del Giardino.

¹²³ Philod., *PHerc.* 1672, col. XXXI, ll. 10-17 Longo Auricchio.

¹²⁴ Per alcune considerazioni in merito, cfr. Longo Auricchio-Tepedino Guerra, 1980, p. 473, n. 31.

¹²⁵ Cfr. Arrighetti, 1978, pp. 49-63.

¹²⁶ Cfr. Tepedino Guerra, 2010b, p. 49; Erbì, 2008 per distinguere le diverse capacità attribuibili a ciascuno.

¹²⁷ Di interesse per il presente studio sono i fr. 41-42 Körte, discussi precedentemente. Cfr. *supra*, p. 92, n. 73.

2.4. Mitre, Idomeneo e l'impegno politico attivo

Quando si studiano i rapporti tra Epicureismo e politica, non si può fare a meno di menzionare due uomini politici ben in vista che hanno frequentato il Giardino e i circoli epicurei. Mitre e Idomeneo, infatti, sono due personaggi del tutto particolari rispetto agli altri discepoli di Epicuro, ma che dimostrano quanto fosse importante, anche nel periodo in cui Epicuro era a capo della scuola, che chiunque partecipasse e fosse educato alla filosofia epicurea a prescindere dalla propria posizione sociale. Non bisogna trascurare, infatti, la rilevanza che avevano questi legami tra Epicuro e i personaggi influenti del suo periodo sia per comprendere il valore sociale che avevano tali amicizie, sia per rivalutare il ruolo di questi personaggi politici nel Giardino.

2.4.1. Mitre

Mitre era di origine siriana e fu dignitario e amministratore delle finanze di Lisimaco, re di Macedonia dal 285 a.C. Non si sa esattamente a quando risalga l'amicizia fra Epicuro e Mitre, ma quasi sicuramente si conobbero dopo che quest'ultimo divenne διοικητής¹²⁸ di Lisimaco, dato che in tutti i testi a disposizione Mitre viene sempre ricordato con quest'epiteto¹²⁹. Purtroppo, resta difficile risalire con più precisione a una data, poiché non si sa quale sia il periodo in cui Mitre assunse questo incarico. Per la ricostruzione della figura di quest'Epicureo è stato fondamentale lo studio del *PHerc.* 1418¹³⁰ in cui sono state tramandate le Πραγματεῖαι di Filodemo, una silloge di citazioni epistolari, nella quale non sono riportate per esteso le lettere raccolte¹³¹. In particolare, nelle colonne XXIV-XXXVI Militello¹³² sono inseriti brani di epistole che riguardano Mitre o a lui indirizzate: questa sezione dell'opera è la più lunga ed è posta in posizione enfatica poiché per gli Epicurei fu una conquista la conversione alla filosofia di un uomo

¹²⁸ Cfr. Landucci Gattinoni, 1992, p. 251.

¹²⁹ Cfr. Momigliano, 1975, pp. 555-559.

¹³⁰ Sulle pessime condizioni in cui versa il papiro, cfr. Vogliano, 1926, pp. 310-313.

¹³¹ Cfr. Militello, 1997, pp. 25-64.

¹³² Cfr. Militello, 1997, pp. 250-308.

politico così influente alla corte di Lisimaco e che protesse sia il Giardino ateniese che il cenacolo lampsaceno¹³³. Probabilmente Filodemo utilizzò l'esempio di quest'uomo politico così importante anche per avvicinare l'Epicureismo alla classe dirigente romana e per dimostrare che la filosofia epicurea si potesse sposare con una condotta di vita attiva. Filodemo, come visto¹³⁴, era molto interessato allo studio di casi di Epicurei attivi in politica e, come sarà approfondito anche più avanti studiando la figura di Filonide di Laodicea a mare¹³⁵, usava questi uomini epicurei in vista come *exempla*.

A detta di Diogene Laerzio, Mitre fu adulato “vergognosamente”¹³⁶ da Epicuro che usò gli stessi appellativi (Παιών) attribuiti anche a Leonzio per riferirsi a lui, probabilmente proprio perché difese gli Epicurei alla corte di Lisimaco e Demetrio Poliorcete dalle accuse politiche e diffamanti rivoltegli dai suoi avversari¹³⁷. L'amicizia tra Epicuro e Mitre è testimoniata dagli scambi epistolari che li riguardano e che dovrebbero essere compresi tra il 290/289 a.C. e il 271/270 a.C. Oltre a questi, è rilevante anche la testimonianza per cui proprio Mitre fu il dedicatario di un'opera di Epicuro dal titolo Περὶ νόσων <καὶ θανάτου> δόξαι¹³⁸, nella quale, secondo il parere di Bignone, Epicuro confutava le false accuse che gli erano state rivolte dai suoi avversari per muovergli contro l'opinione pubblica¹³⁹. Si ritiene, inoltre, plausibile che proprio Mitre fu il destinatario della lettera *Sugli impegni*¹⁴⁰, in cui verosimilmente si trattavano diverse forme di vita e che poi fu diffusa nella cerchia degli Epicurei.

Oltre al sostegno e alla difesa politica, è noto che Mitre fece donazioni cospicue al Giardino, delle quali lui stesso si vantava¹⁴¹. Sulla questione delle συντάξεις al Giardino si

¹³³ Cfr. Militello, 1997, p. 250.

¹³⁴ Cfr. *supra*, pp. 52 ss.

¹³⁵ Cfr. *infra*, pp. 133-150.

¹³⁶ Diog. Laert., X 4: «αἰσχροῶς».

¹³⁷ Cfr. Bignone, 1973, vol. I, pp. 490 ss.

¹³⁸ Cfr. Diog. Laert., X 28; Bignone, 1973, I, pp. 491-492, n. 217.

¹³⁹ Cfr. Bignone, 1973, I, pp. 491 ss.

¹⁴⁰ Cfr. Πραγματεῖαι, col. XXV, l. 6 Militello.

¹⁴¹ «οὐ γὰρ τὰς τυχοῦσας ὑπέ[ρ] ἐμοῦ] | φωνὰς Κωλώτης ἀνήγγ[ε]λ[λε]ν | ἀλλ' ἀνταξίας ἤπερ εἰ τ[ᾶ] Ταν|τάλου τ[άλα]ντα [τ]ᾶ δῆ[θ]ε γέμ[ο]νθ' ὑ[π]εδωρεῖτο» (Πραγματεῖαι, col. XXV, ll. 12 ss. Militello): “(...) infatti Colote riferì le (sue) parole su di me, che non erano parole qualsiasi, ma

è molto dibattuto, ma vi sono chiare testimonianze¹⁴² del fatto che Epicuro richiedesse ai suoi discepoli canoni fissi per mantenere la Scuola, nella quale, seppur si seguisse uno stile di vita basso, c'erano ugualmente delle spese da sostenere. La τιμή, nonostante sembri che fosse obbligatoria, era tutt'altro che esosa e ammontava a centoventi dracme all'anno, cifra che quasi tutti potevano permettersi e che in ogni caso veniva utilizzata per la comunità e per mantenere i membri più bisognosi¹⁴³. Un esempio dell'importanza di questi canoni e dei modi in cui veniva impiegato questo denaro si trova nel *Testamento* di Epicuro, dove il Maestro si preoccupa di dare disposizioni per prendersi cura dei suoi discepoli e dei figli dei suoi amici: questo dimostra come Epicuro non richiedesse dei soldi per scopi di lucro ma unicamente per venire incontro alle esigenze dei frequentatori della scuola¹⁴⁴. Da questa pratica di ricevere donazioni dai discepoli che potevano permetterselo sono nate le numerose critiche che sono state rivolte a Epicuro, additato come parassita e adulatore degli uomini benestanti. In realtà, Mitre fu sempre benvenuto dal Maestro, anche dopo la sua caduta come uomo politico e il suo ritiro a vita privata¹⁴⁵, tanto che in un'epistola Epicuro esortò i suoi discepoli a non abbandonarlo:

«καὶ δεηθέντος μου φιλανθ[ρ]ωπεύ[εσ]θ' αἰ δ[ιὰ παντὸς] πρὸς Μ[ι]θρή[ν]. ἡνίκα ἔζη [Λ]υσίμαχο[ς] χρήσιμον οἰόμενο[ι] τοῦθ' ὅ μῖν εἶν[αι] ἢ | π[ροπ]επτόκασι [.]. [---]ν|τι[...].εα δὲ καὶ τὰ [κα]τὰ τὴν ἔξω|θε[ν] φα[ν]τασίαν ἐφ' ὃ ἄν ἀνή[κ]οι | τι καὶ τῶν τοιούτων πρὸς ἡμᾶς"»¹⁴⁶.

“e perché io li pregavo di comportarsi sempre benevolmente nei confronti di Mitre. Finché fu vivo Lisimaco, loro, credendo che questo vi fosse utile, o hanno agito sconsideratamente ... ma anche ciò che riguarda l'apparenza esteriore per questo, se anche qualcosa del genere possa riguardarci”.

equivalenti a che se avesse donato i talenti di Tantalo, proprio ben pieni” (cfr. Militello, 1997, pp. 256-257).

¹⁴² Cfr. *Πραγματεῖαι*, col. XXX.

¹⁴³ Per approfondire cfr. Militello, 1997, pp. 275-284.

¹⁴⁴ «Φιλαργυρεῖν ἄδικα μὲν ἀσεβές, δίκαια δὲ αἰσχρόν· ἀπρεπὲς γὰρ ῥυπαρῶς φείδεσθαι καὶ μετὰ τοῦ δικαίου» (Epicur., *SV* 43): “Desiderare il denaro contro giustizia è empio, secondo giustizia è brutto: è sconveniente infatti risparmiare sordidamente anche secondo giustizia”.

¹⁴⁵ Cfr. *Πραγματεῖαι*, col. XXV Militello.

¹⁴⁶ *Πραγματεῖαι*, col. XXVIII, ll. 1 ss. Militello.

Pur non essendo noto quando Mitre iniziò la sua attività politica, grazie alle testimonianze inserite in questo papiro si sa per certo che dopo la Battaglia di Curupedio del 281 a.C. e dopo la conseguente disfatta di Lisimaco ad opera di Seleuco I Nicatore, Mitre cadde in disgrazia, non sono note, infatti, notizie che attestino che ciò accadde sotto Lisimaco¹⁴⁷. Testimoni di questo sono diverse colonne delle Πραγματεῖαι:

«--- | --- | γράφον Ἡ[ρ[ο]δότῳ Ἐπίκουρος· "πρό|τερον - [φησ]ί - ἀπετάλη{ι} φέρ[ω]ν τὰ | γράμματα ὑπηρέτης τις τῶν | στρατηγῶν παρ' Ὀλυμπι[ο]ῦ δ' ὄρου | δο[θείς]· οὐ φ[θάσα]ς [εὐ]ρεῖν οὐδέ|τερον ὑμῶν πα[ρ'] Ἀντιπάτρῳ. | ἔφη τὴν ἐπιστολὴν Ἀντ[ι]πάτρῳ δοῦναι ἑ[α]ρμόν[τι]. γινώσκει|τε τ' ὁ μ[ὲν] πρῶτον αὐτὸν ἐν | Κορίνθῳ δεθέντ[α] ὑπὸ Κρατέρου, νῦν δ' ἐν Πει[ρ]αιῶν τηρούμενο[ν] | ὑπό τινος Λυσ[ίο]υ [π]ερὶ τὴν ἑ[λ]ύ[σιν] | καὶ κατ' [ἐ]νάνατ[ί]ον οὐ ὄντος | εἴκοσι τάλαντα διωμολογη[μ]ένῳ Κρατέρῳ". Περὶ το[ύ]τῳ· | [ὑστ]ερ[ο]ν εἰπὼν· "εἰ τὸν ἄνθρωπον | [τ]ῶι τὸ π[λ]εῖστον διδόντι [.]ο[...]| ---»¹⁴⁸.

“... scrive Epicuro a Erodoto: In un primo tempo – dice – fu mandato a portare la lettera un attendente degli strateghi concesso da Olimpiodoro; non essendo riuscito a trovare nessuno di voi due presso Antipatro, disse di aver consegnato la missiva ad Antipatro che era lì. Sappiate che lui (sc. Mitre) in un primo tempo è stato arrestato a Corinto da Cratero, ma ora è sorvegliato al Pireo da un certo Lisia, che anche, riguardo al riscatto, non si oppone a Cratero che si è accordato per la cifra di venti talenti. Riguardo a queste vicende dice dopo: Se ... l'uomo ... a chi offre il massimo ...”.

Mitre, dunque, fu catturato a Corinto e successivamente fu incarcerato al Pireo per volere di Cratero, fratello di Antigono Gonata e governatore del Peloponneso dal 279 a.C. al 270 a.C.¹⁴⁹. La datazione dell'arresto di Mitre non è condivisa da tutti gli studiosi¹⁵⁰ e incerte sono anche le ragioni per cui Mitre fu catturato, in quanto non si ha ben chiaro se egli,

¹⁴⁷ Cfr. Militello, 1997, p. 253.

¹⁴⁸ Πραγματεῖαι, col. XXXIII, ll. 1 ss. Militello = *PHerc.* 310 fr. 3 abc Militello.

¹⁴⁹ Cfr. Militello, 1997, p. 265.

¹⁵⁰ Cfr. Beloch, 1926, pp. 332 ss.; Tarn, 1934, pp. 26-39; Liebich, 1960, pp. 95 ss.; De Sanctis, 1927, pp. 491-495; Steckel, 1968, pp. 591 ss.; Militello, 1997, pp. 263-264.

dopo la disfatta di Lisimaco, si mise al servizio di altri potenti. Il *terminus ante quem*, però, non può che essere il 277 a.C., l'anno della morte di Metrodoro. Come si apprende dalle fonti, infatti, Metrodoro ebbe un ruolo fondamentale nella liberazione di Mitre¹⁵¹. Già nel frammento appena citato si fa cenno ai primi tentativi epicurei di liberarlo, ma ancora più chiara è la testimonianza che segue:

«---] | περὶ τὴν ἐν Κορίνθῳ [.....] | ὑπὸ Κρατέρου [καὶ πλοῖον Ἀθή]ναζε
 μεταγωγὴν καὶ τὴν | σπουδὴν ἣν οἱ περὶ τὸν Ἐπίκουρον | ἐποίησαν[το] πρὸς τὴν
 ἴστωτηρ[ί]αν | αὐτοῦ, τὰ μὲν [φίλους παρορμῶν]τες, τὰ δ' αὐτὸν
 πραγμα[τε]ῦ[σ]αν[ο]ν παραμυθ[ο]ύμε[ι]νο[ι] κατ' αὐτὰ [.]ιανοτ[.] καὶ
 τ[.]σπα[.....] | ὅκν[η]ρὸς ἐν[.....]ερο[.]ς Ἐπικούρου | καὶ Ἰητροδ[ώ]ρου [---]
 παρεγράψ[α]μεν τάδε δ[ει]νὰ ὑπὲρ αὐτῆς τῆς ἁλ' ἴστω[ς] χα[λ]επ[ῆς] ἐξ |
 ὑπομνήσεω[ς] εἰρημένα ἐγ[...]¹⁵².

“... riguardo al suo (arresto) a Corinto da parte di Cratero e al suo trasferimento ad Atene su una nave da trasporto e all'interessamento che mostrarono gli Epicurei per la sua salvezza, sia esortando gli amici, sia incoraggiando lui che pure si dava da fare per quello ... titubante ... di Epicuro e di Metrodoro ... aggiungemmo queste cose terribili sulle difficoltà di quella liberazione, che sono state dette secondo il ricordo ...”.

Si pensa che grazie al rapporto di amicizia che Epicuro intratteneva con Cratero, egli riuscì, tramite Metrodoro¹⁵³, a far liberare Mitre, anche se probabilmente la somma richiesta per il riscatto fu detratta dal patrimonio dello stesso Mitre, non avendo Epicuro ricchezze da parte. Un'altra ipotesi è che Mitre sia stato liberato per l'intercessione di Antipatro Etesia, nipote di Cassandro, che fu re di Macedonia nel 279 a.C., avendo Mitre ricoperto qualche incarico presso di lui. Nella colonna XXXIII, ll. 1 ss. Militello, citata sopra, vi si trova anche la prova del fatto che alcuni Epicurei (Erodoto e forse Metrodoro) siano stati alla corte di Antipatro. Questa vicenda è molto interessante principalmente per

¹⁵¹ Probabilmente Epicuro quando scrive “non essendo riuscito a trovare nessuno di voi due presso Antipatro” fa riferimento a Erodoto e Metrodoro, sebbene quest'ultimo non sia nominato.

¹⁵² Πραγματεῖαι, col. XXVII, ll.1 ss. Militello.

¹⁵³ Cfr. Plutarch., *Adv. Col.*, 1126 E; *Contra Ep. beat.*, 1097 B = fr. 194 Us.

due ragioni. In primo luogo, attesta storicamente il fatto che gli Epicurei, quando le circostanze lo rendevano necessario, si esponevano pubblicamente per aiutare gli amici in difficoltà, rinunciando volontariamente alla vita ritirata e appartata. Accettando l'ipotesi che Metrodoro ebbe un ruolo attivo nella liberazione e considerando il fatto che egli visse sempre nel Giardino senza avere ambizioni nella vita pubblica, la decisione di esporsi acquisisce un valore ancora più rilevante. Da un lato, per quanto eccezionale, questa scelta dimostra l'applicazione del sobrio calcolo e la non assolutezza della massima *λάθε βίωσας*. Dall'altro fa attribuire ancora più importanza alla figura di Mitre, rendendo evidente il fatto che egli fosse parte integrante della comunità filosofica epicurea. In secondo luogo, dimostra ancora una volta come Epicuro non condannasse i suoi discepoli che prendevano parte alle vicende politiche e anzi, qualora fossero stati in difficoltà, non solo metteva a rischio la propria sicurezza personale o quella dei suoi amici più cari e della scuola ateniese per cercare di salvarli, ma si prodigava anche in qualsiasi modo per aiutarli ad alleviare le loro pene per mezzo della filosofia e con il sostegno della sua amicizia¹⁵⁴. Secondo il parere di Diano¹⁵⁵, un esempio di quest'atteggiamento viene fornito dalla colonna XXXII Militello del medesimo papiro:

«---]θε[---] | γρά[φων Ἐ]πίκουρος· "ἄγοραία[ς μηθὲ]ν | [ἐνόμισ]ας τὰς π[ρὸς ε]ὐδ[αίμον]α | βίον [σ]υντείνουσας ἰδ[έ]ας τοῦ | βίου". καὶ πάλιν· "ἄξιος γὰρ νῆ τοὺς | θεοὺς ἐνεφάνης ἡμῖν τῶ[ι] ὄλωι | ἦθει [ε]ἶναι οὐ κατὰ νόμους ἐλευθέ[πας βιοτῆ]ς". τὰ μὲν δὴ περὶ τούτου προσκατακεχωρίσθω νῦν | δὲ ἅς αἰτίας ἔφαμεν καὶ τὰ περὶ Μιθρέους· λεγωμεν δ' ἡμεῖς | ὅτι καὶ ἐν ἄλλοις πολλοῖς μνημονεύει τ[ο]ῦ συγγράμματος. | ἐπὶ δ' Ἰσαίου καὶ γέγραφεν [.. | ..] . ν . [---]. ἐ[πι] | δ' Οὐρίου Λεοντεῖ προγρά[ψας, ἐ]π[εσταλκ[ε] δὲ καὶ Ἐπίκουρ[ος πρὸς] | Μιθρῆν ἐ[πι]στ[ο]λὴν [ὕ]περ [τῶν] | μερῶν τούτων ην[---]τ . [...]. βουλη κ[.]ια . [---]αμενου[---]...η [---]αι[---]ε γράμμ[ατα δ]ὲ τῶ[---]---[---]---[---]τα . λημμ[---] . βοθηα[---]--- τὸ]ν Ἰδομεν[έα---] ὥς φησιν ω[---]--- Μιθρῆν πρὸς [---]εμ[.]νοντ[---]ογι[---]»¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Cfr. Πραγματεῖαι, col. XXVI Militello.

¹⁵⁵ Cfr. Diano, 1946, p. 42.

¹⁵⁶ Πραγματεῖαι, col. XXXII, ll. 1 ss. Militello.

“... scrive Epicuro: «Non considerasti per nulla volgari le forme di vita che tendono alla felicità». E di nuovo: «Infatti, per gli dei, ci apparisti degno in tutto il tuo carattere di una vita libera e diversa da quella sancita dalle leggi». Le testimonianze relative a costui siano state allegare ora per gli stessi motivi per i quali riportammo anche quelle relative a Mitre; ma diciamo che (Epicuro?) menziona quell’opera anche in molti altri luoghi. Ha scritto anche sotto l’arcontato di Iseo ... Sotto l’arcontato di Uria dopo aver prima scritto a Leonteo, Epicuro ha inviato anche a Mitre una lettera riguardo a questi temi ... Idomeneo ... Mitre ...”.

Secondo lo studioso durante la sua detenzione al Pireo, Mitre forse ebbe dei momenti di scoraggiamento e si sfogò con Epicuro, il quale gli fece arrivare degli scritti consolatori ricordandogli quale fosse la vera vita felice e soprattutto sottolineando il fatto che per il saggio la vita libera, l’ἐλεύθερος βίος, è distinta da quella sancita dal νόμος¹⁵⁷. Una notazione va fatta su questa distinzione tra ἐλεύθερος βίος e vita governata dal νόμος; probabilmente Epicuro voleva ribadire la preferenza per un tipo di condotta non vincolata ai doveri previsti dalla legge, quale era stata quella di Mitre. Ancora una volta, questo non implica che si auspicasse l’eliminazione delle leggi o che si condannassero le scelte politiche di Mitre. In uno scritto consolatorio, inviato in un momento difficile per la vita politica e privata di un uomo che aveva rivestito delle cariche pubbliche importanti, il riferimento all’ἐλεύθερος βίος poteva essere utile per dare conforto a Mitre, dimostrandogli, anche in circostanze così nefaste, che l’importante era seguire i principi etici, i quali da soli sono sufficienti per essere liberi e beati. Non le condizioni fisiche, né quelle sociali possono impedire di raggiungere un certo livello di beatitudine quando si è capaci di bastare a sé stessi, cosa che, invece, le leggi da sole sicuramente non garantiscono. Questi stralci di lettera riportati all’inizio della colonna sono indirizzati a un anonimo destinatario che potrebbe essere identificato con Idomeneo¹⁵⁸, figura spesso paragonata a quella di Mitre per il suo coinvolgimento in politica¹⁵⁹. A questi frammenti si potrebbe accostare parte del testo di una lettera tramandata in forma indiretta da Plutarco e indirizzata a Idomeneo, in cui si trovano temi molto affini:

¹⁵⁷ Cfr. Militello, 1997, p. 295.

¹⁵⁸ Cfr. Militello, 1997, p. 292.

¹⁵⁹ Cfr. *infra*, pp. 112 ss.

«πάλιν δὲ οἶμαι γράφων πρὸς Ἰδομενέα διακελεύεται μὴ νόμοις καὶ δόξαις δουλεύοντα ζῆν, ἐφ’ ὅσον ἂν μὴ τὴν διὰ τοῦ πέλας ἐκ πληγῆς ὄχλησιν παρασκευάζωσιν»¹⁶⁰.

“E di nuovo, credo scrivendo a Idomeneo, lo esorta a non vivere rendendosi schiavo delle leggi e delle false opinioni, fino al punto almeno in cui esse non procurino turbamento proveniente dalla punizione a causa del vicino” (trad. Angeli).

Di nuovo, anche qui, torna il tema della necessità della legge come garanzia del riconoscimento del proprio utile e come strumento per avere la sicurezza di non subire un danno proveniente da chi non è in grado di non colpire il prossimo¹⁶¹. Questa funzione della legge, tuttavia, non deve essere fraintesa e le leggi stesse, come la politica, non devono diventare il fine ultimo, ma solo un mezzo che permette di dedicarsi alla pratica filosofica. Epicuro, inoltre, ha indirizzato a Mitre una lettera, scritta quasi in punto di morte¹⁶², in cui gli raccomanda di prendersi cura dei figli di Metrodoro senza spendere più di quanto già non inviase al Giardino¹⁶³. Questa testimonianza dimostra come la loro amicizia si sia protratta fino agli ultimi giorni di vita del Maestro e dà sicuramente una certa rilevanza al rapporto di amicizia che legava Mitre ai filosofi del Giardino.

2.4.2. *Idomeneo*

L’altro grande personaggio politico e amico fidato di Epicuro fu Idomeneo. Come già ricordato¹⁶⁴, Idomeneo apparteneva a una ricca famiglia aristocratica¹⁶⁵ e rivestì ruoli

¹⁶⁰ Fr. 15 Angeli = fr. 134 Us. = Plutarch., *Adv. Col.*, 1127D.

¹⁶¹ Di parere diverso sono Westman, 1955, pp. 189-192 e Roskam, 2007a, p. 49, n. 50, secondo i quali νόμος va inteso come tradizione e non come legge. In questo modo il frammento potrebbe essere interpretato diversamente e andrebbe inteso come una raccomandazione per vivere al riparo dai possibili danni causati da altre persone.

¹⁶² Cfr. *infra*, pp. 115-116.

¹⁶³ Cfr. Πραγματεῖαι, col. XXXI, ll. 1 ss. Militello = *PHerc.* 310, fr. 2 ab Militello.

¹⁶⁴ Cfr. *supra*, pp. 35 ss.

¹⁶⁵ Cfr. Strab., XIII 589-590 = fr. 1 Angeli.

politici importanti, diventando anche ministro alla corte di Antigono Monoftalmo¹⁶⁶. Idomeneo nacque probabilmente intorno al 325 a.C.¹⁶⁷ e incontrò Epicuro a Lampsaco nel 310/309 a.C. quando era ancora giovane¹⁶⁸, nel momento in cui Epicuro si trasferì lì dopo aver lasciato Mitilene. Idomeneo, quindi, divenne discepolo di Epicuro in giovane età e, quando il Maestro partì alla volta di Atene, lasciò nelle sue mani e in quelle di Leonteo la gestione del cenacolo lampsaceno, con il quale Epicuro mantenne costanti rapporti attraverso una fittissima corrispondenza epistolare.

Il ruolo di rilievo di Idomeneo nel circolo epicureo di Lampsaco è innegabile, ma questo non gli impedì di intraprendere una carriera politica. Su questa scelta pesarono sicuramente le inclinazioni di Idomeneo stesso, che probabilmente per natura era attratto da un certo tipo di impegni, ma anche la sua appartenenza a una famiglia che occupava una posizione di un certo rilievo nella gestione amministrativa della città di Lampsaco. A testimonianza del fatto che effettivamente entrò in politica, si può citare il testo di una lettera che Epicuro probabilmente gli scrisse agli inizi della loro amicizia¹⁶⁹ e che è stato riportato in un'epistola senecana, in cui il Maestro tentava di dissuadere il suo amico dal cercare la gloria nella vita politica, asserendo che è la filosofia a dare la vera fama e la vera felicità, non certo la carriera politica:

«Studia te tua clarum et nobilem efficient. Ut exemplum Epicuri referam : cum Idomeneo scriberet et illum a uita speciosa ad fidelem stabilemque gloriam reuocaret rigidae tunc potentiae ministrum et magna tractantem: si gloria, inquit, tangeris notiozem te epistulae meae facient quam omnia ista, quae colis et proper quae coleris. Numquid ergo mentitus est? Quis Idomeneam nosset, nisi Epicurus illum litteris suis incidisset? Omnes illos megistanas et satrapas et regem ipsum, ex quo Idomenei titulus petebatur, obliuio alta suppressit... Quod Epicurus amico suo potuit

¹⁶⁶ Cfr. Momigliano, 1975; Angeli, 1981, pp. 43-45.

¹⁶⁷ Cfr. Angeli, 1981, p. 43.

¹⁶⁸ Cfr. fr. 12 Angeli = fr. 57 Arrighetti = Theon., *Prog.*, 169.

¹⁶⁹ Cfr. Momigliano, 1975, p. 550.

promittere, hoc tibi promitto, Lucili: habebō apud posteros gratiam, possum mecum duratura nomina educere»¹⁷⁰.

“(Epicuro) scrivendo a Idomeneo e cercando di richiamarlo da una vita fastosa a una gloria durevole e stabile, lui che era ministro di un potere allora duro e che si occupava di affari importanti, dice: «Se sarai attento alla gloria, ti renderanno più famoso le mie lettere che non tutte queste cariche, che tu hai in onore e per le quali vieni onorato». Forse egli mentì? Chi avrebbe conosciuto Idomeneo, se Epicuro non avesse inciso il nome di lui nelle sue lettere? Tutti quei magnati e satrapi e lo stesso re, cui Idomeneo chiedeva la carica, tutti costoro eliminò un profondo oblio... Ciò che Epicuro poté promettere al suo amico, questo io prometto a te, Lucilio: io avrò fama presso i posteri: posso innalzare con me nomi destinati a durare” (trad. Angeli).

Sebbene fossero questi gli ammonimenti che il Maestro del Giardino rivolgeva a Idomeneo, egli rimase sempre un membro fondamentale del cenacolo lampsaceno e uno degli amici più stretti di Epicuro. Epicuro, per esempio, lo citò nel *Simposio* per confutare la definizione di retorica sofistica intesa come attività metodica, di cui Filodemo parla nella *Rhetorica*¹⁷¹ e lo mostra sempre come un allievo attivo nel dialogo filosofico¹⁷² e capace di parlare liberamente¹⁷³. Un’epistola che dimostra che gli ammonimenti di Epicuro non sono volti a condannare l’azione politica di Idomeneo, ma solo ad ammonirlo, è trasmessa sempre da Seneca:

«Epicuri epistulam ad hanc rem pertinentem lege, Idomeneo quae inscribitur, quem rogat, ut quantum potest fugiat et properet, antequam aliqua vis maior interveniat et auferat libertatem recedendi. Idem tamen subicit nihil esse temptandum, nisi cum apte poteri tempestiveque temptari. Sed cum illud tempus captatum diu venerit

¹⁷⁰ Sen., *Ep.*, 21, 3 = fr. 13 Angeli.

¹⁷¹ Cfr. fr. 7 Angeli = Epicur., fr. 21.4 Arrighetti = *PHerc.* 1672, coll. X 21-XI 13 Longo Auricchio.

¹⁷² Cfr. fr. 8 Angeli = *PHerc.* 1672, col. XIV 10-19 Longo Auricchio.

¹⁷³ Cfr. fr. 11 Angeli = *PHerc.* 1471, tab. II, fr. 6, 1-10 Olivieri.

exiliendum ait. Dormitare de fuga cogitantem vetat et sperat salutarem etiam ex difficillimis exitum, si nec properemus ante tempus nec cessemus in tempore»¹⁷⁴.

“Leggi la lettera di Epicuro che riguarda questo argomento e che egli indirizza ad Idomeneo, al quale chiede di affrettarsi a fuggire, per quanto può, prima che qualche forza maggiore intervenga e gli tolga la libertà di ritirarsi. Il medesimo aggiunge ancora che non bisogna tentare nulla se non quando si potrà farlo in circostanze adatte ed opportune. Ma, quando quel momento lungamente atteso sarà giunto, egli afferma che si deve saltar via. Non ammette che indulga al sonno chi pensa alla fuga e lascia sperare anche da una situazione molto difficile una via di salvezza, se né ci affrettiamo prima del tempo né desistiamo dall’agire nel momento opportuno” (trad. Angeli).

Il consiglio di Epicuro in questo estratto non riguarda tanto la questione del non entrare in politica, quanto piuttosto la preoccupazione dei rischi cui si potrebbe incorrere quando si è esposti ai risvolti della fortuna. Una volta fatta propria questa consapevolezza e presa coscienza dei rischi, è meglio sposare una scelta di vita più congeniale alla propria natura, anche se implica l’uscita da una vita ritirata, piuttosto che la privazione di ciò che la propria natura comanda, senza, tuttavia, rendersi schiavi delle leggi e delle false opinioni¹⁷⁵, sebbene questo non significhi che si debbano trasgredire queste leggi.

Idomeneo, inoltre, è il destinatario di un’altra lettera ben più importante e nota, ossia quella che Epicuro gli scrisse in punto di morte e che è inserita nell’opera di Diogene Laerzio¹⁷⁶: qui il fondatore del Giardino afferma che riesce a sopportare i dolori atroci di cui è preda, grazie al ricordo delle loro conversazioni filosofiche e, inoltre, raccomanda al discepolo lamsaceno di prendersi cura dei figli di Metrodoro:

«Ἡδῆ δὲ τελευτῶν γράφει πρὸς Ἰδομενέα τήνδε ἐπιστολήν· Τὴν μακαρίαν ἄγοντες καὶ ἅμα τελευταίαν ἡμέραν τοῦ βίου ἐγράφομεν ὑμῖν ταυτί. στραγγουρικά τε παρηκολούθει καὶ δυσεντερικὰ πάθη ὑπερβολὴν οὐκ ἀπολείποντα τοῦ ἐν ἑαυτοῖς

¹⁷⁴ Fr. 14 Angeli = fr. 133 Us. = Sen., *Ep.*, 22, 5-6.

¹⁷⁵ Cfr. fr. 15 Angeli = fr. 134 Us. = Plutarch., *Adv. Col.*, 1127D. Cfr. *supra*, pp. 112.

¹⁷⁶ Cfr. *supra*, p. 112 l’epistola degli ultimi giorni scritta a Mitre.

μεγέθους. ἀντιπαρετάττετο δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαῖρον ἐπὶ τῆ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμη. σὺ δ' ἀξίως τῆς ἐκ μειρακίου παραστάσεως πρὸς ἐμὲ καὶ φιλοσοφίαν ἐπιμελοῦ τῶν παίδων Μητροδώρου»¹⁷⁷.

“In punto di morte scrive a Idomeneo questa lettera: In questo giorno beato che è insieme l'ultimo della mia vita, vi scrivo queste righe. I dolori derivanti dalla stranguria e dalla dissenteria non mi hanno lasciato mai né hanno mai sminuito la loro intensa violenza. Ma a tutti questi mali resiste la mia anima, lieta della memoria dei nostri colloqui del passato. Occupati dei figli di Metrodoro, in modo degno della generosa disposizione spirituale che sin da giovinetto mostrasti verso me e la filosofia” (trad. Angeli).

Secondo Cicerone, quest'epistola era indirizzata a Ermarco in quanto nel *Testamento*¹⁷⁸ Epicuro affida a lui i figli di Metrodoro¹⁷⁹. In realtà, è probabile a Ermarco sia stata affidata la guida spirituale dei figli di Metrodoro, in quanto egli ebbe il compito di sostituirsi a Epicuro nella gestione del Giardino; mentre forse Idomeneo, oltre a diventare una guida filosofica, doveva provvedere alla loro cura economica, non solo per la sua estrazione sociale, ma anche in quanto fratello della moglie di Metrodoro¹⁸⁰. Questa epistola, inoltre, quasi certamente era stata scritta per rendere note al circolo lampsaceno le ultime volontà di Epicuro, dato che non vi è menzione delle loro sorti nel *Testamento*¹⁸¹. Epicuro, quindi, scrisse direttamente a Idomeneo, sopravvissuto alla morte di Leonteo e unico Epicureo rimasto a capo del circolo di Lampsaco. Significativo è anche il commento finale che viene fatto su Idomeneo, del quale Epicuro dice che è sempre stato ben disposto verso il suo Maestro e verso la filosofia. Questo ancora una volta dimostra come non sia vero che per essere Epicureo si dovesse necessariamente vivere lontani dagli affari della politica e che Epicuro, nonostante gli ammonimenti fatti a Idomeneo non ha messo in

¹⁷⁷ Fr. 23 Angeli = Diog. Laert., X 22 = fr. 138 Us.

¹⁷⁸ Cfr. Diog. Laert., X 19-20.

¹⁷⁹ Cfr. Cic., *Fin.*, II 30, 96 = fr. 5 Longo Auricchio.

¹⁸⁰ Cfr. Angeli, 1981, pp. 91-92.

¹⁸¹ Cfr. Diog. Laert., X 22.

dubbio, neanche in punto di morte, la sua dedizione alla filosofia e la sua capacità di raggiungere il fine etico della scuola.

2.5. Ermarco e l'origine della legge

Il successore di Epicuro nella guida del Giardino fu Ermarco. Egli nacque a Mitilene da una famiglia povera, per cui per mantenersi in giovane età si dedicò alla retorica¹⁸². Sicuramente incontrò Epicuro durante il soggiorno di quest'ultimo nella città lesbica, dopo essersi dedicato a lungo alla retorica¹⁸³ per aiutare il padre Agemoto¹⁸⁴, elemento che influì anche nella stesura stilistica delle sue opere più tarde¹⁸⁵. Egli viene considerato dai posteri uno dei fondatori della dottrina epicurea ed è inserito tra i καθηγεμόνες al fianco di Epicuro. Come già ricordato¹⁸⁶, a differenza di Metrodoro, Ermarco era più refrattario alla dottrina, inizialmente, ma raggiunse ugualmente il fine etico, per cui fu molto ammirato da Epicuro, che gli fece da guida e lo incentivò a non perdere la strada¹⁸⁷. Egli accompagnò Epicuro fino ai suoi ultimi giorni e dal *De morte* di Filodemo si sa che ebbe il privilegio di avvolgere il suo corpo nel sudario¹⁸⁸. Dal *Testamento*¹⁸⁹ del Maestro è noto che egli fu erede di Epicuro, il quale lo pose a capo del Giardino e gli donò la sua biblioteca, permettendogli inoltre il libero uso della scuola e

¹⁸² Cfr. Diog. Laert., X 24.

¹⁸³ Cfr. Diog. Oen., fr. 127 Smith, ma soprattutto le recenti scoperte raccolte in Hammerstaedt-Smith, 2009, pp. 25-29 e commentate in Longo Auricchio, 2013, pp. 8-9. Sulla questione della retorica Ermarco tornerà successivamente, una volta entrato a far parte del circolo epicureo, e ne tratterà negli Ἐπιστολικά, gli *Scritti dottrinari in forma epistolare*, di cui resta traccia nelle coll. XLIV-XLIX della *Rhetorica* di Filodemo (fr. 35-39 Longo Auricchio e relativo commento in Longo Auricchio, 1988, pp. 150-160). Come Epicuro, Ermarco sosteneva la teoria per cui la retorica sofistica fosse l'unica a poter essere considerata una τέχνη. Essa dà al saggio degli strumenti espressivi utili, ma non ha effetto in ambito politico e giudiziario.

¹⁸⁴ Fr. 1 Longo Auricchio = fr. 1 Krohn.

¹⁸⁵ Cfr. Longo Auricchio, 1988, pp. 38-39.

¹⁸⁶ Cfr. *supra*, pp. 85 ss.

¹⁸⁷ Cfr. fr. 18 Longo Auricchio = Sen., *Ep.*, 5, 52 = fr. 11 Krohn; Tepedino Guerra, 2000, p. 38.

¹⁸⁸ Cfr. fr. 4 Longo Auricchio = *PHerc.* 1050, col. XXVII, 1-8.

¹⁸⁹ Cfr. Diog. Laert., X 22.

della sua casa, affidandogli i figli di Metrodoro e Polieno e la gestione delle rendite del suo patrimonio¹⁹⁰. Fu scolarca a partire dal 270 a.C. fino alla sua morte di cui si ignora la data.

In merito alla questione politica non si sa se Ermarco scrisse delle opere. Resta traccia soltanto di un riferimento a coloro che vogliono prendere parte alla vita politica in un paragone che Ermarco fa con gli adulatori: gli adulatori si relazionano a coloro che adulano nello stesso modo in cui chi vuole far politica guarda ai politici veri e propri¹⁹¹. Filodemo, infatti, nel *De adulatione* risponde con le parole di Ermarco a un quesito riguardante il motivo per cui gli adulatori adulano e biasimano contemporaneamente i loro *patroni*. Nel paragone con il rapporto che si instaura tra chi fa politica e chi aspira alla vita pubblica, sembra che Ermarco inserisca un giudizio negativo verso quelli che non riescono a conquistare una carica pubblica, pur desiderandola a ogni costo, verosimilmente perché questo sentimento crea in loro più turbamento che piacere, andando contro i principi dell'etica epicurea.

Tra le varie opere che scrisse, quella di maggiore interesse in questo contesto è il *Contra Empedoclem*: l'opera fu composta in ventidue libri e in essa, tra gli altri temi¹⁹², si prende in considerazione anche la questione dell'origine del diritto. Il testo è stato trasmesso da Porfirio nel *De abstinentia*¹⁹³, opera in cui l'autore nel difendere il regime vegetariano si scagliava contro gli Epicurei che autorizzavano l'uccisione degli animali. Questo estratto è fondamentale per lo studio della giustizia epicurea, visti anche i punti di contatto con le *Massime Capitali* di Epicuro: i temi sono talmente vicini che Diels e Krohn hanno ipotizzato che la sezione dedicata alla giustizia nelle *Ratae Sententiae*¹⁹⁴ fosse di paternità ermarchea¹⁹⁵. In realtà, l'autore dell'opera fu Ermarco, ma le influenze del pensiero del Maestro sono evidenti, considerando anche il fatto che è stata scritta quando

¹⁹⁰ Cfr. Diog. Laert., X 16-21.

¹⁹¹ Cfr. fr. 44 Longo Auricchio = *PHerc.* 1675, col. XI 5-32 = fr. 57 Krohn.

¹⁹² Cfr. Obbink, 1988. Tra i vari temi trattati, vanno menzionati la questione della trasmigrazione delle anime (fr. 52 Longo Auricchio = NF 2 Smith), argomenti di carattere teologico (fr. 51 Longo Auricchio = Plutarch., *Adv. Col.*, 1123 A-C) e temi concernenti l'antropomorfismo degli dei (fr. 32 Longo Auricchio = *PHerc.* 152/157, coll. XIII 20-XIV 13).

¹⁹³ Cfr. Longo Auricchio, 1988, pp. 137-139.

¹⁹⁴ Cfr. Epicur., *Rat. Sent.*, XXXI-XXXIX.

¹⁹⁵ Cfr. Longo Auricchio, 1988, p. 138.

Epicuro era ancora in vita e probabilmente sotto la sua supervisione. Il testo citato da Porfirio si focalizza principalmente sull'origine della legge contro l'omicidio e sulle motivazioni che hanno portato alla fondazione di una legge del genere:

«Οἱ δὲ ἀπὸ τοῦ Ἐπικούρου ὥσπερ γενεαλογίαν μακρὰν διεξιόντες φασὶν ὡς οἱ παλαιοὶ νομοθέται, ἀπιδόντες εἰς τὴν τοῦ βίου κοινωνίαν τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰς πρὸς ἀλλήλους πράξεις, ἀνόσιον ἐπεφήμισαν τὴν ἀνθρώπου σφαγὴν καὶ ἀτιμίας οὐ τὰς τυχούσας προσῆψαν, τάχα μὲν καὶ φυσικῆς τινοῦ οἰκειώσεως ὑπαρχούσης τοῖς ἀνθρώποις διὰ τὴν ὁμοιότητα τῆς μορφῆς καὶ τῆς ψυχῆς εἰς τὸ μὴ προχείρως φθεῖρῃν τὸ τοιοῦτον ζῶον ὥσπερ ἕτερόν τι τῶν συγκεκριμένων»¹⁹⁶.

“I discepoli di Epicuro, nel corso dell'esposizione dettagliata della lunga genealogia, dicono che gli antichi legislatori dopo aver studiato la comunanza della vita umana e il reciproco comportamento, pronunziarono una condanna di empietà contro l'uccisione di un essere umano e applicarono per questo pene non comuni; forse anche perché una certa affinità naturale tra uomo e uomo, dovuta alla somiglianza fisica e spirituale, impediva di distruggere una siffatta creatura con la stessa facilità degli altri che è lecito uccidere”.

La prima spiegazione che viene fornita sulle ragioni che hanno spinto a adottare delle norme contro l'omicidio è quella della somiglianza che viene riconosciuta tra uomo e uomo. Contrariamente a quanto è stato sostenuto da Vander Waerdt¹⁹⁷, non si può dire che qui vi sia un riferimento all'*οἰκείωσις* stoica¹⁹⁸. Oltre alle ragioni cronologiche che spingono a rigettare quest'ipotesi¹⁹⁹, vi sono anche problemi interpretativi: l'*οἰκείωσις* per gli Stoici è il primo impulso che spinge gli animali e gli uomini ad aver cura di sé e, quindi, è la natura che fin da subito porta l'individuo ad appropriarsi di se stesso²⁰⁰. Nel caso di Ermarco, invece, non si parla di percezione e appropriazione di sé, ma

¹⁹⁶ Fr. 34 Longo Auricchio = Porph., *Abst.*, I 7, 1.

¹⁹⁷ Cfr. Vander Waerdt, 1988.

¹⁹⁸ Cfr. Brunschwig, 1986; Radice, 2000; Alesse, 2008. Sebbene il termine sia contenuto nel testo, si potrebbe attribuire il suo uso a un'esegesi porfiriana.

¹⁹⁹ Cfr. Longo Auricchio, 1988, pp. 126-127; Roskam, 2007. p. 77.

²⁰⁰ Cfr. Diog. Laert., VII 85-86 = *SVF* 178.

semplicemente l'argomento si basa sulla constatazione che vi sia una somiglianza fisica e spirituale tra gli uomini, che sono portati a formulare regole sull'omicidio, non solo per salvaguardare chi sta intorno a loro, ma soprattutto per tutelare se stessi:

«οὐ μὴν ἀλλὰ τὴν γε πλείστην αἰτίαν τοῦ δυσχερανθῆναι τοῦτο καὶ ἀνόσιον ἐπιφημισθῆναι τὸ μὴ συμφέρειν εἰς τὴν ὅλην τοῦ βίου σύστασιν ὑπολαβεῖν. Ἀπὸ γὰρ τῆς τοιαύτης ἀρχῆς | οἱ μὲν παρακολουθήσαντες τῷ συμπέροντι τοῦ διορίσματος οὐδὲν προσεδεήθησαν ἄλλης αἰτίας τῆς ἀνειργούσης αὐτοὺς ἀπὸ τῆς πράξεως ταύτης»²⁰¹.

“Ma la ragione principale del loro disgusto per questo atto e della taccia di empietà fu la coscienza del fatto che non giovava all'insieme delle relazioni sociali. Partendo da tale principio, coloro che compresero l'utilità di questa disposizione non ebbero bisogno di altra ragione che li trattenesse da quest'azione”.

Qui di nuovo viene mostrato come il diritto per gli Epicurei non avesse un valore in sé fin dagli inizi. Ciò che ha importanza è soltanto l'utile di ciascuno in vista della propria sicurezza e di questo se ne sono resi conto anche i primi legislatori, che basandosi sull'osservazione della vita in comune, giunsero alla conclusione che fosse più sicuro vivere in una società in cui si è certi di non correre il pericolo di essere assassinati dagli altri. L'istituzione della legge contro l'omicidio e più in generale delle leggi, quindi, trae origine da un'esigenza pratica e non da un processo naturale. Tuttavia, non tutti i primi uomini si sono resi conto dell'indispensabilità di tali regolamentazioni:

«οἱ δὲ μὴ δυνάμενοι λαβεῖν αἴσθησιν ἰκανὴν τούτου τὸ μέγεθος τῆς ζημίας δεδιότες ἀπέιχοντο τοῦ κτείνειν προχείρως ἀλλήλους»²⁰².

“(…) altri, invece, non essendo in grado di intenderne sufficientemente il senso, si astennero dall'uccidersi reciprocamente con facilità, intimoriti dall'entità della punizione”.

²⁰¹ Fr. 34 Longo Auricchio = Porph., *Abst.*, I 7, 2-3.

²⁰² Fr. 34 Longo Auricchio = Porph., *Abst.*, I 7, 3.

Proprio per il fatto che non tutti sono capaci di comprendere quale sia l'utile sociale²⁰³, la legge sull'omicidio acquista tutta la sua rilevanza: ci sono, infatti, delle persone che non si accorgono dei pericoli che si correrebbero qualora non ci fosse una coercizione esterna a impedire gli omicidi. Per tale ragione sono state imposte delle sanzioni per chi viola la legge sull'omicidio. Solo in virtù del timore di subire queste punizioni, gli uomini meno perspicaci, si sono astenuti dall'uccidere i propri simili²⁰⁴. L'esistenza nella società di queste persone che non sanno distinguere l'utile da ciò che non lo è, comportandosi addirittura in un modo che potrebbe costituire un danno per se stessi, dimostra ancora una volta quanto la giustizia per Ermarco non sia naturale e quanto sia lontana dall'aver un valore per sé. Se la giustizia si originasse nella natura, infatti, tutti avrebbero chiaro che non si dovrebbe nuocere all'altro e a quel punto non si dovrebbero imporre delle sanzioni per far rispettare questo principio. Tenendo conto di ciò, quindi, si evidenzia in maniera sempre più marcata la distanza della giustizia epicurea dall'*οικείωσις* stoica: quest'ultima ha le sue radici proprio nella Natura universale che dota tutti gli uomini di questo impulso all'autoconservazione; gli Epicurei, invece, non ritengono che il fondamento della giustizia sia nella natura, poiché se così fosse, tutti sarebbero portati naturalmente ad agire nel modo più corretto, in virtù della propria autoconservazione, senza il bisogno di formulare leggi a tutela del diritto alla vita. Chi ha introdotto queste leggi, lo ha fatto in seguito al calcolo razionale dell'utile e senza la necessità di imporsi con la forza, ma facendo leva sulla paura delle pene in cui si rischiava di incorrere, unico mezzo che frenava l'impulso degli uomini sprovveduti e inclini a diventare assassini; allo stesso modo anche ai suoi giorni, Ermarco riteneva che la paura fosse l'elemento che sopra a ogni altro impediva agli uomini sprovveduti di compiere azioni proibite pubblicamente o privatamente²⁰⁵. Se tutti fossero in grado di curarsi dell'utile, non ci sarebbe alcun bisogno delle leggi:

«Εἰ δὲ πάντες ἐδύναντο νόμων, ἀλλ' αὐθαιρέτως τὰ μὲν εὐλαβοῦντο τῶν | ἀπειρημένων, τὰ δὲ ἔπραττον τῶν προστεταγμένων. Ἰκανὴ γὰρ ἡ τοῦ χρησίμου καὶ βλαβεροῦ θεωρία τῶν μὲν φυγὴν παρασκευάσαι, τῶν δὲ αἴρεσιν. Ἡ δὲ τῆς ζημίας ἀνάτασις πρὸς τοὺς μὴ προορωμένους τὸ λυσιτελοῦν. Ἀναγκάζει γὰρ δεσπόζειν

²⁰³ Sulla questione dell'utilità e della differenza tra uomini e dei, cfr. Essler, 2005.

²⁰⁴ Cfr. fr. 34 Longo Auricchio = Porph., *Abst.*, I 7, 4.

²⁰⁵ Cfr. fr. 34 Longo Auricchio = Porph., *Abst.*, I 8, 1-3.

ἐπικρεμαμένη ταῖς ἀγρούσαις ἐπὶ τὰς ἀσυφόρους πράξεις ὀρμαῖς, καὶ βία συναναγκάζει τὸ δέον ποιεῖν»²⁰⁶.

“Infatti, se tutti avessero potuto ugualmente considerare e ricordare l’utile, non avrebbero avuto bisogno di leggi, ma spontaneamente si sarebbero astenuti da fare ciò che è proibito e avrebbero compiuto ciò che è prescritto. Giacché la concezione dell’utile e del dannoso è sufficiente a determinare il rifiuto di certi atti e la scelta di certi altri. La minaccia del castigo è per quelli che non si curano del vantaggio. Essa, sovrastando gli impulsi che tendono alle azioni dannose, costringe a dominarli e obbliga con la forza a fare ciò che si deve”.

Questi primi legislatori, si sono impegnati nell’impedire l’esecuzione di atti contrari all’utile non soltanto imponendo delle pene, ma accusando di impurità gli assassini, i quali dovevano sottomettersi a delle forme di purificazione:

«Ὅθεν οὐ μόνον ζημίας ἔταξαν οἱ πρῶτοι τοῦτο συνειδότες, ἀλλὰ καὶ ἕτερον φόβον ἄλογον ἐπήρτησαν, οὐ καθαρὸς ἐπιφημίσαντες εἶναι τοὺς ὅπως οὖν ἄνθρωπον ἀνελόντας, μὴ χρησαμένους καθαρμοῖς. Τὸ γὰρ ἀνόητον τῆς ψυχῆς ποικίλως παιδαγωγηθὲν ἦλθεν εἰς τὴν καθεστῶσαν ἡμερότητα, προσμηχανωμένων ἐπὶ τῆς ἀλόγου φορᾶς ἐπιθυμίας τιθασεύματα τῶν ἐξ ἀρχῆς τὰ πλήθη διακοσμησάντων· ὧν ἐστὶ καὶ τὸ μὴ κτείνειν ἀλλήλους ἀκρίτως»²⁰⁷.

“Per cui coloro che per primi furono consapevoli di ciò non solo stabilirono pene, ma resero incombente la minaccia di una paura diversa e irrazionale, dichiarando impuri quelli che, resisi colpevoli di una qualunque forma di omicidio, non si fossero sottomessi a purificazioni. Infatti, la parte irrazionale dell’anima, attraverso varie forme di educazione, giunse al presente stato di mitezza, perché coloro che originariamente instaurarono l’ordine nelle moltitudini impiegarono mezzi adatti a sottomettere la tendenza irrazionale del desiderio. Uno di questi mezzi è la proibizione di uccidersi indiscriminatamente”.

²⁰⁶ Cfr. fr. 34 Longo Auricchio = Porph., *Abst.*, I 8, 4-5.

²⁰⁷ Cfr. fr. 34 Longo Auricchio = Porph., *Abst.*, I 9, 4-5.

In questo passo Ermarco sembra dare un'origine storica alla convinzione secondo la quale l'anima è soggetta a pene e castighi irrazionali. Attraverso la paura irrazionale di una punizione ricevuta per aver commesso un'azione impura, gli uomini hanno iniziato a dominare la propria anima²⁰⁸, educandola a controllare i propri desideri istintivi. Ermarco qui sembra fare riferimento non solo all'imposizione di leggi esterne, ma anche a un tipo di timore diverso che fa leva sugli istinti degli uomini e sulla parte non razionale della loro anima, al fine di convincere con mezzi alternativi coloro che non sanno valutare l'utile e che non applicano la ragione adeguatamente quando prendono una decisione. Questi verosimilmente sono mezzi che servono per convincere quegli uomini che non sono saggi e non sono in grado di comprendere quale sia il meglio per se stessi e per gli altri. I sapienti, al contrario, non avrebbero neanche bisogno delle leggi per sapere come comportarsi.

Nella testimonianza di Porfirio, Ermarco individua due fasi nell'evoluzione del diritto²⁰⁹: in un primo momento è stata necessaria l'osservazione delle dinamiche sociali che hanno fatto comprendere quale fosse il modo migliore di comportarsi per tutelarsi; in un secondo momento, tenendo conto del fatto che non tutti avevano la capacità di accorgersi di quale fosse la condotta migliore da mantenere, si è dovuta formulare una legge che, con la minaccia della punizione, obbligasse ad agire nel modo più corretto anche gli uomini sprovveduti²¹⁰. Da ciò si evince anche il fatto che chi è in grado di decifrare la realtà sociale, sa dominarla e educare chi non ha le stesse capacità ermeneutiche²¹¹. Questi primi uomini accorti non si limitarono a punire gli omicidi volontari, ma si preoccuparono anche di non lasciare impuniti quelli involontari, spesso causati dalla negligenza e dalla trascuratezza, in modo da far sì che si prestasse sempre più attenzione all'altro, al fine di

²⁰⁸ La questione del monismo psicologico epicureo o della divisione in parti dell'anima è molto dibattuta e trae la sua origine da un passo dell'*Epistola a Erodoto* nel quale è inserito uno scolio (cfr. Epicur., *Ep. Hrdt.*, 66), in cui si fa riferimento a una possibile partizione dell'anima epicurea. A dare sostegno a quest'ipotesi c'è, inoltre, un brano del *De rerum natura* di Lucrezio (cfr. Lucr., *De Rer. Nat.*, 3.143-160). Per approfondire il dibattito cfr. Kerferd, 1971; Bollack, 1978, pp. 96-116; Furley, 1978; Boyancé, 1985; Sedley, 1998, pp. 62-93; Everson, 1999; Konstan, 2007; Verde, 2010a, pp. 189 ss.; Verde, 2013b, pp. 116-117.

²⁰⁹ Cfr. *Appendice*, pp. 171-185.

²¹⁰ Cfr. fr. 34 Longo Auricchio = Porph., *Abst.*, I 10, 1-4.

²¹¹ Cfr. Longo Auricchio, 1988, p. 143.

diminuire i crimini²¹². Tutto questo aveva l'unico scopo di "salvaguardare la comunità che contribuiva all'individuale preservazione di ciascuno"²¹³. Questa è un'ulteriore conferma del fatto che gli Epicurei non avevano una concezione sociale della natura dell'uomo. La società è una protezione utile per difendersi e tutelarsi: non solo dall'attacco di animali, con i quali è impossibile stabilire un patto di non aggressione e che, quindi, si è in diritto di uccidere²¹⁴; ma anche di uomini che non aderiscono agli usi comuni o che hanno dimenticato che l'uccidersi reciprocamente conduce soltanto all'indebolimento del mutuo soccorso e all'esposizione a gravi pericoli²¹⁵. Così è stata introdotta la legislazione:

«ἐπιλογισμὸν ἔλαβόν τινες τοῦ συμφέροντος ἐν ταῖς πρὸς ἀλλήλων τροφαῖς, οὐ μόνον ἄλογον μνήμην. Ὅθεν ἐπειράθησαν βεβαιότερος ἀνεῖρξαι τοὺς προχείρως φθείροντας ἀλλήλους καὶ τὴν βοήθειαν ἀσθενεστέραν κατασκευάζοντας διὰ τὴν τοῦ παρεληλυθότος λήθην. Πειρώμενοι δὴ τοῦτο δρᾶν τὰς ἔτι μενούσαν καὶ νῦν κατὰ πόλεις τε καὶ ἔθνη νομοθεσίας εἰσήνεγκαν, ἐπακολουθήσαντος τοῦ πλήθους αὐτοῖς ἐκουσίως παρὰ τὸ μᾶλλον ἤδη τοῦ συμφέροντος ἐν τῇ μετ' ἀλλήλων ἀθροίσει λαμβάνειν αἴσθησιν»²¹⁶.

“Alcuni allora acquisirono un calcolo razionale dell'utile nella loro vita sociale, non solo un ricordo irrazionale. Per cui cercarono di prendere delle misure più forti contro coloro che si uccidevano reciprocamente con facilità e indebolivano il mutuo soccorso, dimentichi del passato. Nel cercare di far questo introdussero le legislazioni che sono ancora oggi in vigore nelle città e presso i popoli. La massa li seguì di buon grado perché ormai recepiva meglio ciò che è utile nel raggruppamento sociale”.

Il *corpus* di leggi, dunque, ha una valenza pratica e non si fonda sull'ἄλογος μνήμη τοῦ συμφέροντος, ossia su una rappresentazione generale ed empirica, fondata sull'αἴσθησις; la sua istituzione è dovuta piuttosto a una conoscenza più elevata raggiunta per mezzo

²¹² Cfr. fr. 34 Longo Auricchio = Porph., *Abst.*, I 9, 1-3.

²¹³ Fr. 34 Longo Auricchio = Porph., *Abst.*, I 10, 2.

²¹⁴ Cfr. fr. 34 Longo Auricchio = Porph., *Abst.*, I 11, 1-5; 12, 5-6.

²¹⁵ Cfr. fr. 34 Longo Auricchio = Porph., *Abst.*, I 11, 1.

²¹⁶ Fr. 34 Longo Auricchio = Porph., *Abst.*, I 10, 4-11, 1.

dell'ἐπιλογισμὸς τοῦ συμφέροντος²¹⁷. È possibile paragonare l'istituzione della legislazione con la descrizione della fondazione del linguaggio che viene delineata nell'*Epistola a Erodoto* da Epicuro²¹⁸, in cui è fondamentale la dialettica φύσις-λογισμός: nel caso della nascita del linguaggio, infatti, sono importantissime le affezioni sensoriali subite dalla natura dell'uomo, le quali variano per ogni popolo. Ma in un secondo momento subentra la convezione che permette a ognuno di questi popoli di fissare i nomi particolari e che si modifica in base alla situazione storica e alla località geografica. In linea con il pensiero del Maestro, quindi, Ermarco sostiene che la riflessione sull'utile acquisisce tutta la sua rilevanza perché permette di agire nel modo più giusto al fine di vivere sicuri. Il fatto che qui Ermarco sottolinei l'importanza, per i popoli primitivi, della vita in comune all'interno di una società organizzata, non significa che egli propendesse per un tale comportamento; al contrario, questo dimostra ancora una volta che vivere in disparte non sia sempre la scelta migliore e, infatti, i primi uomini avevano maggiori possibilità di avere salva la vita, solo qualora si fossero associati per difendersi dai pericoli esterni²¹⁹. La funzione della società e, con la sua formazione, quella della giustizia è unicamente l'operare in vista della sicurezza degli uomini²²⁰, al punto che Ermarco arriva a portare all'estremo le conseguenze di questo assunto: se fosse stato possibile sottoscrivere un patto con gli animali al fine di non subire né recare loro danno, gli uomini lo avrebbero fatto, ma siccome non si può costruire l'utile comune con loro, in vista della sicurezza di tutti, gli uomini hanno l'autorizzazione di uccidere gli animali per non soccombere²²¹.

Il secondo scolarca del Giardino, quindi, ha seguito il percorso già tracciato dal suo Maestro. Una differenza, tuttavia, si potrebbe riscontrare nel fatto che, mentre Epicuro, come visto nel precedente capitolo, “parlava male dei primi e dei più sapienti legislatori”²²², Ermarco si riferisce proprio a dei νομοθέται antichi che per primi studiarono

²¹⁷ Cfr. Longo Auricchio, 1988, p. 144.

²¹⁸ Cfr. Epicur., *Ep. Hrdt.*, 75-76.

²¹⁹ Cfr. *Appendice*, pp. 171-185, per un paragone con Lucrezio.

²²⁰ Cfr. fr. 34 Longo Auricchio = Porph., *Abst.*, I 12, 5.

²²¹ Cfr. fr. 34 Longo Auricchio = Porph., *Abst.*, I 12, 6.

²²² Fr. 558 Us. = Plutarch., *Adv. Col.*, 34, 1127 D. È necessario ricordare, tuttavia, che questa potrebbe essere una rappresentazione malevola plutarchea e che Epicuro forse non aveva dato un tale giudizio così negativo nelle sue opere.

la realtà e condannarono l'omicidio. È possibile notare, tuttavia, ancora una volta un parallelismo tra questo brano di Ermarco e la genealogia del linguaggio descritta nell'*Epistola a Erodoto*²²³: nel paragrafo 76, infatti, si fa riferimento a “coloro che erano esperti”, i quali introdussero alcune cose non visibili e imposero determinate espressioni verbali, o pronunciandole o scegliendole per mezzo del ragionamento. Egli, dunque, in un ambito diverso ma simile, segue Epicuro nel ritenere che effettivamente tutti gli uomini hanno sensazioni e prolessi e che, quindi, tutti si trovano nella stessa condizione di valutare l'utile e di agire nel modo più sicuro per sé, ma si rende conto del fatto che esistono degli uomini migliori e più dotati che sono più pronti a progredire e a far progredire gli altri: di questi uomini, che soltanto con le proprie forze riescono a raggiungere la verità, Epicuro aveva parlato distinguendoli da quelli che invece hanno un costante bisogno dell'esempio altrui per migliorare²²⁴. Sicuramente Ermarco ha identificato i νομοθέται con gli uomini che per primi hanno dimostrato di avere tali capacità, allo stesso modo in cui ammirava lo stesso Epicuro che per primo aveva insegnato ai suoi discepoli quale fosse la giusta pratica filosofica.

2.6. Colote e la legge come fonte di sicurezza

L'ultimo discepolo di Epicuro della prima generazione cui si farà riferimento è Colote. Nato a Lampsaco tra il 324 a.C. e il 320 a.C., rimase sempre nella comunità lampsacena e intrattenne con Epicuro un vivo scambio epistolare²²⁵, dovuto anche alla grande ammirazione che Colote provava nei confronti del Maestro²²⁶. Di lui Diogene Laerzio dice che fu illustre come Idomeneo, senza però specificare ulteriormente le circostanze che lo resero tale²²⁷. Nel *PHerc.* 1457 gli viene attribuita un'opera dal titolo Περὶ νόμων καὶ δόξης, in cui probabilmente Colote, ammesso che ne sia l'autore²²⁸, è stato

²²³ Cfr. Epicur., *Ep. Hrdt.*, 76.

²²⁴ Cfr. Sen., *Ep.*, 52, 3.

²²⁵ Cfr. fr. 62-66 Arrighetti.

²²⁶ Cfr. Plutarch., *Adv. Col.*, 1117 B = fr. 141 Us.

²²⁷ Cfr. Diog. Laert., X 25.

²²⁸ Cfr. Corti, 2014, pp.71-72.

supposto che trattasse dell'utilità delle leggi, dell'attività politica e della fama insicura che essa procura²²⁹. Ad ogni modo, la fonte principale che restituisce delle notizie su Colote è l'*Adversus Colotem* di Plutarco²³⁰, opera che si può leggere sotto due diversi aspetti: come fonte per la polemica di Epicuro e dei suoi primi discepoli contro altri filosofi, utile alla ricostruzione indiretta delle loro teorie; o come attestazione di prese di posizione plutarchee contro Colote e gli altri filosofi ed esposizione delle proprie ragioni filosofiche²³¹. La polemica di Colote contro gli altri filosofi è un attacco generalizzato contro lo scetticismo, ossia contro l'atteggiamento di negazione della possibilità oggettiva del conoscere, cui non si sfugge quando si nega il valore della sensazione²³². Questo era il tema principale dell'opera di Colote di cui parla Plutarco, il Περὶ τοῦ ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἐστίν, e per la quale il filosofo di Cheronea accusa Colote di polemizzare contro gli altri filosofi con insolenza, rozzezza e buffoneria²³³, nonostante in altri contesti lo abbia definito più misurato nel parlare²³⁴ rispetto a Epicuro e Metrodoro²³⁵.

L'opera era dedicata Tolomeo II Filadelfo (282 a.C.-246 a.C.), presso la corte del quale Colote aveva un ruolo importante²³⁶. Plutarco fin dal prologo dell'opera, menziona questa dedica per dimostrare l'incoerenza di Colote e più in generale quella degli Epicurei, che da un lato rigettano l'attività politica ma dall'altro indirizzano le loro opere filosofiche a dei monarchi²³⁷. Verosimilmente, la dedica probabilmente era un mezzo che utilizzavano gli Epicurei per accattivarsi la benevolenza dei politici, al fine di tutelare i cenacoli delle

²²⁹ Cfr. Kondo, 1974, p. 55.

²³⁰ Per un'esegesi dettagliata di quest'opera si consulti *Aitia* 3/2013 (<http://aitia.revues.org/591?lang=it>), in cui si trova una preziosa lettura dell'*Adversus Colotem* iniziata in occasione di un incontro internazionale tenuto all'ENS de Lyon nell'Aprile 2010 (cfr. Morel, 2013). Cfr. anche Kechagia, 2011; Corti, 2014.

²³¹ Cfr. Isnardi Parente, 1988, p. 65.

²³² Cfr. Vander Waerdt, 1988.

²³³ Cfr. Plutarch., *Adv. Col.*, 1118 B.

²³⁴ Cfr. Plutarch., *Non posse*, 1086 E.

²³⁵ Cfr. Indelli, 2000, p. 45.

²³⁶ Cfr. Crönert, 1965, p. 13; Kechagia, 2011, p. 24.

²³⁷ Cfr. Morel-Verde, 2013.

comunità microasiatiche. Questa esigenza era avvertita sia perché, fatta eccezione per il Giardino, gli altri circoli epicurei non avevano uno statuto ufficiale di scuola con relativo riconoscimento, sia perché in questo modo gli Epicurei stessi avevano la possibilità di essere agevolati nella ricerca di nuovi proseliti²³⁸.

Già a partire dall'inizio dell'opera plutarchea emerge tutta la forza critica dello scritto di Plutarco nei confronti di Colote, che viene attaccato in prima istanza dal punto di vista etico-morale e, quindi, anche per le sue convinzioni riguardo alla politica. In particolare, le tematiche politiche sono affrontate nell'ultima sezione dell'opera²³⁹ che si apre con una citazione diretta delle parole di Colote:

«τὸν βίον οἱ νόμους διατάξαντες καὶ νόμιμα καὶ τὸ βασιλεύεσθαι τὰς πόλεις καὶ ἄρχεσθαι καταστήσαντες εἰς πολλὴν ἀσφάλειαν καὶ ἡσυχίαν ἔθεντο καὶ θορύβων ἀπήλλαξαν· εἰ δέ τις ταῦτα ἀναιρήδει, θηρῶν βίον βιωσόμεθα καὶ ὁ προστυχὼν τὸν ἐντυχόντα μονοῦ κατέδεται»²⁴⁰.

“Gli uomini che istituirono le leggi e gli usi e misero re e magistrati a capo delle città portarono la vita umana in una condizione di grande sicurezza e pace e la misero in salvo dal disordine. Ma se qualcuno portasse via tutto questo, noi dovremmo vivere come bruti e chiunque si imbattesse per caso nell'altro per poco non lo divorerebbe”.

Qui Colote, come aveva fatto Ermarco, torna alle origini e all'importanza che hanno avuto i primi uomini che hanno stabilito le leggi e gli usi e che hanno posto a governo della città i re e i magistrati. Colote apprezza il fatto che vi sia qualcuno al potere, perché in tal modo viene garantita la pace e la sicurezza di tutti, dato che così si prevengono più facilmente i tumulti. Riguardo a questo passo, Benferhat ha giustamente sottolineato il fatto che Colote distingue esplicitamente i re dai magistrati dividendoli in due diverse categorie²⁴¹. Sulla base di ciò si può inferire che Colote non aveva una preferenza per un regime monarchico o per un governo democratico o aristocratico. Semplicemente egli era interessato al fatto

²³⁸ Cfr. De Sanctis, 2011, pp. 217-230.

²³⁹ Cfr. Plutarch., *Adv. Col.*, 30-34, 1124D-1127E e Roskam, 2013.

²⁴⁰ Plutarch., *Adv. Col.*, 30, 1124D.

²⁴¹ Cfr. Benferhat, 2005, p. 41.

che fosse istituito un governo a tutela della società, elemento fondamentale per avere la garanzia della tranquillità e della sicurezza. Nel brano citato, infatti, viene detto esplicitamente che la sottomissione al potere politico detenuto da altri è l'assicurazione contro il ritorno degli uomini alla condizione bestiale. L'uomo, non essendo un animale sociale per natura, tende a cercare solo il proprio benessere anche a scapito degli altri. Quest'atteggiamento, tuttavia, rischia di nuocere a se stessi, come è stato dimostrato nella genealogia ermarchea della legge sull'omicidio²⁴². Di nuovo qui torna la necessità di dotarsi delle leggi, necessarie per avere la certezza di non subire danno dagli altri e di mantenere l'ordine. Colote prosegue il brano dicendo che, qualora si mettessero da parte le legislazioni e i governi, tutti vivrebbero come bruti. Questo ritorno alla vita bestiale implica la convinzione che gli uomini non sappiano convivere tra loro, in quanto senza delle regole essi rischiano di divorarsi e di sopraffarsi. Questa era la situazione primitiva in cui vigeva solo la legge del più forte e che non garantiva la sicurezza, *condicio sine qua non* indispensabile per l'ottenimento della felicità per ogni Epicureo. Interpretando in termini epicurei il passo, la critica seguente che viene rivolta da Plutarco non rispecchia adeguatamente le parole di Colote e ha l'obiettivo di malinterpretare il suo pensiero. Egli, infatti, dà per scontato che gli Epicurei distruggerebbero le leggi, trascurando la divina provvidenza e la virtù e ponendosi come fine ultimo soltanto il piacere del ventre²⁴³. Nella sua argomentazione Plutarco associa gli Epicurei alle belve che non fanno altro che seguire i loro istinti primari, senza curarsi di quelle cose che sono proprie dell'uomo²⁴⁴. Anche se si lascia da parte in questo contesto il modo distorto in cui Plutarco interpreta il piacere epicureo, la posizione plutarchea dimostra di essere, come al solito, tendenziosa. Sottostare alle leggi e stabilire dei patti con chi governa sono azioni che secondo gli Epicurei non possono essere compiute dagli animali, privi di razionalità. Sebbene, come è stato ribadito più volte, l'uomo secondo Epicuro non sia portato per natura a essere un animale sociale, questo non vuol dire che gli Epicurei siano da paragonare alle bestie. Colote qui, benché non espliciti la sua posizione in modo adeguato, sta riproponendo in un contesto diverso le posizioni del Maestro. Dire che se non ci fossero leggi gli uomini si darebbero battaglia e

²⁴² Cfr. *supra*, pp. 117-125.

²⁴³ Cfr. Plutarch., *Adv. Col.*, 1124 E-1125 A; cfr. *supra*, p. 16, n. 38.

²⁴⁴ Cfr. Plutarch., *Adv. Col.*, 1125A-C.

farebbero di tutto per prevalere sugli altri, non significa sottintendere che gli Epicurei compirebbero tali nefandezze. Come è stato dichiarato dallo stesso Epicuro, infatti:

«Ὁ τὰ πέρατα τοῦ βίου κατειδῶς οἶδεν, ὡς εὐπόριστόν ἐστι τὸ <τὸ> ἀλγοῦν κατ' ἔνδειαν ἐξαιροῦν καὶ τὸ τὸν ὅλον βίον παντελεῖ καθιστάν' ὥστε οὐδὲν προσδεῖται πραγμάτων ἀγῶνας κεκτημένων»²⁴⁵.

“Chi conosce quali sono i limiti della vita sa che agevole è conseguire la liberazione dal dolore di quanto manca, e ciò che ordina, sì da essere perfetta, tutta la vita; cosicché non ha bisogno di cose che comportino lotta”.

Colote, quindi, è chiaramente vicino a quello che era stato sostenuto da Epicuro. A differenza del fondatore del Giardino, ha soltanto mostrato cosa sarebbe accaduto se si fosse tornati allo stato di natura. Sebbene, dunque, gli Epicurei sperassero che un giorno si sarebbe potuto vivere in una società eticamente orientata verso il fine epicureo, erano consapevoli del fatto che su larga scala questo loro auspicio era irrealizzabile. Per tale motivo attribuivano una grande importanza alla loro piccola comunità, che viveva in disparte rispetto al resto della società, e ritenevano che il diritto fosse fondamentale per garantire un certo ordine, pur credendo che avesse un valore d'uso e non che questo fosse intrinseco alla giustizia stessa.

Benché la continuazione del testo dell'*Adversus Colotem* sia molto interessante non si procederà oltre con l'analisi dei paragrafi successivi, dato che non sembra che vi siano altre citazioni dirette dell'opera di Colote che possano essere utili ai fini dell'analisi che si sta conducendo. Plutarco, infatti, prosegue i suoi attacchi polemici riferendosi agli Epicurei in generale e in particolar modo a Epicuro, cui il pensiero di Colote si uniforma.

²⁴⁵ Epicur., *Rat. Sent.*, XXI.

2.7. Un primo bilancio

In conclusione, dunque, i primi allievi di Epicuro hanno per lo più difeso le posizioni del Maestro adducendo degli esempi più dettagliati, ma senza modificare il suo pensiero. Nella prima generazione di Epicurei, fenomeni veri e propri di “dissidenza” possono essere riconducibili principalmente a Timocrate, mentre gli altri discepoli di Epicuro hanno cercato soprattutto di salvaguardare la filosofia del Maestro, restituendo i suoi dogmi alla tradizione²⁴⁶. Questo è evidente sia nel caso dei filosofi che frequentarono la scuola ateniese, sia in quello degli allievi dei circoli microasiatici. Uomini politici in vista frequentavano abitualmente i circoli epicurei e avevano rapporti stretti con Epicuro stesso e questo dimostra come la preferenza per una vita ritirata non fosse un obbligo per nessuno.

È interessante rilevare, poi, che a livello filosofico il tema della giustizia e dell'importanza della convivenza sociale sia stato approfondito da diversi punti di vista: questo elemento non è da sottovalutare, in quanto è innegabile che per gli Epicurei la giustizia avesse un valore strumentale e fosse utile nella convivenza con gli altri. Di conseguenza, cercare di stabilire come si fosse originata la società e le motivazioni che avevano reso necessaria la costituzione delle leggi era la maniera migliore per contestualizzare la loro decisione di vivere appartati. È probabile che le accuse che sono state rivolte a Epicuro e ai suoi primi seguaci presso le corti monarchiche hanno giocato una parte importante in questo bisogno di definire nel dettaglio l'origine delle leggi e il modo in cui un Epicureo si relazionava con la politica, sebbene questa ipotesi sia difficile da provare sulla base dei frammenti rimasti. Potrebbe essere questa la ragione per cui è stata prestata attenzione a questi temi, nonostante la giustizia non avesse un valore di per sé e non coincidesse con il bene epicureo. Definire cosa fosse la giustizia e rivestirla di una certa importanza, seppur non assoluta, nel sistema epicureo era un segnale per dimostrare che le intenzioni della scuola non fossero eversive, al punto che il saggio epicureo non avrebbe infranto le leggi neanche qualora avesse avuto la certezza di non essere scoperto. Questa come anche altre caratteristiche emerse dall'analisi dei testi dei primi Epicurei e di Epicuro stesso sono state dei cardini importanti che hanno permesso di comprendere

²⁴⁶ Cfr. Verde, 2010b, pp. 316-317.

quanto la scuola epicurea in realtà sentisse la necessità di essere riconosciuta come parte della società. Solo così si evitavano i turbamenti che altrimenti avrebbero impedito di praticare la filosofia in vista della felicità.

CAPITOLO 3

Filonide di Laodicea a mare: un politico epicureo?

3.1. L'evoluzione dell'Epicureismo greco

La scuola epicurea ha conosciuto una sua evoluzione anche nelle generazioni successive di discepoli e in luoghi diversi da quello dove fu fondato il Giardino. Come già messo ampiamente in evidenza¹, grazie all'applicazione del sobrio calcolo gli Epicurei hanno sempre avuto un valido metro di giudizio della realtà, al fine di compiere delle scelte in linea con i principi dell'etica. Sicuramente per le prime generazioni è stato più semplice seguire i principi cardine della filosofia epicurea, trovandosi a vivere all'interno di una comunità filosofica e in una struttura sociale che non richiedeva necessariamente la partecipazione attiva alla vita politica.

Completamente differente era, invece, la condizione degli Epicurei più tardi, i quali si sono trovati a far parte di una società diversa da quella in cui era inserito il Giardino delle origini o rivestivano addirittura ruoli di primo piano nella politica del tempo. Tra questi Epicurei si possono menzionare Filonide di Laodicea a mare, uomo politico che operò presso la corte seleucide nel II secolo a.C.², Filodemo di Gadara, che visse a stretto contatto con Calpurnio Pisone nel I secolo a.C. al tramonto della tarda Repubblica romana³, e Diogene di Enoanda, cittadino abbiente della Licia del II secolo d.C.⁴.

È interessante soffermarsi, dunque, su due realtà molto diverse da quelle che sono state analizzate fino ad ora. In particolare, sarà utile prestare attenzione ai due casi di Filonide di Laodicea a mare e di Diogene di Enoanda, dato il loro impegno nell'attività

¹ Cfr. *supra*, pp. 16 ss.

² Cfr. *infra*, pp. 134 ss.

³ Cfr. *supra*, pp. 54 ss.

⁴ Cfr. *infra*, pp. 151 ss.

pubblica, che li ha sempre accompagnati nel corso della loro vita. Sarà rilevante focalizzare l'attenzione sul ruolo pubblico rivestito da questi due Epicurei, che furono sicuramente vicini agli insegnamenti del Maestro, nonostante il tipo di vita che hanno condotto. Filonide di Laodicea a mare e Diogene di Enoanda, quindi, possono essere considerati due casi emblematici nella storia dell'Epicureismo dato il rapporto che intrattennero con la politica e la società. Entrambi, seppur in modi differenti, sono stati personalità rilevanti, non solo nella storia dell'Epicureismo in generale, ma anche nella realtà storico-politica del loro tempo. Per questa ragione, nei prossimi due capitoli si cercherà di prestare attenzione a due opere fondamentali che permetteranno di ricostruire le figure di questi due Epicurei: la *Vita Philonidis*, trasmessa dal *PHerc.* 1044, e l'iscrizione del monumentale portico di Enoanda.

3.2. La Vita Philonidis (PHerc. 1044)

Nell'analizzare i rapporti tra Epicureismo e politica, non si può non prendere in considerazione la figura di Filonide di Laodicea a mare. Filonide fu un abile politico che si interessò di matematica e che fondò una scuola epicurea in Siria. La *Vita Philonidis* è stata tramandata dal *PHerc.* 1044. Purtroppo il papiro è lacunoso in molte parti e si sono riscontrati diversi problemi nella ricostruzione delle colonne e del testo⁵. Per quanto riguarda il titolo dell'opera e il suo autore, non si hanno notizie certe: dando per scontato che questa biografia sia stata composta da un Epicureo e non da un biografo professionista⁶, a lungo si è avuto il dubbio su se attribuire quest'opera a Demetrio Lacone o a Filodemo di Gadara. Croenert, primo studioso del papiro, inizialmente aveva pensato che l'opera fosse stata scritta da Demetrio Lacone; Gallo, tuttavia, ha fornito moltissimi indizi che fanno pensare che il vero autore del βίος⁷ sia Filodemo. Innanzitutto, oltre al fatto che la maggior parte dei papiri ercolanesi è stata composta da Filodemo, ci sono anche ragioni linguistiche e stilistiche che fanno pensare che la paternità sia filodemea. In secondo luogo, come visto per esempio nel caso di Mitre, è noto che Filodemo non fosse

⁵ Cfr. Gallo, 1975, vol. 2, pp. 23-33; Assante, 2010.

⁶ Cfr. Gallo, 1975, vol. 2, p. 44.

⁷ Sul βίος epicureo cfr. De Sanctis, 2016.

estraneo al genere biografico e alla trattazione della storia dell'Epicureismo. In terzo luogo, egli sicuramente aveva un grande interesse per i filosofi epicurei vicini alle alte sfere del potere politico, data la sua amicizia con uomini potenti e illustri del mondo romano, e probabilmente considerava Filonide un modello da tenere presente e su cui valesse la pena scrivere, considerato anche il carattere elogiativo dell'opera. Un ultimo elemento che permette di propendere per la paternità filodemea, infine, è quello cronologico, poiché è chiaro nel testo che ci sia una fonte intermedia utilizzata dall'autore del βίος per scrivere la sua opera: questo fa pensare che tra Filonide e il biografo sia intercorso un lasso di tempo più ampio rispetto a quello che divide il protagonista dell'opera da Demetrio Lacone, i quali furono quasi contemporanei⁸. È importante aggiungere che una delle fonti utilizzate dall'autore del papiro è stata l'epistolario di Filonide, poiché spesso ci sono verbi alla seconda persona o esortazioni. Un'altra fonte sicura è stata una *vulgata* anonima che riportava notizie sui rapporti di Filonide con altri personaggi noti del tempo⁹.

La mancanza di aneddoti, l'assenza di commenti da parte dell'autore e l'impiego di brani tratti dalle lettere degli Epicurei sono caratteristiche tipiche delle biografie scritte da Filodemo¹⁰. In particolare, il fatto che non siano presenti questi tre elementi e, nello specifico, aneddoti riguardanti il protagonista della biografia è molto interessante e tipica dello stile epicureo: a differenza delle opere peripatetiche dello stesso genere, in quelle filodemea si lasciava spazio alla narrazione di fatti ed eventi che assumevano un carattere ben più esemplare, senza essere sminuiti attraverso la focalizzazione su aneddoti molto meno significativi¹¹. Filodemo, avendo come scopo la celebrazione di una figura particolare nella storia della scuola, aveva come obiettivo la descrizione della vita e dell'operato di un uomo che non solo era un Epicureo a tutti gli effetti, ma si era interessato anche di matematica e politica, due elementi che dovevano essere tenuti in considerazione e che mostravano tutta la peculiarità dell'operato di un Epicureo più tardo.

⁸ Cfr. Gallo, 1975, vol 2, pp. 44-49.

⁹ Cfr. De Sanctis, 2009, p. 117.

¹⁰ Cfr. Arrighetti, 2003a, pp. 25 ss. e Longo Auricchio, 2007.

¹¹ Cfr. Arrighetti, 2003b, p. 42.

Prestando attenzione allo stato attuale del testo, si può constatare che la *Vita Philonidis*, per quanto frammentaria, trasmette un'opera strutturata in sezioni argomentative ben precise che riguardano la prima formazione di Filonide, i suoi rapporti familiari, sociali e politici, la sua attività di insegnamento, la produzione scritta e la sua morte esemplare¹². Sebbene Gallo abbia sostenuto che la progressione della narrazione fosse cronologica¹³, nei suoi studi Assante ha ritenuto più opportuno proporre l'ipotesi che gli eventi siano stati sistemati sulla base di nuclei tematici, elemento che rende peculiare questa biografia¹⁴. Purtroppo, le condizioni del papiro non aiutano nella risoluzione di questo problema: il papiro 1044, infatti, è stato svolto da Paderni nel 1803, ma presenta numerose lacune, parti mancanti e diversi sovrapposti e sottoposti che rendono difficoltosa la lettura dell'opera¹⁵. Anche i disegni napoletani non migliorano la comprensione del testo, mentre quelli oxoniensi sono sicuramente più accurati, ma ridotti di numero¹⁶. Per tali ragioni, non è possibile effettuare una ricostruzione dettagliata del papiro e dell'opera, della quale restano numerosi frammenti, decontestualizzati e lacunosi. Nonostante ciò, la lettura delle righe che sono sopravvissute, permette di restituire una lettura globale dell'opera e di ricostruire la personalità di Filonide.

3.3. La doppia identità di Filonide

Sulla data di nascita di Filonide non si hanno certezze. Probabilmente egli nacque non più tardi del 200 a.C.¹⁷ a Laodicea a mare, città della Siria settentrionale. La data viene ricostruita tenendo conto del fatto che Filonide in età matura ebbe rapporti stretti con Antioco IV Epifane, che fu re dal 175 a.C. al 164 a.C., e soprattutto con Demetrio I Soter, che ebbe il potere regale dal 162 a.C. fino alla sua morte avvenuta nel 150 a.C. La famiglia di Filonide aveva nobili natali, era ben vista all'interno della comunità e sicuramente

¹² Cfr. Assante, 2012, p. 44.

¹³ Cfr. Gallo, 1975, pp. 41 ss.

¹⁴ Cfr. Assante, 2012, p. 45.

¹⁵ Cfr. <http://www.chartes.it/index.php?r=document/view&id=1070>.

¹⁶ Cfr. Gallo, 1975, pp. 25-26.

¹⁷ Cfr. Gallo, 1975, vol 2, p. 36.

intratteneva rapporti con la corona, probabilmente svolgendo mansioni diplomatiche nelle πόλεις greche per conto dei sovrani siriaci. A testimonianza del fatto che la famiglia di Filonide fosse ben nota e apprezzata a quei tempi, vi è sia un'iscrizione epigrafica ateniese¹⁸ in cui si parla di un decreto dei sacerdoti di Eleusi in onore del padre di Filonide, suo omonimo, di Filonide stesso e del fratello Dicearco, i quali, già in precedenza, avevano avuto diritto alla cittadinanza onoraria ad Atene¹⁹; sia una menzione nella lista delfica dei θεωροδόκοι, dove sia lui che il fratello sono indicati come prosseni di Laodicea a mare²⁰. Avendo seguito le orme dei suoi familiari, per i quali nutriva un profondo affetto²¹, e avendo ricoperto cariche importanti all'interno della vita pubblica siriana, la figura di Filonide è da ritenersi del tutto peculiare rispetto a quella di altri seguaci di Epicuro²², poiché ebbe un ruolo di primissimo piano nella situazione politica a lui contemporanea e fu un personaggio molto stimato sia dai sovrani del tempo sia da personalità di spicco di altre scuole filosofiche:

«ὁμοδόξ[ο].ις τε καὶ ἀ[π' ἄ]λ- | λων ἀ[νδρ]ῶν, ὑφ' ὧν ἀ- | ποδοχῆς [ἔ]τυχε πάντων, | ὥστε καὶ ὑπὸ τῶν πολι- | τεύον[των μάλιστα τιμᾶ- | σθαι, καθάπερ φασὶ καὶ | ὑπὸ Διογένους τοῦ Βα- || [βυλωνίου]»²³.

“(...) ai compagni di dottrina e da parte di altre persone, dalle quali tutte ottenne buona accoglienza, tanto da essere onorato moltissimo anche dagli uomini politici, come dicono pure da Diogene di Babilonia”.

E ancora:

«..μ.αι[]να | γας πάντων, Καρνεά- | δου καὶ των ἄλλων, πα- | τρ]ίδι χρήσιμος ἐγενέτο ||»²⁴.

¹⁸ Cfr. CIA II 605 = IG IP² 1236.

¹⁹ Cfr. Gallo, 1975, vol 2, p. 34.

²⁰ Cfr. SGDI 2580, col. IV, ll. 78-80.

²¹ Cfr. *PHerc.* 1044, coll. III, ll.5-8; VI b, ll. 9-11; XLV, ll. 1-6 Gallo.

²² Cfr. Haake, 2007, pp. 148 ss.

²³ *PHerc.* 1044, col. LIII, ll. 1-7 Gallo.

²⁴ *PHerc.* 1044, col. XXVII, ll. 24-26 Gallo.

“(…) fu utile alla patria di tutti, di Carneade e degli altri”.

Questi frammenti, nonostante la loro lacunosità, potrebbero far pensare che a quei tempi il clima tra scuole filosofiche rivali fosse più disteso di quanto non lo fosse stato in precedenza²⁵, oltre al fatto che probabilmente il ruolo ricoperto da Filonide quale ambasciatore della corte seleucide incrementò la stima da parte di Diogene di Babilonia e di Carneade verso di lui²⁶, agevolando in tal modo la loro conciliazione. Considerando l'entità della reputazione filonidea e della sua fama, in passato alcuni studiosi, quali per esempio Usener e Diels²⁷, hanno sostenuto che Filonide non fu un Epicureo ortodosso²⁸. Le loro argomentazioni erano fondate sia sulla constatazione del fatto che Filonide fu un uomo dedito all'attività politica, sia sulla presenza di testimonianze che dimostrano che egli ebbe interessi per la geometria e la matematica, scienze che per lungo tempo sono state considerate a torto²⁹ dalla critica come dannose per gli Epicurei³⁰. A riprova della sua dissidenza, questi studiosi utilizzavano anche il passo appena citato, il quale documenta l'apprezzamento di Filonide da parte di scuole filosofiche avverse al credo epicureo³¹. In realtà le fonti sono chiare nel negare quest'assunto interpretativo: il fatto che Filodemo sia quasi sicuramente l'autore della *Vita Philonidis* e che utilizzi un tono encomiastico ed elogiativo nei confronti di Filonide avvalorava la tesi che egli sia stato un epicureo ortodosso, dato che Filodemo in più di un'occasione si scaglia contro gli Epicurei dissidenti, disprezzandoli massimamente e accusandoli di parricidio³². Sebbene, inoltre, sia evidente la critica epicurea alla geometria, non si può non tener conto del fatto che gli Epicurei

²⁵ Le ipotesi a riguardo possono essere molto differenti tra loro: questi frammenti potrebbero appartenere a un contesto polemico e, dunque, non rispecchiare una reale stima verso Filonide da parte di altri filosofi appartenenti a scuole differenti; viceversa, potrebbe anche essere plausibile ritenere che Filonide intrattenesse buoni rapporti individuali con altri filosofi avversari, nonostante le scuole fossero molto critiche tra loro.

²⁶ Cfr. Gallo, 1975, vol 2, p. 153.

²⁷ Cfr. Usener, 1901, p. 146 n. 26 e Diels, 1917, p. 46.

²⁸ Contro quest'ipotesi, cfr. Koch Piettre, 2010, pp. 388 ss.

²⁹ Cfr. Verde, 2016d.

³⁰ Cfr. *PHerc.* 1044, col. XXV, ll. 1-7 Gallo; col. VII, ll. 1-5 Gallo; col. II, ll. 2-9 Gallo; col. XIII, ll. 1-7 Gallo; col. XIV, ll. 1-3 Gallo; Verde, 2013a, pp. 277-287.

³¹ Cfr. Gallo, 1975, vol 2, p. 39.

³² Cfr. Philod., *Rhet.*, I, col. VII, ll. 24 ss. Longo Auricchio.

abbiano accettato di applicarsi nello studio di questa scienza, quando questa è stata ritenuta utile per aiutare gli individui a raggiungere la completa mancanza di turbamenti nell'anima e del dolore nel corpo³³. Sicuramente la scuola ateniese e i cenacoli epicurei avevano una maggiore apertura culturale, elemento che permetteva ai singoli Epicurei di approfondire temi cui non era stata prestata troppa attenzione precedentemente. La sua ortodossia è, infine, confermata sia dalla sua formazione filosofica sia dalla sua produzione letteraria. Innanzitutto, di Filonide viene detto che “era un volenteroso seguace” e “indagava la causa (αἰτιολογούμενος) proprio secondo il dono fattogli della dottrina”³⁴, dove il termine αἰτιολογούμενος quasi certamente fa riferimento alla formazione filosofica di Filonide e non a quella matematica. Egli, inoltre, da buon Epicureo, frequentò il Giardino di Atene³⁵:

«||καίρου Βασιλείδου κα[ὶ | Θέσπιδος, [οἷς συγγέγο]νε μὲν | ἐνιαυτόν, [ἀπολιπὼν δ]ὲ
πά- | λιν βασιλέ[α συνῆ]ν Θ[έσ]πιδι | μῆνας ἕξ. Σ[υνέτ]υχεν δὲ | καὶ Ἰολάωι [μέχρι
εἰς ποσὸν | χρό]νον καὶ [πολλοῖς ἄλλοις | φιλ[ο]σόφοις ο[2-3 litt.] δον απα- |
....]σδοκου [2-3 litt.]..νεξεισε. |]νενα η[τ]οῖς ἀπο |]αι το | -----»³⁶.

“(ascoltò in quella) occasione Basilide e Tespi, (alla scuola dei quali stette) per un anno; (lasciato) poi di nuovo il re, frequentò la scuola) di Tespi per sei mesi. Si incontrò anche con Iolao, per un certo tempo, e con (molti) altri filosofi (...)”.

Filonide, dunque, si recò presso il Giardino ateniese sotto lo scolarcato di Basilide di Tiro, nominato da Diogene Laerzio, il quale sostiene che egli fu scolarca dopo Dionisio e prima di Apollodoro³⁷ e di Tespi, che molto probabilmente fu suo successore per un breve periodo³⁸. Egli verosimilmente si convertì all'Epicureismo già in patria forse seguendo gli insegnamenti di Artemone, filosofo epicureo di cui si ha notizia nel papiro perché di lui

³³ Sulla critica alla geometria come scienza inutile cfr. Cicero., *De fin.*, I 21, 71-72 (= fr. 227 Us). Per approfondire quale fosse in generale l'atteggiamento epicureo verso la geometria, cfr. Verde, 2013d; Netz, 2015; Verde, 2016d.

³⁴ *PHerc.* 1044, col. II, ll. 1-5 Gallo.

³⁵ Filonide si trattenne per diversi anni in Attica con gli amici, sebbene volesse trascorrere in patria gli ultimi anni di vita (cfr. *PHerc.* 1044, col. LVII, ll. 1-8 Gallo).

³⁶ *PHerc.* 1044, col. XI, ll.1-9 Gallo.

³⁷ Cfr. Diog. Laert., X 25.

³⁸ Cfr. Gallo, vol. 2, p. 37.

viene detto che fece un commento a quasi tutti i primi trentatré libri del Περὶ φύσεως di Epicuro, oggetto a loro volta di un'opera filonidea³⁹. Artemone viene nominato nuovamente nel papiro qualche colonna dopo:

«(...) ἡχαρίστησεν Ἀρ- | τέμ[ω]νι τῷ καθηγητῆ κα[ὶ] | σ[υ]υεσ]τήσατο ἔ[ν] τ[ῆ]ι
αὐτῆ[ι] | πόλ[ει] σ]χολῆν [ἐ]πι κ[α]ταλύ- | σει τοῦ κ[α]θηγητοῦ»⁴⁰.

“(...) il fatto che fu ingrato verso il maestro Artemone e organizzò nella stessa città una scuola per la rovina del maestro...”.

Gallo, basandosi sull'analogia con la biografia laerziana di Epicuro⁴¹, ha giustamente avanzato l'ipotesi che questo passo, insieme alla colonna successiva⁴², fosse stato inserito in un contesto in cui l'autore del papiro stava riportando le critiche che i contemporanei avevano rivolto a Filonide. Qui il protagonista del βίος viene accusato di ingratitudine verso Artemone, suo maestro, poiché egli aprì una scuola concorrente nella stessa città, mandandolo in tal modo in rovina. Vera o meno che sia questa notizia non si può sostenere in alcun modo che Filonide fosse una voce dissonante rispetto agli insegnamenti impartiti dalla scuola madre di Atene. Di lui, infatti, viene detto che ebbe cura di raccogliere i libri di Epicuro, investendo del denaro per fornire la scuola da lui fondata di una biblioteca adeguata alle esigenze dei suoi frequentatori, che in tal modo avevano a disposizione tutti i testi del Maestro⁴³.

Filonide, inoltre, fu considerato un autore epicureo molto importante, in quanto oltre a comporre opere sui minimi:

«(...) Πεπόηκεν | δὲ νέοις ἀργοῖς ὠφελί- | μους καὶ [τ]ὰς ἐπιτομὰς τ[ῶ]ν | ἐπιστολῶν
τῶν Ἐπικούρου, | Μητροδώρου, Πολυαίνου, | Ἐρμάρχου καὶ τῶν σ[υ]νηγ- | μέ[νω]ν
κατὰ γένος ἐπ[ὶ] - | στο[λῶ]ν...].ιχ [...] ὡς πε | —————»⁴⁴.

³⁹ Cfr. *PHerc.* 1044, col. VII, ll. 5-14 Gallo.

⁴⁰ *PHerc.* 1044, col. XXXIII, ll. 5-9 Gallo.

⁴¹ Cfr. Diog. Laert., X 3-8; Gallo, vol. 2, p. 160.

⁴² Cfr. *PHerc.* 1044, col. XXXIV, ll. 1-6 Gallo.

⁴³ Cfr. *PHerc.* 1044, col. LXVI, ll. 5-7 Gallo.

⁴⁴ *PHerc.* 1044, col. XIV, ll. 3-10 Gallo.

“(…) Compose anche le epitomi, utili per giovani pigri, delle epistole di Epicuro, Metrodoro, Polieno, Ermarco e delle epistole raccolte per genere (...)”.

Filonide, quindi, ha scritto dei compendi didattico-dottrinali utili ai giovani che non avevano voglia di applicarsi nello studio della filosofia epicurea. Essi, inoltre, potevano essere fruibili anche da uomini impegnati che avevano poco tempo per applicarsi nello studio dettagliato delle opere epicuree e che potevano trarre un primo giovamento proprio da questi compendi che andavano direttamente al cuore della dottrina. Le collezioni di lettere di Epicuro e le sintesi delle epitomi dottrinarie si diffusero sempre di più dopo il 271/270 a.C. e la composizione di Filonide rientra in questa tradizione molto diffusa nella scuola epicurea⁴⁵. In tal modo si tentava di agevolare la formazione dei giovani e di divulgare il più possibile l'Epicureismo anche tra coloro che non si applicavano costantemente nello studio della filosofia. Demetrio Lacone criticava fortemente questa pratica e riteneva che fosse pericoloso sintetizzare la filosofia epicurea per esigenze didattiche⁴⁶:

«Σύντομί[ας γὰρ στο]χαζόμενοι καὶ κα[τὰ τὴν τῶ]ν ἀκούοντων δι[δαχὴν ἀρ]μοζόμενοι πολ[υ]λάκις καὶ τὴν παράδοσιν | [τῶν δοκο]ύντων – ὅσον [δ'] οὐ | [καὶ τὴν εἰ]σαγωγὴν ἔνα[λ]λάττοντες ταύτηι τῆ[ι δι]δαχῆι – δει]κνύουσ[ιν] καὶ [.. |] ἀρέσκοντες[ς | τοῖς πολλο]ῖς τοῦτο ποιοῦ[ν]τες ...]N τις EIKA[.....]P[.....]O σύντομον [.....] | EI[.....]. Διόπερ ο[ὐδενὶ] | μὲν ἔξεστιν CYNEK[....]KΑ [.. κ]ακοῦν καὶ τὴν [τού]τω[ν παράδο]σιν καὶ τὴν [εἰσ]αγωγὴν, σ[ύντομ]ίας [γὰρ χά]ριν εἴωθε[ν] ἄμφω π[οιεῖν, | ἀκόλου]θα δὲ διὰ μ[ε]ικ[ρῶν | πᾶς καθηγ]ητῆς ἀπο[δείξει |]»⁴⁷.

“(…) Mirando infatti alla concisione e adattando spesso anche la tradizione delle opinioni in relazione all'insegnamento impartito agli uditori – quasi addirittura mutando l'isagoge in funzione di quest'insegnamento – essi mostrano (...) di far ciò per compiacere la massa (...) perciò a nessuno è lecito (...) guastare sia la tradizione di queste (opinioni) sia l'isagoge – a scopo di concisione si fanno di solito entrambe le cose -, ogni maestro farà invece conoscere in breve concetti coerenti (...)”.

⁴⁵ Cfr. Angeli, 2013, p. 13, MacGillivray, 2015, in particolare pp. 32-34.

⁴⁶ Cfr. Puglia, 1988, p. 55.

⁴⁷ *PHerc.* 1012, col. LI, ll. 1-21 Puglia.

Filonide, in particolare, ha utilizzato le epistole di Epicuro e dei suoi primi e più stretti seguaci, chiamati spesso οἱ ἄνδρες o οἱ καθηγεμόνες⁴⁸, e ha seguito l'esempio del fondatore del Giardino, il quale, come visto, preferiva redigere lettere dottrinarie e brevi in cui sintetizzava i punti fondamentali del suo pensiero filosofico per destinarle a un ampio pubblico, sebbene formalmente le indirizzasse a un solo destinatario⁴⁹.

Nel papiro, inoltre, in più punti Filonide viene descritto come un uomo che ha adeguato la propria condotta di vita a quella epicurea, tenendo lontani per quanto possibile tutti i mali, cercando la tranquillità dell'anima grazie alla pratica filosofica⁵⁰, essendo pronto a sacrificarsi per i suoi amici e congiunti⁵¹, oltre che per la patria e avendo l'abitudine di ricordare i beni goduti in vista della felicità⁵². È necessario tenere presente, tuttavia, il fatto che il contesto di queste colonne è piuttosto malconcio e, quindi, dubbio. Stando a ciò che resta dei frammenti, però, si potrebbe confrontare il testo con lo stralcio della lettera che Epicuro ha inviato a Idomeneo in punto di morte⁵³, citata precedentemente⁵⁴, in cui il fondatore del Giardino diceva al suo amico che, sebbene stesse soffrendo atroci dolori nel corpo, il ricordo delle piacevoli conversazioni passate gli permetteva ugualmente di provare gioia nell'anima. Probabilmente, quindi, Filonide sul modello del Maestro cercava di raggiungere l'atarassia anche in momenti di dolore, attuando gli insegnamenti etici della scuola.

Dopo aver esaminato queste fonti che dimostrano che Filonide fu un Epicureo convinto e che seguì le orme della scuola madre, senza distaccarsene nella dottrina, si deve necessariamente considerare l'altro volto di questo personaggio che intrattenne rapporti stretti con i Seleucidi, mettendosi al loro servizio in diverse circostanze⁵⁵. Filonide, infatti,

⁴⁸ Cfr. *supra*, p. 84.

⁴⁹ Cfr. De Sanctis, 2012.

⁵⁰ Cfr. *PHerc.* 1044, col. XXIV, ll. 22-26 Gallo.

⁵¹ Cfr. *PHerc.* 1044, col. XXII, ll. 1-10 Gallo; Epicur., *SV* 28, 56-57.

⁵² Cfr. *PHerc.* 1044, col. VI b, ll. 5-8 Gallo; col. LI, ll. 5-7 Gallo.

⁵³ Cfr. Diog. Laert., X 22.

⁵⁴ Cfr. *supra*, pp. 115-116.

⁵⁵ Per una panoramica sui rapporti tra la corte seleucide e Filonide e sui sovrani con cui quest'ultimo collaborò, cfr. Gera, 1999, in cui si analizzano fatti accaduti sotto i sovrani che

era membro di una famiglia nota nel regno seleucide proprio per i ruoli ricoperti nelle più alte sfere diplomatiche del regno. Sicuramente nella *Vita Philonidis* si ha traccia del fatto che Filonide fu un personaggio di primo piano durante il regno di Seleuco IV Filopatore (187 a.C.-175 a.C.), di Antioco IV Epifane (175 a.C.-164 a.C.) e di Demetrio I Soter (162 a.C.-150 a.C.). Verosimilmente nei frammenti mancanti della *Vita Philonidis* si faceva riferimento anche ad Antioco V Eupatore (164 a.C.-162 a.C.), ma nel testo che resta non se ne ha traccia. Le sue doti di ambasciatore vengono messe in risalto nel papiro, dove viene ritratto nel mezzo delle mediazioni tra uomini potenti e i suoi concittadini⁵⁶. Egli mette al primo posto la sua patria pur ammirando i suoi interlocutori e dimostrandosi così un abile politico che va incontro alle esigenze dei suoi concittadini. In un frammento sembra che Filonide sia stato anche messo a capo di Laodicea, forse alla morte di Demetrio I Soter⁵⁷, ma il testo è molto lacunoso e, quindi, non si possono avere certezze a riguardo. Da un altro brano emerge che Filonide si è adoperato per salvare Laodicea anche dalle minacce romane⁵⁸, per cui è ben testimoniata la sua attitudine a impegnarsi per risolvere i problemi politici della sua patria. Nel suo commento al passo, Gallo riporta l'interpretazione più probabile di quest'evento che è stata avanzata da Köhler: è possibile che vi sia una relazione con l'assassinio di Cn. Ottavio, ambasciatore romano, avvenuta nel 163 a.C. a Laodicea per mano di un certo Leptine. Per paura della reazione romana, Lisia, reggente di Antioco V Eupatore, si scusò subito con Roma. La questione, tuttavia, non si risolse rapidamente dato che quando Demetrio I Soter prese il potere nel 162 a.C., giustiziando suo cugino Antioco V e Lisia, come prima cosa si premurò di inviare il colpevole dell'uccisione di Cn. Ottavio a Roma e diede seguito alla richiesta romana di distruggere Laodicea⁵⁹.

regnarono quando Filonide era in vita, anche attraverso la ricostruzione dei personaggi storici che sono menzionati nel testo e che rivestivano cariche importanti all'interno del regno di Siria, quali per esempio Menocare, epistolografo di Demetrio I, ed Eliodoro, ministro di Seleuco IV (cfr. *PHerc.* 1044, col. XXI, ll. 1-5 Gallo; col. XXVIII, ll. 25-26 Gallo).

⁵⁶ Cfr. *PHerc.* 1044, coll. LXII-XVI Gallo.

⁵⁷ Cfr. *PHerc.* 1044, col. LII a, ll. 8-10 Gallo.

⁵⁸ Cfr. *PHerc.* 1044, col. IX, ll. 1-7 Gallo.

⁵⁹ Cfr. Gallo, 1975, pp. 115-117.

I frammenti del papiro che hanno una maggiore rilevanza sono quelli che riguardano i rapporti di Filonide con Demetrio I Soter. Filonide infatti ebbe successo come caposcuola al punto che riuscì a convertire il re all'Epicureismo:

«|| τοῦ Ἐπιφανοῦς ἡλλοτριω- | μένου πρὸς τῆ[ν] αἴρεσιν, | Φιλωνίδης αὐτὸ[ν]
αἰρετισ- | τὴν τῶν λόγων ἐπόησεν, | συντάγματα ἑκατὸν εἴκο- | σι πέντε ἐκδεδω[κώς,
καὶ ἐνί- | οὺς ὑπομνημ[ατισμ]οῦς | τοῖς γνωρίμο[ις ἀπέλι]πε. | Διὰ <δὲ> τὴν ἑαυτοῦ
χρηστ]ότη- | τα θράσει κα[ὶ].ας | ἀρετῆι ἐχρ[ήσατο]μ.α»⁶⁰.

“mentre (Antiocho) Epifane era rimasto ostile alla scuola (epicurea), Filonide indusse lui (Demetrio) ad abbracciare la dottrina con la pubblicazione di 125 trattati, e lasciò alcuni libri di appunti per i discepoli. Per la sua rettitudine fece uso di coraggio e virtù (...)”.

Demetrio si dimostrò uno studente zelante, appassionato della ricerca filosofica in comune e desideroso di raggiungere il fine epicureo mantenendo un comportamento onesto⁶¹. Egli conciliò il suo ruolo di sovrano con quello di allievo epicureo senza mai porsi al di sopra degli altri φίλοι, dai quali differiva “soltanto in aspetto” e non nella posizione ricoperta all'interno del Giardino⁶². Inoltre, per poter frequentare più facilmente la scuola e progredire nella morale epicurea, decise di donare una casa, situata vicino alla reggia, al suo maestro:

«ὁ βασιλεὺς Δημήτριος ἐ- | χαρίσατο Φιλωνίδει, ἐφ' ᾧ | συνδιατρίψει αὐτοῦ καὶ συ-
| σ]χολάσει. Ἀλλὰ καὶ ἐν τού- | τοις καλῶς καὶ φιλοσόφως | καὶ ἐνδόξως ἀνεστράφη. |
Εἰς μὲν γὰρ συμβούλιον | καὶ πρεσβείαν καὶ τὰ τοι- | αῦθ' ἀπλῶς αὐτὸν οὐκ ἔ- |
δωκεν, [.....]ησε δὲ (...)»⁶³.

“(casa che) il re Demetrio offrì a Filonide, allo scopo di poterne frequentare le lezioni lì ed esserne discepolo. Ma anche in queste circostanze egli se la cavò bene, da

⁶⁰ *PHerc. 1044*, col. XXX, ll. 1-11 Gallo.

⁶¹ Cfr. *PHerc. 1044*, col. XIX, ll. 3-8 Gallo.

⁶² Cfr. *PHerc. 1044*, col. XII, ll. 1-9 Gallo.

⁶³ *PHerc. 1044*, col. XXVII, ll. 1-10 Gallo.

filosofo e onorevolmente. Infatti non si dedicò puramente a mansioni di consigliere e di ambasciatore e a cose siffatte, ma (...).”.

A sua volta Filonide è stato in grado di mediare i due aspetti della sua vita, riuscendo a svolgere nel migliore dei modi sia i suoi doveri di politico e consigliere del re, sia quelli di maestro epicureo che deve guidare i seguaci dell’Epicureismo e indirizzarne gli impulsi:

«|| πρόθυμον αὐτοῦ καὶ ἐκ- | τενὲς ἀποδεξ[ά]μενος, | ὡς ἂν ἐνὸς τῶ[ν] μάλιστα | ἐμπαθέστατα [π]αρεστη- | κότων πρὸς φιλ[οσ]οφίαν· | καὶ ἑαυτὸν νεανικῶν ἀπε- | λύετο καὶ αὐτὸς ἐπὶ τὴν τοῦ | σώματος θεραπείαν οὔτ[ε] | συνεδρείας ἤσπιτος οὔν | οὔ[τε] συμβουλῆς <ένδειξ> ἦν, τῆς | δ’ αὐτῆς ἢ μερότ[ητος], κα[ὶ] | ἄ[τιν]α γίνοιτ’ | ἀ[ὐτ]ῶι συ- | νεργῶ[ι] ἐχρήτο (...).»⁶⁴.

“accogliendo la prontezza e lo zelo di lui, come di uno di quelli che maggiormente si erano volti con grandissima passione alla filosofia; e (Demetrio) si liberava dei giovanili bollori ed egli stesso per la cura del corpo non era (bisognoso) né di un qualsivoglia consulto né di consiglio, ma della stessa mitezza, e (si serviva) di lui (Filonide) come collaboratore per tutte le cose che accadessero (...).”.

Anche se il brano appena citato è corrotto in alcuni punti, è chiaro l’apprezzamento che viene rivolto a Filonide: senza dubbio egli è stato capace di incarnare al meglio la figura del filosofo epicureo impegnato in politica. Nelle corti ellenistiche non era raro incontrare figure di uomini considerati φίλοι dei sovrani e questi avevano la possibilità di usare la παρηγορία per rivolgersi ai re per consigliarli al meglio e aiutarli a gestire il regno⁶⁵. La corte ellenistica era costituita da una rete di persone che tra loro intrattenevano rapporti di φιλία per formare una κοινωνία nella quale il sovrano si trovava a capo. Quest’ultimo doveva essere educato in una certa maniera e i cortigiani in qualche modo dovevano replicare lo stesso tipo di educazione che veniva impartita al sovrano⁶⁶. In quest’ottica, la figura di Filonide come educatore del re assume un’importanza ancora più grande, in quanto egli ha fatto sì che l’educazione epicurea si inserisse nelle alte sfere della gerarchia

⁶⁴ *PHerc.* 1044, col. XX, ll. 1-13 Gallo.

⁶⁵ Cfr. Savalli-Lestrade, 2017, pp.102.

⁶⁶ Cfr. Savalli-Lestrade, 2017, pp.103.

sociale del regno seleucide. Ciò, di conseguenza, ha permesso una diffusione più ampia di questa corrente filosofica durante gli anni in cui Demetrio I fu sovrano. Non esistono paragoni di quest'impresa nella storia dell'Epicureismo precedente a Filonide e l'unico altro Epicureo che in parte più tardi si è avvicinato a un risultato simile è Filodemo di Gadara, il quale ha educato ed è entrato a far parte del circolo dei Pisoni, frequentato da importanti aristocratici e politici della Repubblica a Roma nel I secolo a.C.⁶⁷.

Come è stato messo in luce⁶⁸, quindi, Filonide è il filosofo epicureo che è riuscito meglio a dar seguito a quello che ha scritto Diogene Laerzio nel suo capitolo su Epicuro:

«καὶ μόναρχον ἐν καιρῷ θεραπεύσειν»⁶⁹.

“E saprà servire il principe, quando le circostanze lo consiglino”.

Filonide è stato in grado di indirizzare l'indole del re e di renderlo un vero e proprio re filosofo. Questo è stato il merito più grande di Filonide. Come visto in precedenza, gli Epicurei hanno sempre avuto la tendenza a chiudersi nel Giardino, lontani dalla folla, per non essere turbati dai dispiaceri della politica. Benché ci siano state eccezioni a questo comportamento, in quanto è innegabile la presenza di uomini politici che hanno adottato una condotta morale epicurea, non si può non mettere in risalto l'unicità della figura di Filonide. Egli non solo ha ricoperto ruoli politici importanti, ma è anche stato consigliere del re, riuscendo a convertirlo all'Epicureismo, dedicandosi a tempo pieno a questo incarico. Filonide, quindi, non è stato semplicemente un Epicureo che si è impegnato in politica perché aveva un amore naturale per gli onori, non soddisfacendo il quale sarebbe incorso in dolori troppo grandi. Egli piuttosto è un maestro che ha saputo infondere la dottrina anche nell'allievo che teoricamente avrebbe dovuto essere meno malleabile degli altri, data la posizione ricoperta da Demetrio, al punto da essere stato presentato come il σοφός medico-guaritore⁷⁰. Il re a sua volta è un *unicum* nella scuola: allievo eccellente, sebbene all'inizio fosse preda delle sue passioni giovanili. Grazie all'aiuto del suo maestro

⁶⁷ Cfr. *supra*, pp. 133 ss.

⁶⁸ Cfr. Gallo, 1975, p. 143; De Sanctis, 2009, p. 112.

⁶⁹ Diog. Laert., X 121b.

⁷⁰ Cfr. De Sanctis, 2009, pp. 113-114.

e dei suoi compagni nella scuola, che ha sempre voluto vicino a sé, ha avuto la possibilità di progredire. Egli inizialmente ha seguito gli insegnamenti di Filonide, e, una volta appresa la dottrina e curata l'anima attraverso la terapia epicurea, ha avuto bisogno solo della sua mitezza e dei suoi consigli. La scuola epicurea dimostra ancora una volta, e forse più del solito, di essere una scuola inclusiva, una scuola nella quale la frequentazione non è negata a nessuno e in cui il progresso va fatto insieme e sempre in un ambiente collaborativo e benevolo. Filonide, rispetto a Epicuro, si è spinto anche oltre: il fondatore del Giardino, infatti, pur ammettendo senza riserve uomini politici, quali per esempio Idomeneo e Mitre, tra i suoi seguaci, inizialmente tentava di dissuadere questi personaggi dall'assumere incarichi pubblici e di rifuggire queste "cattive occupazioni", come ha fatto con Idomeneo⁷¹. Filonide, invece, rivestendo egli stesso dei ruoli di prim'ordine all'interno del regno, non ha mai cercato di distogliere gli altri dai loro doveri nei confronti della patria, né si è mai dimesso da consigliere o da ambasciatore. Egli piuttosto ha fatto sì che vi fosse una convergenza di questi due aspetti, apparentemente dissonanti, nella stessa persona, in modo tale da aver cura contemporaneamente della patria e di se stesso, in virtù del proprio credo filosofico.

In conclusione, non si può assolutamente tacciare Filonide di eterodossia: egli ha seguito i dettami epicurei fino in fondo, studiando le opere del Maestro e adeguandosi ai suoi insegnamenti. Il suo amore per la patria e il suo impegno politico vanno considerati non come segno di incoerenza, ma come una capacità maggiore che egli ha avuto di adattarsi alle circostanze, restando comunque in linea con il suo credo filosofico. Questa figura dell'Epicureo politico e consigliere del re dimostra più che mai che la massima *λόθε βίωσας* non aveva validità universale e che compito dell'Epicureo era quello di applicare il sobrio calcolo per potersi meglio adeguare al momento che si stava vivendo, alla propria natura e alle persone che si avevano davanti, a prescindere dal loro rango sociale o dalle loro mansioni quotidiane. Filonide, infatti, avendo nobili natali e rivestendo ruoli di primo piano nella propria patria, non poteva esimersi dall'assumere e portare a termine certi incarichi, dato che questo avrebbe potuto comportare danni più grandi per la sua persona. Oltre a questo, verosimilmente, per propria natura Filonide era portato a agire in un certo

⁷¹ Cfr. Sen., *Ep.*, 22, 5 = fr. 133 Us.

modo, assumendo determinati incarichi. Nonostante ciò, egli è riuscito perfettamente a rendere propri gli insegnamenti epicurei e a trasmetterli, senza modificarne i punti cardine. Le contingenze esterne, dunque, dimostrano ancora una volta di avere una certa influenza nella vita dell'Epicureo, ma non al punto tale da snaturare la vera essenza del messaggio di Epicuro. Per questa ragione Filonide è uno dei casi più emblematici che possono attestare l'evoluzione dell'Epicureismo nella storia della filosofia, in quanto riesce a adattare la sua figura pubblica a quelle convinzioni filosofiche che orientavano la propria condotta.

3.4. Filonide e Aristione: due politici epicurei a confronto?

Prima di concludere questo capitolo sulla figura di Filonide di Laodicea a mare, è interessante confrontare il filosofo di Laodicea a mare con un altro personaggio noto, associato dalle fonti alla storia dell'Epicureismo: Aristione⁷². Secondo la testimonianza di Appiano, Aristione divenne tiranno di Atene nel I secolo a.C. sfruttando i tesori sacri di Delo e un esercito di circa duemila uomini⁷³. Egli era a favore delle imprese mitridatiche e fu mandato da Archelao ad Atene per prendere il controllo della città. Qui compì delle azioni empie e violente, uccidendo degli Ateniesi filoromani e inviandone degli altri direttamente a Mitridate.

In questa sede, è importante analizzare il giudizio che Appiano dà di lui: egli, infatti, afferma che “fece queste cose nonostante avesse studiato la filosofia epicurea”⁷⁴ e aggiunge che in questo modo sia lui sia altri filosofi che si sono resi tiranni hanno gettato il sospetto su tutti i filosofi. Secondo Appiano, è dubbio se questi filosofi-tiranni abbiano esercitato la saggezza per virtù oppure come consolazione della povertà e della mancanza di occupazione e sostiene che molti dei filosofi, che vivono privatamente e in povertà, beffeggiano aspramente i ricchi e i magistrati, guadagnandosi fama “non tanto di disprezzare, quanto piuttosto di invidiare le ricchezze e il potere”⁷⁵. Il giudizio su Aristione

⁷² Per delle precisazioni sulla distinzione tra Aristione e Atenione, cfr. Ferrary, 1988, pp. 477-478.

⁷³ Cfr. App., *Mithr.*, 28.

⁷⁴ Cfr. App., *Mithr.*, 28, 110.

⁷⁵ Cfr. App., *Mithr.*, 28, 111.

appare netto, ma ancor di più risulta esserlo quello sulle scuole filosofiche, in particolare, quelle che pretendono di ritirarsi dalla scena politica, vivendo in disparte, per poi disprezzare coloro che sono cittadini attivi. Ancora una volta emerge una critica forte contro l'Epicureismo: la filosofia epicurea viene nuovamente interpretata in maniera troppo netta e malevola, al punto da descrivere i filosofi epicurei come invidiosi e bramosi delle ricchezze dei potenti. Tralasciando a margine questo giudizio negativo, in quanto è stata già ampiamente dimostrata l'inconsistenza di un'accusa di questo genere, è più interessante soffermarsi sulla relazione tra Aristione e la sua formazione epicurea.

A differenza di Filonide, lo studio della filosofia epicurea e la conoscenza dell'etica del Giardino non hanno influenzato Aristione al punto da dissuaderlo dal compiere azioni violente e impegnarsi in prima persona in una politica aggressiva verso i propri concittadini. Egli si pose con la forza a capo di Atene, venendo meno agli insegnamenti epicurei che quasi sicuramente gli aveva impartito Zenone di Sidone⁷⁶. È probabile, inoltre, che Filodemo, nella sua critica alla tirannide e alla democrazia⁷⁷, abbia tenuto conto della situazione ateniese dell'88 a.C., nonostante sia verosimile che egli non ebbe un contatto diretto e una conoscenza personale con Aristione⁷⁸. Filodemo, come già analizzato⁷⁹, sebbene abbia celebrato e narrato la biografia di un Epicureo impegnato in politica, mettendo in rilievo le abilità e le capacità di Filonide sia come filosofo sia come uomo politico, non ha menzionato direttamente nei suoi scritti Aristione. Questo perché egli non fu un *exemplum* di virtù da tenere presente, ma piuttosto è stato anche causa di accuse e critiche sottili rivolte alla scuola epicurea, contribuendo ad alimentare l'immagine negativa di questa scuola filosofica.

Aristione, quindi, anche se assimilato alla scuola epicurea per la sua formazione, non può essere considerato un vero filosofo epicureo, poiché egli non ha fatto propri gli insegnamenti del Maestro: non tanto per il suo coinvolgimento nelle vicende politiche del tempo, quanto piuttosto per le nefandezze che ha compiuto e che lo hanno portato a

⁷⁶ Cfr. Ferrary, 1988, pp. 481-482.

⁷⁷ Cfr. *supra*, pp. 52 ss.

⁷⁸ Cfr. Pesando, 2014, p. 167.

⁷⁹ Cfr. *supra*, pp. 134 ss.

procurarsi l'odio e l'ostilità degli ateniesi, dimostrando di non aver compreso come applicare il sobrio calcolo dei piaceri e dei dolori nella scelta delle azioni più utili da scegliere in vista della felicità.

CAPITOLO 4

L'eredità di Diogene di Enoanda

4.1. Il portico e l'iscrizione

Prima di concludere, è necessario soffermarsi su un ultimo esponente dell'Epicureismo del II secolo d.C.: Diogene di Enoanda. Il dibattito concernente la datazione del portico di Enoanda è stato molto fervido¹: mentre Canfora tende ad anticipare la data dell'iscrizione del portico al I secolo a.C., ritenendo che vi sia un legame tra Diogene e Lucrezio, Smith sostiene che questo sia improbabile e propone di posticiparlo al periodo del regno di Adriano. Il nome di Diogene, infatti, è stato restituito da una monumentale iscrizione posta su un portico a Enoanda. Su quest'uomo si hanno poche informazioni²: si sa solo che egli visse a Enoanda in Licia, Asia Minore³, oggi in Turchia, e che una volta convertito all'Epicureismo decise di diffondere la filosofia di Epicuro in un modo del tutto nuovo, incidendo sul portico di una piazza della sua città, alcuni degli insegnamenti epicurei. L'iscrizione non è stata ricostruita nella sua interezza perché gli scavi sul sito archeologico turco sono ancora in corso. Non si sa di preciso come fosse il portico su cui era posta l'iscrizione e quanto fosse grande, tuttavia, sono già stati ritrovati diversi frammenti di testo che trattavano di fisica e di etica epicurea, vi erano poi inserite numerose lettere appartenenti all'epistolario di Diogene, una raccolta di massime, principalmente di carattere etico, alcuni testi dello stesso Epicuro, tra cui la *Lettera alla madre*, della quale non tutti gli interpreti sono concordi sull'attribuzione⁴, il breve

¹ Cfr. Canfora, 1992; Smith, 1993b e Canfora, 1993a.

² Sull'impossibilità di identificare chi esattamente sia stato Diogene di Enoanda, cfr. Hall, 1979, studio nel quale sono avanzate delle ipotesi per risolvere questo dubbio, ma che poi non fornisce una risposta al quesito di partenza. Per l'interpretazione di Chilton, invece, cfr. Chilton, 1971, pp. XVIII-XXI. Cfr., inoltre, Casanova, 1984, pp. 70-74 e Clay, 1989, pp. 316-319.

³ Cfr. Chilton, 1971, pp. XV-XVIII.

⁴ Cfr. Gordon, 1996, pp. 66-93.

Testamento di Diogene e il suo *De senectute*⁵. Dall'iscrizione, però, emerge qualche notizia sul suo autore: Diogene sicuramente quando fece costruire il portico⁶ era in età avanzata⁷, soggiornò a Rodi⁸ e aveva degli amici ad Atene, Calcide e Tebe.

Per quanto riguarda i contenuti filosofici, egli sembra essere in linea con i principi dettati dalla scuola epicurea. Anche sui temi che sono più specificamente oggetto di questo lavoro, Diogene non si discostò da quello che era stato sostenuto dai suoi predecessori. Ad esempio, afferma che:

«| πολλοὶ γὰρ πλούτου καὶ δό- | [ξες] ἔ[νε]κεν τὸ φιλο- | [σο]φείν μεταδιώκου-
|[σ]ιν, ὡς ἦτοι παρ' ἰδι- | ωτῶν ποριούμενοι | ταῦτα ἢ βασιλέων, οἷς | μέγα τι καὶ
τείμιον | κτῆμα φιλοσοφία | πεπίστευται. οὐχ ἴ- | να οὖν τι τῶν εἰρη- | μένων καὶ
ἡμεῖν γέ- | νηται, πρὸς τὴν αὐ- | τὴν ὠρμήσαμεν πρᾶ- | ξιν, ἀλλ' ὅπως εὐδαι- |
μονήσωμεν τὸ ἐπι- | ζητούμενον ὑπὸ τῆς | φύσεως κτησάμενοι | τέλος. τί δ' ἐστὶ τοῦ-
| το, ὅτι τε μήτε πλοῦ- | τος αὐτὸ δύναται | παρασχεῖν, μήτε δό- | ξα πολειτική, μήτε |
βασίλεια, μήθ' ἄβρο- | δίαίτος βίος καὶ τρα- | πεζῶν πολυτέλεια, | μήτ' ἀφροδισίων |
ἐγλελεγμένων ἡδο- | ναί, μήτ' ἄλλο μη- | δέν, φιλοσοφία δὲ | περιπο[ιεῖν δύναται], |
ἡμεῖς [νῦν ἀποδείξο]- | μεν, ὅλ[ον προθέντες τὸ] | πρόβλη[μα ὑμεῖν. τήν]- | δε μὲν
[γὰρ τὴν συγγρα]- | φὴν οὐχ [ἡμῶν αὐτῶν χά]- | ριν, ἀλλ' ὑ[μῶν ἕνεκα, ὃ πο]- |
λεῖται, κ[οινῶς ἐγραψά]- | μεθα, ὅ[πως αὐτὴν παροῦ]- | σαν ὑμε[ῖν πᾶσιν εὐπρο]- |
σόδω τ[ρόπῳ χωρὶς φθόν]- | γου κατ[ασκευασόμε]- | θα, καὶ ----- | ὑμῶν
δ -----»⁹.

⁵ Cfr. Casanova, 1984, pp. 29-69; Hammerstaedt, 2015.

⁶ Di parere diverso è Casanova, 1984, p. 30, secondo cui Diogene non fece costruire il portico, ma commissionò solo l'iscrizione.

⁷ Cfr. fr. 3, col. II, ll. 7-12 Smith: «[ἐν δυ]σμαῖς γὰρ ἤδη | [τοῦ β]ίου καθεστη- | [κότ]ες (διὰ τὸ γῆρας | [καὶ ὄ]σον οὐπω μέλ- | [λοντ]ες ἀναλεύειν | [ἀπὸ τ]οῦ ζῆν) (...)»: “(...) avendo ormai raggiunto il tramonto della vita – per la vecchiaia appunto essendo quasi sul punto di staccarmi dal vivere (...)” (traduzione mia). Cfr. anche l'*incipit* del *De senectute* in cui l'autore si rivolge ai giovani dicendo che spesso si arrabbia con chi non è ancora invecchiato (fr. 138, col. I, ll. 1-12 Smith), la *Lettera ad Antipatro* (fr. 63, coll. I-II Smith) e il *Testamento* (fr. 117, col. I, ll. 1-11 Smith), in cui Diogene afferma di avere una grave malattia al cuore.

⁸ Cfr. fr. 62, col. II, ll. 9-14; 63, col. I, ll. 1-14; 122, col. III, ll. 1-6 Smith.

⁹ Fr. 29, coll. I-II Smith. Cfr. anche NF 207.

“(…) molti perseguono la filosofia in vista di ricchezza e fama, con lo scopo di procurarsi queste cose da individui privati o dai re, dai quali la filosofia è ritenuta essere un possesso grande e prezioso. Bene, non in modo tale da ottenere qualcuna delle cose dette ci siamo avviati alla stessa attività, ma per essere felici raggiungendo il fine desiderato dalla natura. Che cos’è questo, che in sé non possono procurare né la ricchezza, né la fama politica, né il regno, né la vita raffinata, né i banchetti sontuosi, né i piaceri di amori straordinari, né nient’altro, ma soltanto la filosofia può assicurarlo, questo appunto, o cittadini, noi lo renderemo disponibile a tutti voi in una forma accessibile senza istruzione orale” (trad. propria).

Diogene, dunque, non ritiene che la ricchezza e il potere possano essere la fonte del piacere e della felicità, dato che questi non sono beni da perseguire, a differenza della filosofia. In molti sperano di trovare nella ricchezza la vita piacevole e si affaticano per diventare ricchi, ma poi una volta raggiunto il loro scopo si lamentano¹⁰, in quanto i beni di cui si circondano non riescono a tranquillizzare l’animo e ad eliminarne le passioni. Più avanti, poi, ribadisce un punto essenziale:

«[οὔτε πολει]- | τικῆ δόξα οὔτε βασι]- | λεία οὔτε πλοῦτος] τῆς | [ἡδονῆς ποιητι]κός | [έστιν. ὁ δ’ οὖν φι]λόσο- | [φος τῆν] ἐπιστατείαν | [καὶ ἀρχή]ν Ἀλεξάνδρου, [ἢ ἔτι πλέ]ον ἢ καὶ αὐτὸς | [εἶχεν, οὐ] βούλεται, ὡς | [ἄνθρωποι] φύσιν ἔχο[υ]- | [σιν οὐδὲν] τοῦ κ[ενοῦ] | [χρηζόντες]»¹¹.

“Né la fama politica, né la regalità, né la ricchezza producono il piacere. Il filosofo, perciò, non vuole l’autorità e il comando di Alessandro, o ancor di più di quanto lui ne avesse, dal momento che gli esseri umani sono costituiti per non avere bisogno di ciò che è vano”.

Questa sembra essere una esplicita condanna rivolta a coloro che sono al potere: chi riveste ruoli politici importanti, come Alessandro, perde di vista il vero bene e si rivolge solo all’accumulazione di piaceri vani, senza provare mai soddisfazione e, dunque, tranquillità.

¹⁰ Cfr. fr. 152, col. III, ll. 5-13; 154, col. I, ll. 1-8 Smith.

¹¹ Fr. 51, col. I, ll. 1-12 Smith (traduzione mia).

In opposizione alla vita condotta da coloro che aspirano a rivestire ruoli importanti, Diogene mostra quale sarebbe la situazione ideale che avvicinerrebbe gli uomini agli dei:

«[τὴν μὲν οὖν σοφίαν οὐ παντακοῦ κομι]- | οὔμεν, ἐπεὶ πάντες μὴ | δύνανται.
δυνατὴν δὲ | αὐτὴν ἂν ὑποθώμεθα, | τότε ὡς ἀληθῶς ὁ τῶν | θεῶν βίος εἰς ἀνθρώπους
| μεταβήσεται. δικαιο- | σύνης γὰρ ἔσται μεστὰ | πάντα καὶ φιλαλληλίας, | καὶ οὐ
γενήσεται τειχῶν | ἢ νόμων χρεῖα καὶ πάν- | των ὅσα δι' ἀλλήλους | σκευωρούμεθα.
περὶ δὲ | τῶν ἀπὸ γεωργίας ἀναν- | καίων, ὡς οὐκ ἔσομέ- | νων ἡμ[εῖν τότε δούλων] -
| καὶ γὰρ ἀ[ρῶσομεν αὐτοῖ] | καὶ σκάψο[μεν, καὶ τῶν φυ]- | τῶν ἐπιμελ[ησόμεθα], |
καὶ ποταμο[ὺς παρατρέ]- | ψομεν, καὶ τὰ[ς φορὰς] | ἐπιτηρήσο[μεν - - - -] | μὲν ἂ μὴ
τῶ[- - - -] | μὲνοι καιρο[- - - - -], καὶ διακόψει [κατὰ τὸ] | δέον τὸ συνε[χῶς
συνφι]- | λοσοφεῖν τοια[ῦτα· τὰ] | γὰρ γεωργή[ματα ὧν ἡ] | φύσις χρήξει
[παρέξει]»¹².

“Così noi non dovremmo ottenere la saggezza universalmente, dal momento che non tutti siamo capaci di farlo. Ma se assumiamo che questo sia possibile, allora davvero la vita degli dei passerà agli uomini. Infatti, tutto sarà pieno di giustizia e di amore reciproco, e non ci sarà alcun bisogno delle fortificazioni o delle leggi e di tutto ciò che macchiniamo gli uni contro gli altri. Ma cura per i prodotti necessari dell'agricoltura, perché non dovrebbero esserci schiavi. E infatti areremo noi stessi e zapperemo e ci cureremo del bestiame e devieremo i fiumi e scruteremo gli astri al loro sorgere (...). E tali attività interromperanno secondo il necessario la continuità dello studio in comune della filosofia; dal momento che i lavori agricoli ci procureranno ciò di cui la natura ha bisogno (...)”.

Questo è ciò cui ambirebbe Diogene teoricamente. Il saggio non agisce giustamente perché segue le leggi o le prescrizioni divine, ma in virtù della propria capacità di giudizio dei propri deideri¹³. Di nuovo qui si può notare come la legge non abbia alcun valore in una società di uomini dediti alla filosofia e che desiderano soltanto di vivere semplicemente,

¹² Fr. 56, coll. I-II Smith (traduzione mia).

¹³ Cfr. NF 126, coll. I-II.

senza accumulare grandi ricchezze¹⁴, ma praticando l'agricoltura¹⁵ solo per soddisfare i propri bisogni naturali e necessari. Diogene sa benissimo che questa è una fantasia inattuabile nella realtà, poiché egli constata il fatto che:

«[πάν ζῶ]ον οὐ δύναμαι συνθήκην [ποιεῖσθαι ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι]»¹⁶.

“ogni essere vivente non è capace di stringere il patto di non danneggiare né essere danneggiato” (trad. propria).

Qui egli sembra voglia intendere che solo il timore di una punizione¹⁷ e, quindi, l'instaurazione di una legge, rendono possibile la vita in comune, che altrimenti sarebbe caratterizzata da continue lotte e turbamenti. Questa lotta perenne ha fatto sì che si creassero le classi sociali, visto che:

«οὐχ ἡ φύσις, μία γε οὗ- | σα τῶν πάντων, εὐ- | γενεῖς ἢ δυσγενεῖς | ἐποίησεν, ἀλλ' αἱ πρά- | ξεις καὶ διαθέσεις»¹⁸.

“Non la natura, che è la stessa per tutti, ci ha reso persone nobili o ignobili, ma le azioni e la disposizione personale”.

Ma bisogna comprendere che non sono queste le cose importanti di cui curarsi e che non bisogna affannarsi nel compiere delle azioni che recano più fastidi che benefici¹⁹. Questo continuo impegnarsi in pratiche inutili non giova alla propria anima, come anche l'essere schiavi di attività che non aiutano a conseguire il proprio fine, quali per esempio l'arte

¹⁴ Cfr. fr. 108, col. I, ll. 1-10 Smith: «[οὐ χρησιμώτερον τὸν παρὰ] | φύσιν πλοῦτο[ν ἢ ὕδωρ ἀν]- | γείω τινὶ πλήρει, [ὥστε] | περιρεῖν ἔξωθεν, [ὑπολημ]- | πτέον. *vacat* | δυνάμεθα βλέπειν [ἀφθόνως] | καὶ τὰ τῶν ἄλλων κτή[ματα] | κακείνων γε ἥδεσθαι [καθα]- | ρώτερον. τῆς γὰρ ὀ[ρέξε]- | [ὡς ἐσμεν ἐλεύθεροι]»: “Bisogna considerare la ricchezza oltre natura come se non avesse più valore che l'acqua in un vaso pieno: entrambe traboccano fuori. Possiamo guardare anche i beni degli altri senza invidia e goderne in modo più puro di loro, dal momento che siamo liberi da questi desideri” (traduzione mia).

¹⁵ Cfr. Diog. Laert., X 120.

¹⁶ Cfr. fr. 56 – lower margin – Smith.

¹⁷ Cfr. Morel, 2017, pp. 226 ss..

¹⁸ Fr. 111, col. I, ll. 7-11 Smith (traduzione mia).

¹⁹ Cfr. fr. 113, col. I, ll. 1-10 Smith.

oratoria o la carriera militare, nelle quali si deve necessariamente stare alle dipendenze di altri²⁰. Diogene, dunque, ha fatto trasparire dal suo portico quello che era il suo pensiero politico, senza riserve. Egli è talmente esplicito nello sconsigliare l'impegno in politica, che arriva a criticare anche Alessandro Magno, considerato da tutti come l'uomo più potente di tutti i tempi e stimato largamente²¹. In questo Diogene si avvicina molto all'atteggiamento tipico di Epicuro che criticava uomini potenti del passato e amati da tutti, in quanto paradigmi canonizzati della politica che non avevano compreso realmente quale fosse la giusta condotta da mantenere²². Egli, infine, critica gli effetti della tirannia²³, seguendo ciò che è stato riportato anche da Diogene Laerzio nel libro dedicato a Epicuro²⁴.

4.2. Il ruolo di Diogene a Enoanda: la pratica dell'evergetismo

Constatata la completa adesione all'Epicureismo da parte di Diogene e il suo scarso interesse verso la ricerca della fama e del potere politico, più volte ci si è chiesti per quale ragione Diogene abbia deciso di compiere un'opera così monumentale, uscendo dal circolo dei suoi amici e quindi abbandonando la sua vita ritirata, fonte di sicura felicità²⁵. Le motivazioni che spinsero Diogene a promuovere la realizzazione di un'opera di tal genere, sono elencate da lui stesso nell'iscrizione. Egli, dopo aver indicato come prima causa dello

²⁰ Cfr. fr. 112, col. I, ll. 1-11 Smith.

²¹ Sull'uso della figura di Alessandro come paradigma dell'uomo politico e conquistatore del mondo, cfr. Giannantoni, 1990, vol. IV, pp. 443-451, in cui si fa riferimento a questo tema tenendo presenti gli aneddoti che trattano dei contatti tra Diogene il Cinico ad Alessandro Magno, i quali sono privi di un fondamento storico, ma che erano essenziali per creare un'antitesi tra Alessandro e Diogene il Cinico.

²² Cfr. Plutarch., *Adv. Col.*, 1119 C = fr. 558 Us.; Plutarch., *Non posse*, 1097 C = fr. 559 Us.; Plutarch., *Adv. Col.*, 1127 A = fr. 560 Us..

²³ Cfr. fr. 22, col. I ll. 1-14 Smith.

²⁴ Cfr. Diog. Laert. X 119.

²⁵ Cfr. Roskam, 2007, pp. 129-144.

scritto la volontà di liberare gli uomini dall'infondata paura della morte²⁶, aggiunge anche una seconda ragione²⁷:

«[αν αἰτιωμέν]ους ὅτι | [ἡμεῖν συμ]φέρε[ιν οὐ]- | [δὲν δύνατ]αι. οὐτῶ [δ', ὦ] | πο[λεῖται], καὶ οὐ πολ[ει]- | τευόμενος, διὰ τῆ[ς] | γραφῆς καθάπερ πρ[άτ]- | των λέγω ταῦτα, δε[ι]- | κνύειν δὲ πειρώμε- | γος ὡς τὸ τῆ φύσει | συμφέρον, ὅπερ ἐσ- | τὶν ἀταραξία, καὶ ἐνί | καὶ πᾶσι τὸ αὐτὸ ἐσ- | τιν. καὶ τὴν δευτέ- | ραν οὖν ἀποσοῦς αἰ- | [τί]αν τοῦ συνγράμ- | ματος, τὸ κατεσπου- | δασμένον ἡμῶν νῦν | προστίθημι, ὁποῖον | ἐστὶν καὶ τίν' ἔχει φύ- | [σιν ἐξηγούμενος]»²⁸.

“E io voglio rifiutare quelli che accusano la scienza della natura di essere incapace di esserci utile. In questo modo, cittadini, anche se non sono impegnato nella vita politica, attraverso l'iscrizione io dico queste cose come se fossi presente e cercando di mostrare che il bene per la natura, che è l'atarassia, è lo stesso sia per il singolo che per tutti. E così avendo esposto la seconda causa dell'iscrizione, illustro ora quale è il mio obiettivo e spiego il suo carattere e la sua natura”.

Il frammento è lacunoso, ma Diogene nell'*incipit* ribadisce che egli non prende parte alle vicende politiche della sua città e dimostra di avere l'intenzione di promuovere la vita epicurea e il conseguimento dell'ἀταραξία come bene secondo natura. Nella sua opera di conversione, inoltre, aggiunge²⁹:

«ἐν δυ]σμαῖς γὰρ ἤδη | [τοῦ β]ίου καθεστη- | [κότ]ες (διὰ τὸ γῆρας | [καὶ ὄ]σον οὐπω μέλ- | [λοντ]ες ἀναλύειν | [ἀπὸ τ]οῦ ζῆν), μετὰ | [καλο]ῦ παιᾶν[ος ὑ]- [πὲρ το]ῦ τῶ[ν ἡδέ]- | ων πληρώματος, ἢ- | θελήσαμεν, ἵνα μὴ | προλημφθῶμεν, βο- | ηθεῖν ἤδη τοῖς εὐ- | συνκρίτοις. ἐπεὶ δέ, | ὡς προεῖπα, οἱ πλείστοι | καθάπερ ἐν λοιμῶ | τῆ περὶ τῶν πραγμάτων | ψευδοδοξία νοσοῦσι | κοινῶς, γείνονται δὲ | καὶ πλείονες (διὰ γὰρ | τὸν ἀλλήλων ζῆλον | ἄλλος ἐξ ἄλλου λαμ- | βάνει τὴν νόσον ὡς | [τ]ὰ πρόβατα), δίκαιον | [δ' ἐστὶ καὶ] τοῖς μ[εθ' ἡ]- | μᾶς ἐσομένοις βοη- | θῆσαι (κάκεινοι γάρ | εἰσιν

²⁶ Cfr. fr. 2, col. III, ll. 1-14 Smith.

²⁷ Cfr. Smith, 2000.

²⁸ Fr. 3, col. I, l. 1 - col. II, l. 6 Smith (traduzione mia).

²⁹ Cfr. anche fr. 119, coll. I-III Smith.

ἡμέτεροι καὶ εἰ | μὴ γεγόνασί πω) πρὸς | δὲ δὴ φιλόανθρωπον | καὶ τοῖς παραγεινομέ- |
νοῖς ἐπικουρεῖν ξέ- | νοις. ἐπειδὴ οὖν εἰς | πλείονας διαβέβη- | κε τὰ βοηθήματα | τοῦ
συνγράμματος, | ἠθέλησα τῇ στοᾷ ταύ- | τη καταχρησάμενος | ἐν κοινῷ τὰ τῆς σωτη-
| ρίας προθεῖν [αι φάρμα]- | κα, ὧν δὴ φαρμ[άκων] | πεῖραν ἡμε[ῖ]ς π[άντως] |
εἰλήφαμεν»³⁰.

“Avendo già raggiunto il tramonto della mia vita (per la vecchiaia appunto essendo quasi sul punto di staccarmi dal vivere), io, prima di essere colpito dalla morte, voglio comporre un inno per celebrare il piacere e così aiutare ora quelli che hanno buon senso. (...) Ma, come ho detto prima, i più sofferono di una malattia comune, come in una pestilenza, per le loro false opinioni sulle cose, e il loro numero è in crescita (infatti per la reciproca imitazione si trasmettono l’un l’altro la malattia come le pecore); tuttavia, è giusto aiutare anche le generazioni future (poiché anche quelli ci appartengono, sebbene essi non siano ancora nati); e, inoltre, l’amore per l’umanità ci sollecita a soccorrere anche gli stranieri che verranno qui. Poiché, dunque, i benefici dell’iscrizione raggiungono un gran numero di persone, ho voluto usare questo portico per mostrare in pubblico i farmaci della salvezza (...)” .

Diogene con queste parole dimostrava di essere ancor più aperto di Epicuro³¹ e di voler diffondere la filosofia epicurea il più possibile, in quanto sperava che chiunque avesse letto la sua iscrizione, avrebbe potuto giovare degli insegnamenti del Maestro. Grazie alla sua iscrizione chiunque avrebbe potuto liberarsi dalle paure infondate che turbano gli animi, eliminando le proprie false credenze sulla fisica e l’etica³². Egli non escludeva nessuno³³, né gli stranieri né i posteri, sebbene sapesse che solo chi era già dotato di ragione poteva beneficiarne realmente. Diogene sembrava addirittura disposto ad aprire le porte della sua scuola a coloro che gli erano ostili e che in quel momento non comprendevano la sua filosofia³⁴.

³⁰ Fr. 3, col. II, l. 7 – col. VI, l. 4 Smith (traduzione mia).

³¹ Cfr. fr. 30, coll. I-III Smith.

³² Cfr. NF 213 = YF 279 in Hammerstaedt-Smith, 2016.

³³ Cfr. Roskam, 2015.

³⁴ Cfr. fr. 127, col. I, ll. 1-10 Smith.

Quelle appena analizzate sono le motivazioni esplicite che Diogene fornisce ai suoi lettori e che lo hanno spinto a finanziare la costruzione del portico di Enoanda. È necessario rilevare, tuttavia, che non è tipico di un Epicureo il mettersi in mostra erigendo una stoa per trasmettere la dottrina del fondatore del Giardino. Moltissimi seguaci di Epicuro hanno scritto dei trattati o delle epistole e si sono circondati di un ampio uditorio, ma la costruzione di un'opera pubblica così imponente non era mai stata fatta prima. Sebbene Diogene affermi di non essere impegnato in politica, questo portico dimostra che egli fu quantomeno molto conosciuto a Enoanda, cosa che sembra stridere con la sua idea di non impegnarsi in affari pubblici, che recherebbero troppo disturbo alla propria anima. È importante, quindi, precisare le reali ragioni che hanno portato Diogene a impegnarsi in quest'imponente impresa, in quanto se avesse voluto soltanto aiutare i posteri e i suoi contemporanei a liberarsi dalle loro paure infondate e a mostrar loro la via giusta da percorrere, avrebbe potuto limitarsi a scrivere dei libri o delle epitomi, come avevano fatto tutti i suoi predecessori. Gordon ha avanzato l'ipotesi che Diogene abbia commissionato questa monumentale iscrizione per rispondere ai continui doni che facevano alla comunità i filosofi della cosiddetta Seconda Sofistica, i quali, a detta di Filostrato³⁵, si prodigavano per costruire opere imponenti per le comunità, in modo tale da mostrare il proprio prestigio e quello della propria città natale³⁶. Sicuramente il portico di Enoanda va letto come un dono fatto da Diogene alla propria città, ma questo non significa che debba essere inserito all'interno di un dibattito o di una critica nei confronti della Seconda Sofistica. Come giustamente ha scritto Smith, Diogene ha trasmesso fedelmente la filosofia di Epicuro, ma egli resta ugualmente un figlio del suo tempo e del luogo in cui viveva³⁷. Quando Diogene elenca le cause che lo hanno spinto a pensare di elaborare quest'iscrizione, fa anche riferimento al fatto che “i teatri, (...), i bagni, (i profumi), gli unguenti” vanno lasciati alle masse perché è meglio occuparsi della “gioia accompagnata alla serenità” che non viene suscitata da quelle cose³⁸. Con queste parole Diogene sta criticando altri suoi contemporanei che si prodigavano ad erigere opere pubbliche per la città, le quali però

³⁵ Cfr. VS 511; 613.

³⁶ Cfr. Gordon, 1996, pp. 33-36.

³⁷ Cfr. Smith, 1993a, pp. 121-143, in particolare pp. 126-127.

³⁸ Cfr. fr. 2, col. III, ll. 1-14 Smith.

erano prive di un significato profondo e rimanevano fini a se stesse. La società in cui viveva Diogene, infatti, si basava sul sistema evergetistico: i ricchi politici o in generale i ricchi aristocratici della città avevano l'abitudine di donare delle opere pubbliche o monumentali alla comunità e in cambio la popolazione dimostrava la propria gratitudine attraverso diversi tipi di onori³⁹. Questa pratica garantiva l'ordine sociale e la stabilità della politica: i ricchi benefattori facevano costruire degli edifici, organizzavano delle feste o promuovevano elargizioni di cibo e la popolazione rispondeva erigendo delle statue o facendo delle iscrizioni per ringraziare questi ricchi magnati⁴⁰. Sebbene non ci fossero delle leggi che regolavano una tale usanza, il non adempiere ai propri doveri avrebbe causato l'astio della moltitudine. Probabilmente fu questa la ragione che spinse Diogene a far erigere la stoa. Oltre a questa ragione, egli considerava filantropico dare degli insegnamenti epicurei agli stranieri, dato che costituivano una vera e propria cura della loro anima⁴¹. Egli, pur non avendo alcun obiettivo politico e pur preferendo la vita ritirata, lontana dalle inutili ambizioni della politica, doveva adempiere ai propri doveri di cittadino ricco per non inimicarsi la folla. Com'è noto, infatti, Epicuro sosteneva che fosse meglio non suscitare in nessuna maniera l'invidia altrui, in modo tale da non essere odiati dalla moltitudine e da non essere al centro dell'attenzione. Sebbene, tuttavia, per Epicuro evitare l'invidia e la malevolenza altrui volesse significare vivere in disparte, lontani dagli affanni della politica, nel caso di Diogene, uomo altolocato e ricco, il discorso era diverso. Egli probabilmente aveva nobili origini e un suo eventuale astenersi dal donare alla città delle opere pubbliche avrebbe voluto dire che egli non voleva condividere le proprie sostanze con il popolo e che era disposto a fare unicamente il proprio interesse. Epicuro stesso, com'è già stato affermato nel primo capitolo⁴², ha cercato di adattare il suo messaggio a diversi tipi di destinatari che provenivano da differenti situazioni sociali ed economiche, senza escludere nessuno solo per il fatto che ricopriva cariche politiche o era in possesso di grandi ricchezze⁴³. Diogene, facendo un calcolo ponderato dei piaceri e dei dolori che gli

³⁹ Cfr. Roskam, 2007, p. 136.

⁴⁰ Cfr. Coulton, 1987.

⁴¹ Cfr. fr. 2 Chilton.

⁴² Cfr. *supra*, p. 41.

⁴³ Cfr. Arrighetti, 1970.

sarebbero derivati dal non compiere un'opera di tal genere, stabilì che fosse più ragionevole prodigarsi e lavorare per realizzare un dono per la città, piuttosto che vivere nascosto. L'etica epicurea, quindi, è alla base del ragionamento di Diogene, il quale decise di unire il proprio dovere di cittadino al piacere epicureo, esponendo nel dettaglio tutti i punti fondamentali della filosofia di Epicuro. Questa sua idea di far convergere la pratica evergetica alla teoria filosofica gli permetteva di diffondere su larga scala i principi epicurei, nella speranza che chi avesse letto l'iscrizione sul portico avrebbe potuto comprenderne la portata, se dotato di ragione e di una sufficiente apertura mentale. Warren, infatti, ha definito il portico di Enoanda «an active monument», dal momento che leggendo la sua iscrizione si poteva sperare di apprendere i rimedi per curare l'anima di cui si parlava⁴⁴. Diversamente da quanto è stato argomentato da Roskam⁴⁵, infatti, Diogene aveva come obiettivo la conversione di tutti coloro che avrebbero osservato la stoa. Egli, come accennato sopra, dimostra di voler diffondere il messaggio epicureo a tutti i passanti, sia suoi concittadini, sia stranieri, benché egli stesso si fosse reso conto del fatto che non tutti avrebbero compreso il suo messaggio. Non si può, dunque, ritenere che egli volesse escludere a priori alcune categorie di persone o che discriminasse gli analfabeti per il fatto che non sapessero leggere ciò che trovavano scritto sul portico. Epicuro per primo aveva aperto le porte del Giardino alle donne⁴⁶ e agli schiavi, i quali talvolta erano privi di qualsiasi tipo di istruzione. A differenza di quanto è stato sostenuto da Isnardi Parente, che ritiene che la filosofia epicurea sia una filosofia "aristocratica" che propone un ideale ascetico di saggezza riservato ai pochi che sono in grado di attuarlo, è più corretto sposare l'interpretazione di Spinelli, che, invece, afferma che Epicuro adotta una pluralità di registri per rendere partecipe del suo messaggio il maggior numero possibile di persone: "il vangelo della salvezza" di Epicuro non è più un possesso per pochi, ma diviene accessibile a tutti coloro che vogliono renderlo proprio⁴⁷. Diogene stesso si fa portavoce di questo pensiero. La sua specificazione, quindi, va intesa come la constatazione di un limite intrinseco all'iscrizione stessa: avendo scritto le dottrine epicuree su un portico e non

⁴⁴ Cfr. Warren, 2000, p. 147.

⁴⁵ Cfr. Roskam, 2007, p. 141.

⁴⁶ Cfr. *supra*, p. 62.

⁴⁷ Cfr. Spinelli, 2014, in particolare pp. 162-164.

essendoci un maestro a spiegarle, non tutti sarebbero stati capaci di comprenderne il significato immediatamente. Egli aveva intenzione di convertire quante più persone possibili alla filosofia epicurea con la sua opera monumentale, ma si rendeva anche conto del fatto che alcuni non sarebbero stati in grado di comprendere da soli le massime epicuree, poiché non tutti avevano la disposizione mentale corretta per recepire il messaggio di cui Diogene si è fatto portavoce. È necessario, infine, sottolineare di nuovo che Diogene non aveva fini politici e per questa ragione decise di inserire nel testo il suo pensiero nei confronti della politica, nella quale lui stesso sostiene che non fosse impegnato, arrivando a sconsigliarla ai suoi lettori. La sua iscrizione, dunque, assume più un valore etico che politico: Diogene ha lo scopo di guarire i visitatori del suo portico dalle loro paure infondate, non di farsi propaganda all'interno della città⁴⁸.

⁴⁸ Cfr. Morel, 2017.

CONCLUSIONI

La convivenza politica nella storia dell'Epicureismo greco

Giunti alla conclusione di questa analisi sull'Epicureismo greco, è possibile ricapitolare in che termini si possa parlare di filosofia politica epicurea. Fin dalle origini della fondazione del Giardino, è evidente che ciò che si trova alla base della comunità filosofica epicurea sia l'etica. Come ampiamente dimostrato, la nascita dell'individuo privato, conquista dell'età ellenistica, è andata di pari passo con lo sviluppo di un'etica volta a dare importanza alla felicità individuale, senza che questa fosse necessariamente legata alla dimensione pubblica del cittadino. Epicuro, infatti, vivendo in un periodo storico particolarmente turbolento, non ha fondato la propria tranquillità e beatitudine su una sfera della vita dell'uomo che non avrebbe potuto essere controllata in alcun modo. È stato messo in luce che la morte di Alessandro aveva portato un cambiamento radicale nel mondo greco e che le lotte fra i diadochi hanno creato molti più squilibri di quanti non ve ne fossero in precedenza in Grecia. Come viene messo in luce da Landucci Gattinoni, in quel periodo si disegna una nuova geografia¹ attraverso il continuo ricorso alla guerra per la supremazia. Epicuro stesso viene menzionato da Plutarco in un episodio in cui ricorda la spedizione di Demetrio Poliorcete contro Atene², risalente al 295 a.C.-294 a.C. Nel passo, Epicuro viene citato da Plutarco poiché “tenne in vita quelli della sua scuola dividendo con loro delle fave contate”³. Demetrio in quel contesto, dopo essere venuto meno ai patti stipulati con Tolomeo e Seleuco, decide di attaccare la città attica, con il pretesto di liberarla dall'oppressione del tiranno Lacare, appoggiato dal re di Macedonia Cassandro. Questa spedizione di Demetrio ha ridotto la città di Atene all'esaurimento delle sue forze, tanto che Demetrio entra in città da vincitore, pur continuando ad avere problemi su altri

¹ Landucci Gattinoni, 2014, pp. 77-133.

² Plutarch., *Demetr.*, 33.7-34.7.

³ Landucci Gattinoni, 2014, p. 102.

fronti esterni ad Atene⁴. L'episodio in sé e la citazione del nome di Epicuro potrebbe sembrare di poco conto. In realtà, mette bene in rilievo le ragioni per cui Epicuro abbia criticato la politica del suo tempo. Le rivalità politiche e le relazioni complicate tra sovrani, unite alle rivendicazioni che venivano continuamente fatte dai diadochi, comportavano una serie di rischi per i cittadini greci, anche per coloro che non erano impegnati nella vita politica. Nello specifico di questo evento, ma ancor di più in generale nella storia del Giardino delle origini, Epicuro, a causa di queste crisi politiche e guerre interminabili, si trova costretto ad adottare delle strategie straordinarie per mantenere in vita e garantire sostentamento ai suoi discepoli e amici. Si può concludere, quindi, che la politica di quel determinato periodo fosse particolarmente difficile e segnasse in maniera indelebile le vite dei greci, anche di coloro che non prendevano parte alla politica. Ancor di più questi eventi confusi e violenti comportavano enormi disagi e ostacoli per la felicità e la tranquillità di quelli che avevano un vero e proprio ruolo attivo e un potere decisionale nelle questioni politiche. L'interpretazione del pensiero di Epicuro in merito alla politica sarebbe del tutto impossibile se non si tenesse conto di quello specifico contesto storico e questo evento appena ricordato ne è solo un esempio concreto.

Per queste ragioni egli ha preferito dettare dei principi etici, utili e applicabili in qualsiasi circostanza. Il sobrio calcolo, infatti, diventa una legge morale fondamentale e necessaria per commisurare i piaceri e i dolori, al fine di compiere le scelte più adeguate. Questo diventa un criterio di scelta universale, dato che conoscendo il proprio fine permette di raggiungerlo a prescindere dalle circostanze che si presentano al singolo. In virtù di questa consapevolezza e di questa capacità, ciascuno diventa capace di agire anche al di fuori della comunità filosofica: come è stato ampiamente mostrato, la massima *λάθε βιώσας* non è una legge assoluta e valida universalmente. Essa è piuttosto un'indicazione della via migliore che un individuo possa intraprendere, soprattutto se non ancora appartenente alla schiera dei saggi. Nelle comunità epicuree delle origini, dunque, non servivano delle vere e proprie regole di convivenza, in quanto l'amicizia e i punti fondamentali dell'etica bastavano per fare da guida nella condotta migliore del singolo. Si può considerare, quindi, la scuola epicurea come una forma di società alternativa a quella

⁴ Landucci Gattinoni, 2014, pp. 101-103.

della città-stato, in cui per vivere felicemente e senza turbamenti non serve una coercizione esterna. Qui entra in gioco il secondo dei caratteri dell'Epicureismo: la negazione della giustizia come valore assolutamente valido e indiscutibile. Nelle *Massime Capitali*, infatti, è chiara la definizione: ciò che rende una legge giusta è la sua utilità. La giustizia nasce, dunque, da un patto stipulato da individui che vivono nello stesso luogo e che condividono certe tradizioni e usi. Questo determina l'assoluta modificabilità della legge che non resta mai uguale a se stessa. Nonostante ciò, la giustizia viene considerata necessaria da Epicuro e dai suoi discepoli, in quanto regola la convivenza con coloro che non sono Epicurei e che sarebbero naturalmente portati a compiere il male pur di trarre beneficio dalla situazione che stanno vivendo. La comunità filosofica, quindi, viene tutelata dalla legge, dalla politica e dalla giustizia: anche e soprattutto per questo non si può negare l'importanza e la necessità di un apparato istituzionale che regoli il vivere comune al di fuori del Giardino e che permetta una pacifica convivenza e lo sviluppo della scuola filosofica epicurea. Per quanto riguarda l'ingresso in politica, esso non viene mai negato del tutto da Epicuro: egli suggerisce e consiglia di condurre una vita appartata, ma questo non implica una condanna assoluta di coloro che fanno politica. Fin dalle origini, frequentatori degli Epicurei sono stati dei politici e, come si è visto, Mitre e Idomeneo, ai quali Epicuro scrive fino al suo ultimo giorno di vita, sono da considerarsi tra i seguaci più fedeli del fondatore del Giardino, oltre ad aver partecipato alla vita pubblica del proprio tempo. L'importante, infatti, era sapersi mettere in sicurezza per poter raggiungere l'imperturbabilità dell'anima e l'assenza di dolore del corpo, sulla base di ciò che la propria natura comandava.

Come posto in evidenza, anche i primi Epicurei hanno seguito fedelmente le orme del Maestro, adoperandosi per dare un sostegno teorico sempre maggiore alla filosofia epicurea. Essi hanno spesso trattato temi legati all'origine della società e del diritto. Verosimilmente, questa scelta è stata dettata dalla necessità di mostrarsi come parte integrante di una comunità politica più ampia, che era riconosciuta come tutrice della loro sopravvivenza. Benché il diritto fosse considerato una convenzione connessa al periodo storico in cui era stato concepito, gli Epicurei non potevano farne a meno, per cui ci tenevano a sottolineare il tipo di importanza che conferivano all'apparato legislativo cui dovevano sottostare. Sicuramente, coloro che avevano conosciuto Epicuro e che avevano convissuto con lui sono stati facilitati nel seguire e replicare il modello del Maestro, il

quale aveva fondato una scuola ed elaborato delle regole, tenendo conto del contesto storico in cui la scuola stessa veniva a svilupparsi, comprese le leggi e il tipo di politica che si era instaurata. Nonostante ciò i primi Epicurei sono stati dei filosofi capaci di elaborare un pensiero autonomo, che anche in ambito politico ha mostrato la propria rilevanza.

Le evoluzioni più concrete di questo legame che si instaura tra Epicureismo e politica, tuttavia, sono ancora più evidenti negli Epicurei più tardi. Filonide di Laodicea a mare e Diogene di Enoanda possono essere presi come emblemi della vera e propria evoluzione che caratterizza il pensiero filosofico epicureo in relazione al rapporto con la politica. Entrambi sono simboli del modo in cui il pensiero epicureo possa essere adattato in situazioni storico-politiche totalmente altre rispetto a quelle in cui la filosofia epicurea ha tratto la propria origine. Essi avevano sicuramente degli obblighi personali, dettati da un ruolo sociale rivestito dalle proprie famiglie di origine. Da questo ruolo nessuno dei due poteva prescindere, poiché negare i propri doveri pubblici avrebbe significato subire danni personali. Da ciò nasce la loro attitudine nel mettere a frutto al meglio la propria posizione al fine di diffondere l'Epicureismo, nonostante i propri incarichi e doveri pubblici. Ciò dimostra, da un lato, che l'Epicureismo non è da considerarsi antitetico rispetto alla politica, dato che per alcuni Epicurei l'uno non ha necessariamente precluso la possibilità di dedicarsi all'altra, dall'altro, che la filosofia epicurea è forse quella che più di ogni altra ha reso possibile l'adattamento a ogni circostanza, purché i dogmi dell'etica facessero da guida unica e perenne per ogni Epicureo.

Prima di concludere, è necessario porsi delle domande su alcune delle questioni emerse nel corso di questo studio. Innanzitutto, si potrebbero analizzare le supposizioni che sono state avanzate sulla possibilità che gli Epicurei avrebbero preferito vivere sotto una monarchia. Queste ipotesi, però, hanno un'importanza limitata, poiché non si inseriscono all'interno di una filosofia politicizzata e volta a promuovere questo tipo di regime. Questa preferenza, ammesso che sia stata espressa, è la diretta conseguenza dell'applicazione del calcolo edonistico che porta ad appoggiare un governo in cui sono minori i doveri dei cittadini rispetto ai piaceri che se ne possono ricavare non partecipando alla gestione degli affari pubblici. L'assenza di una "filosofia politica costruttiva" nel sistema epicureo è dovuta al fatto che la politica non ha un valore in sé e non è un ambito in cui si esplica la

natura dell'uomo o dove si realizza il suo τέλος. Come visto, infatti, per Epicuro l'unico bene è il piacere e non vi è nulla di equiparabile o superiore. Come sostiene Filodemo, la politica e la filosofia si occupano di questioni differenti. Anche la giustizia non è qualcosa che va scelta di per sé (καθ' ἑαυτό), ma si basa sull'utile (τὸ συμφέρον) della comunità, per cui per gli Epicurei non aveva un valore intrinseco. La giustizia, come la politica, quindi, acquisivano una certa importanza solo nella misura in cui dovevano proteggere la comunità di φίλοι dai possibili mali provenienti dalle altre persone (βλάβαι ἐξ ἀνθρώπων).

La seconda domanda che bisogna porsi è se sarebbe possibile per un Epicureo vivere in una società priva di una legislazione e di organizzazione. Ogni volta che gli Epicurei, come per esempio Ermarco o Lucrezio, hanno elaborato una genealogia della società, è emerso che sarebbe impossibile vivere in un mondo privo di leggi e di un governo, poiché dapprima gli attacchi delle bestie selvagge e in un secondo momento l'egoismo dei propri simili e la volontà di sopraffazione porterebbero più danni che piaceri. Nello stato di natura, dunque, la massima Λάθε βίωσας sarebbe inapplicabile perché soltanto la collaborazione con gli altri permetterebbe di salvare la propria vita. Per questa ragione, non è possibile ritenere che la filosofia epicurea si possa sviluppare al di fuori di una società organizzata, dato che in tal caso i filosofi del Giardino dovrebbero affrontare pericoli ben più gravi di quelli in cui rischiano di incorrere vivendo in uno stato ben strutturato. L'unico modo che permetterebbe loro di eliminare del tutto la politica e la giustizia sarebbe quello di vivere in una società di soli Epicurei. L'immagine di questa società ideale è stata prospettata da Diogene di Enoanda, ma sicuramente Epicuro e tutti i suoi seguaci sapevano benissimo che questo era un sogno irrealizzabile. In questo senso, quindi, la politica dimostra di essere necessaria agli Epicurei per permettere loro di vivere serenamente, dato che l'assenza di un governo che tuteli i diritti di tutti, minaccerebbe l'esistenza del circolo epicureo e metterebbe a rischio la vita e, dunque, la felicità di ognuno.

Un terzo punto da chiarire riguarda il tipo di rapporti che instauravano gli Epicurei con il resto della società e se il porsi ai margini della comunità organizzata era un modo per escludere i non-Epicurei, rendendo l'Epicureismo una filosofia esclusiva. Sebbene spesso si trovino critiche verso chi non comprende quale sia il giusto comportamento da

assumere per poter godere di una vita piacevole, non si può non tener conto del fatto che le porte del Giardino siano state aperte a qualsiasi categoria di persone. L'accesso al Κήπος era garantito sia agli schiavi, sia alle donne, sia a personaggi pubblici, anche se Epicuro tentava in un primo momento di dissuadere questi ultimi dai loro affari. Anche gli Epicurei più tardi sono sempre stati disposti a includere quante più persone possibili all'interno del cenacolo epicureo: basti pensare a Filonide che ha composto delle epitomi dottrinarie per coinvolgere i giovani pigri, ma soprattutto a Diogene di Enoanda, il quale, con l'esposizione del pensiero del suo Maestro nella piazza della città, ha dato maggior seguito a questa tendenza dell'Epicureismo di diffondere quanto più possibile gli insegnamenti epicurei. All'interno della comunità epicurea l'amicizia era un bene immortale ed Epicuro più volte sostiene l'importanza di avere molti amici. Nonostante la φιλία traesse la propria origine dall'utilità, essa era un bene immortale, necessario per godere del piacere. Per questa ragione quando gli Epicurei sostenevano di volersi allontanare dai πολλοί e dalle loro invidie, volevano mantenere le distanze da chi non era disposto a capire quale fosse il fondamento della vera amicizia, la quale non doveva essere fondata sull'accumulazione di ricchezze e, quindi, sul desiderio di sfruttare l'altro o su vincoli politici, ma piuttosto si basava sulla volontà di raggiungere insieme un τέλος individuale ma uguale per tutti, aiutandosi vicendevolmente. Al contrario, in politica le alleanze e rapporti che si venivano a creare erano sempre incerti, poco chiari e legati alle esigenze della città-stato. La φιλία epicurea era una forma di socialità alternativa a quella che si aveva all'interno della città-stato o del regno e sicuramente era un modello che si distaccava del tutto dai tipi di legami che si stringevano in politica. Gli Epicurei, dunque, benché non si mischiassero alla folla, non escludevano l'altro: essi tendevano a nascondersi da chi non voleva aderire alla loro etica per proteggersi, ma erano disposti a mostrare a tutti coloro che avessero voluto, e che fossero stati ben disposti, la retta via e la terapia che li avrebbe liberati dalle paure infondate che turbavano l'anima, sempre animati da un'autentica φιλία.

Tenendo conto di questi elementi, bisogna valutare il giudizio di Plutarco sugli Epicurei. Secondo il filosofo di Cheronea, i filosofi del Giardino erano da considerarsi come dei parassiti della società che sfruttavano i vantaggi che offriva la vita vissuta nello

stato civile, ma non collaboravano nella gestione di questo⁵. Plutarco conferma di nuovo di essere troppo negativo nei confronti della filosofia epicurea. Se, da una parte, è vero che per raggiungere il proprio scopo gli Epicurei si pongono ai margini della società e tendono a non entrare in politica, di fatto in molti casi sono stati coinvolti in affari politici e sono stati disposti a scendere in campo qualora le circostanze lo avessero richiesto. In questo l'Epicureismo dimostra di essere molto pragmatico e di non essere mosso da verità assolute e sempre valide, che si rivelano troppo generiche e inapplicabili alla vita reale. Epicuro si è chiuso nella sicurezza del Κῆπος in quanto nessuna legge lo costringeva a uscirne. Se il σοφός fosse stato obbligato a prendere parte alle vicende politiche, lo avrebbe fatto senza riserve, in modo tale da non dover subire punizioni per non aver adempiuto ai propri doveri. Per questa ragione gli Epicurei non sono stati dei parassiti della società, ma hanno semplicemente vissuto nel modo che per loro era più conveniente, senza infrangere nessuna legge.

Per concludere, dunque, tornando alla questione posta nell'introduzione, gli Epicurei non elaborano una vera e propria dottrina politica, ma non possono prescindere dalla sottomissione ai governi e alle leggi, dato che non tutti gli uomini aderiscono alla filosofia epicurea. La comunità filosofica, ovviamente, non può essere del tutto indipendente dalla vicenda storica in cui è collocata, anche qualora si tenti di vivere in disparte, lontani dal resto della società. In questo contesto, tuttavia, la φιλία si rivela essere una valida alternativa alla vita politica, in quanto è nella ristretta comunità di amici che si riescono a mettere in pratica i dettami del Maestro in vista dell'εὐδαιμονία. A partire da Epicuro, fino ad arrivare a Diogene di Enoanda, gli Epicurei hanno trattato di temi politici perlopiù "in senso negativo", ossia senza dare vere indicazioni su quale dovesse essere la costituzione migliore possibile. Questo, tuttavia, non ha impedito loro di far convivere la politica e la filosofia e di cercare un punto d'incontro, quando era possibile farlo, sempre riservando un primato alla seconda, unica vera via che avrebbe condotto alla felicità⁶. Gli Epicurei, quindi, non hanno mai rinnegato la propria identità di cittadini, pur evitando, per quanto possibile e nella maggior parte dei casi, di agire in prima linea. È più giusto affermare, invece, che chi entrava a far parte della cerchia epicurea preferiva dare il

⁵ Cfr. Plutarch., *Adv. Col.*, 1127 A.

⁶ Cfr. Epicur., *Ep. Men.* 135; Spinelli, 2014, pp. 163-164.

primato al proprio essere etico, piuttosto che all'uomo politico. Questo non rendeva l'Epicureo un parassita della società, ma era la via migliore, sebbene non l'unica, per riuscire a diventare un θεὸς ἐν ἀνθρώποις⁷.

⁷ Cfr. Epicur., *Ep. Men.* 135.

APPENDICE

Alle origini della società: Lucrezio, la giustizia e la politica

Considerando quanto poco si sappia di Lucrezio¹, sicuramente è stato un filosofo epicureo che ha dato seguito alla massima *λάθε βιώσας*, restando lui stesso nell'ombra, ma lasciando ai posteri la sua opera². Sebbene sia vissuto in disparte senza immischiarsi negli affari pubblici, portatori di affanni, per molti studiosi il suo lato poetico e la sua aspirazione alla gloria³ sono difficilmente compatibili con la sua fede epicurea che spinge l'individuo a curarsi della propria felicità e non di tutti gli altri desideri non naturali né necessari⁴. Egli, tuttavia, sembra ambire non tanto ad avere fama in quanto uomo, ma come poeta epicureo⁵ che per primo⁶ ha composto dei versi in lingua latina, utili per il miglioramento delle condizioni di vita degli uomini⁷. Il desiderio lucreziano, quindi, è più quello di diffondere la filosofia epicurea che di ricevere onori personali⁸, cosa che è in linea con l'andamento generale del poema, in cui vengono criticate la brama degli onori e l'*ambitio* e da cui emerge chiaramente che condusse una vita ritirata e solitaria⁹. Lucrezio si augurava una grande diffusione del suo lavoro come poeta dell'Epicureismo a Roma,

¹ Cfr. Canfora, 1993b, pp. 13-16.

² Cfr. Clay, 1983a, pp. 13-53; Sedley, 1998, pp. 134-165; Montarese, 2012, pp. 58-146.

³ Cfr. Lucr., *De rer. nat.*, 1.922-923; 6.95.

⁴ Cfr. Segal, 1989; Edwards, 1993; Roskam, 2007a, pp. 99-101.

⁵ Cfr. Else, 1930, p. 150.

⁶ Cfr. Lucr., *De rer. nat.*, 5.336-337. Sulla fedeltà di Lucrezio al Maestro cfr. Boyancé, 1970, pp. 43-67; De Lacy, 1948, pp. 43-67; Maso, 2012, pp. 87-110; Montarese, 2012, pp. 11-57; Sedley, 1998, pp. 62-93. Sui predecessori di Lucrezio a Roma cfr. Boyancé, 1970, pp. 15-41; Gargiulo, 1980b; Gemelli, 1983; Benferhat, 2005, pp. 58-73; Roskam, 2007a, pp. 83-84; Eckerman, 2013.

⁷ Cfr. Lucr., *De rer. nat.*, 1.927-934.

⁸ Cfr. Wiltshire, 1973; Asmis, 2016.

⁹ Cfr. Lucr., *De rer. nat.*, 1.142; 2.7-13.

senza per questo voler ricevere delle adulazioni personali¹⁰. In questa sede, si cercherà focalizzare l'attenzione su alcune caratteristiche del pensiero politico di Lucrezio, nel tentativo di contestualizzare il più possibile i suoi versi sia all'interno della filosofia epicurea, sia nell'ambito storico-sociale in cui sono stati scritti. Come già ampiamente dimostrato nei capitoli precedenti, gli Epicurei hanno elaborato un pensiero sulla politica contemporanea insieme a delle strategie e delle modalità di azione per interagire con essa. Bisognerà, quindi, gettare un rapido sguardo sulla realtà lucreziana e analizzare alcuni passi del *De rerum natura* per cercare di comprendere se il pensiero politico di Lucrezio sia in linea con quello del Maestro e in che modo esso sia stato influenzato dal contesto storico-politico in cui la sua opera è stata generata.

Sicuramente meno sconosciuto di Lucrezio, il dedicatario del poema¹¹ quasi certamente è Gaio Memmio¹². Uomo politico in vista, ricoprì diverse cariche: tribuno della plebe nel 66 a.C., pretore nel 58 a.C., propretore in Bitinia nel 57 a.C. e nel 54 a.C. mirò persino al consolato, carica che non riuscì a rivestire perché fu accusato di brogli e fu condannato all'esilio volontario ad Atene. Nel corso della sua carriera cambiò veste politica, dato che da pompeiano e anticesariano, si alleò nell'ultimo periodo con Cesare, il quale lo abbandonò al momento delle accuse di brogli e del ritiro forzato dall'agone politico¹³. L'unica notizia sulle relazioni tra Memmio e l'Epicureismo è fornita da Cicerone in una lettera ad Attico del 51 a.C.¹⁴ in cui viene detto che Memmio ad Atene voleva distruggere la casa di Epicuro¹⁵, probabilmente per costruire una struttura nuova. Forse Lucrezio dedicò l'opera a lui, in quanto uomo che ben rappresentava i politici dell'epoca: colto e dotato, ma ambizioso e trasformista, artefice e vittima dei rivolgimenti politici del tempo. Lucrezio voleva convertirlo alla filosofia epicurea, atteggiamento non nuovo nella tradizione epicurea¹⁶, per cui non stupisce che Memmio sia colui al quale è

¹⁰ Cfr. Sen., *Ep.*, 79 16-17 = fr. 43 Körte.

¹¹ Cfr. Lucr., *De rer. nat.*, 1.24-27.

¹² Cfr. Morgan-Taylor, 2017.

¹³ Cfr. Benferhat, 2005, pp. 78-81.

¹⁴ Cfr. Cicero., *Ad fam.*, XIII, 1, 2.

¹⁵ Cfr. Piazzì, 2009, pp. 18-22.

¹⁶ Cfr. *supra*, p. 139.

indirizzata l'opera. La constatazione del fatto che il destinatario del *De rerum natura* sia un uomo politico romano, tuttavia, non implica che l'opera debba essere considerata un poema politico: questa proposta è stata avanzata da Nichols e accolta da Fowler, ma giustamente rigettata da Roskam¹⁷. Anche Grimal¹⁸ ha cercato di suggerire che nell'*Inno a Venere* si riscontrano elementi che fanno pensare che vi sia una sorta di propaganda politica in favore di Cesare e della monarchia. Non si rilevano, però, riferimenti significativi che facciano pensare che Lucrezio parteggiasse per l'una o l'altra parte politica, né ci sono prove che dimostrino che, alla data di stesura dell'opera¹⁹, Memmio si fosse già convertito alla politica cesariana²⁰. Un dato messo in rilievo dalla critica è che Venere fosse la divinità che tutelava la *gens Memmia* cui il dedicatario apparteneva²¹ e che questa famiglia fosse di origini plebee e italiche. A ogni modo l'*Inno* alla dea deve essere inteso in senso filosofico e non politico. Il poema, infatti, sebbene contenga qualche riferimento al contesto storico del tempo, non ha intenti strettamente politici o propagandistici: esso ha il fine di trasmettere nella cultura latina la filosofia epicurea e in particolare di mostrare i cardini dell'etica epicurea, anche quando sembra che si parli di pura fisica²².

Nel poema le immagini e i riferimenti alla politica non sono pochi, sebbene non si trovi una sezione specifica dedicata al modo in cui l'Epicureo debba porsi nei riguardi di essa. Lucrezio in alcuni versi utilizza delle figure provenienti dal contesto politico per descrivere i processi atomici, ma questo non vuol dire che esse vogliano trasmettere uno specifico messaggio politico, come invece è stato ipotizzato in precedenza²³. Ci sono, tuttavia, delle interessanti indicazioni sparse nel testo, che più che avere l'intento di

¹⁷ Cfr. Nichols, 1976, pp.17-20; Fowler, 1989, p. 122; Roskam, 2007a, pp. 86-87.

¹⁸ Cfr. Grimal, 1978; Grimal, 1986, pp. 260-262.

¹⁹ Cfr. Hutchinson, 2001.

²⁰ Cfr. Benferhat, 2005, p. 88.

²¹ Cfr. Verde, 2016A.

²² Cfr. Cox, 1971, p.15.

²³ Cfr. Sykes Davies, 1931, pp. 36-38; Cabisius, 1984; Fowler, 1989; Roskam, 2007a, p. 87; Schiesaro, 2007, p. 47; Shearin, 2015; Di Fabio, 2016.

promuovere una parte politica o un sistema di governo, hanno l'obiettivo di spiegare in che modo, secondo Lucrezio, si debba impostare il rapporto con la sfera politica.

Nell'*incipit* del secondo libro²⁴, per esempio, Lucrezio si pone fin da subito a netta distanza rispetto agli altri uomini: la sua fede epicurea, il suo modo di agire, gli permettono di distaccarsi completamente dal resto della società. Egli si trova in una posizione privilegiata, lontana e sicura²⁵, che gli dà la possibilità di giudicare le condotte dei miseri uomini comuni e di compiacersi della propria superiorità²⁶. Lucrezio sembra essere isolato come le divinità negli *intermundia*, al di sopra degli uomini e senza essere scalfiti dagli affanni umani: così sembra che egli riesca a vivere beatamente come un dio tra gli uomini²⁷. Il resto degli uomini, invece, è preso dalla futilità del potere e della ricchezza: essi cercano di soddisfare i loro desideri non naturali e non necessari arrecandosi solo grandi turbamenti e profonda insoddisfazione. L'esporsi ai pericoli nella maggior parte dei casi dipende dalla mancanza di conoscenza di quale sia la "dottrina dei sapienti", che implica la comprensione che il sommo bene è uno solo, il piacere²⁸. Lucrezio è fedele al fondamento dell'etica epicurea e da subito chiarisce che è inutile qualsiasi ricerca di potere e ricchezza, dato che la vita politica comporta unicamente il subire grandi affanni e l'oro e l'abbondanza non implicano gioventi maggiori. La forza e il vigore del messaggio epicureo vengono messi in risalto per contrasto rispetto alla condizione degli uomini che non hanno ancora abbracciato il messaggio di Epicuro. Più avanti Lucrezio continua sottolineando il fatto che un patrizio ricco e ben vestito, se colto da febbri soffre e muore quanto un plebeo privo di nobiltà e tesori²⁹. Questo aiuta a comprendere come sia futile affannarsi per ottenere privilegi che non rendono diversa la propria condizione di esseri mortali. La politica e la gloria oltre a non aumentare il piacere e a non prevenire dalla

²⁴ Cfr. Lucr., *De rer. nat.*, 2.1-14.

²⁵ Cfr. Roskam, 2007a, pp. 37-41.

²⁶ Di parere diverso Holtsmark, 1967.

²⁷ Cfr. Epicur., *Ep. men.*, 135.

²⁸ Cfr. Lucr., *De rer. nat.*, 2.16-19; Arrighetti, 1970, p. 24.

²⁹ Cfr. Lucr., *De rer. nat.*, 2.34-36.

sofferenza del dolore del corpo, non giovano neanche all'anima, che resta affetta da superstizioni e da afflizioni³⁰.

I turbamenti della tranquillità dell'anima causati da *ambitio* e brama di detenere l'*imperium*, sono trattati soprattutto nel prologo del terzo libro, che si occupa delle false opinioni che si hanno sulla morte. La paura della morte, insieme a quella degli dei intesi come entità che condizionano le vite degli uomini, sono i due mali più grandi che affliggono l'uomo. Proprio il timore³¹ della morte, secondo Lucrezio, alimenta la cupidità e l'avarizia³². La condizione di disgrazia e povertà è considerata dai più come quella più prossima alla morte, mentre l'abbondanza e il potere sono viste come lontani da essa, poiché a parer loro donano una felicità simile a quella divina. Chi ha questa falsa credenza, compie azioni terribili e nefandezze pur di raddoppiare le proprie ricchezze, al punto che queste persone godono della morte dei propri consanguinei, se questo significa avere maggior prestigio³³. Per cercare di superare la morte si bramano statue e si cerca di ottenere onori che permetteranno di essere ricordati, ma spesso si arriva a "sovvertire la pietà" e a passar sopra al prossimo³⁴. Lucrezio nello scrivere questi versi avrà avuto presente la realtà politica dei suoi giorni³⁵: uomini pronti a tutto per avere il potere. In molti erano morti per la patria, ma tanti altri lo erano a causa delle proprie ambizioni. Lo stesso Memmio per la sua forte brama di potere fu esiliato, tradendo la patria³⁶ a causa dei brogli elettorali. Questa fotografia del mondo politico non è del tutto edificante nei confronti di chi effettivamente si impegnava nella vita pubblica: le ragioni ultime alla base della ricerca di potere non erano connesse con nobili ideali volti al miglioramento della vita comunitaria, ma erano legate alla volontà di affermare la propria personalità per sfuggire alle proprie paure. I politici, però, non si rendevano conto del fatto che "la natura

³⁰ Cfr. Lucr., *De rer. nat.*, 2.37-39.

³¹ Cfr. Morel, 2018.

³² Cfr. Lucr., *De rer. nat.*, 3.59-64.

³³ Cfr. Lucr., *De rer. nat.*, 3.65-73.

³⁴ Cfr. Lucr., *De rer. nat.*, 3.74-84.

³⁵ Cfr. Perret, 1940; Desmouliez, 1958.

³⁶ Cfr. Lucr., *De rer. nat.*, 3.85-86.

dell'animo è conosciuta mortale»³⁷. Non ha senso, quindi, temere la morte visto che quando l'uomo c'è essa non è presente e quando la morte arriva, l'uomo si disperde e si interrompe la continuità della sua coscienza e la percezione delle sensazioni corporee³⁸. L'ambizione e l'avarizia, dunque, sono diametralmente opposte alla dottrina epicurea³⁹, in quanto devono essere considerate come dirette conseguenze di convinzioni errate, instillate nelle menti umane dalla *religio* e dalla *superstitio*. Ancor più paradossale è per Lucrezio il fatto che gli uomini e in particolare i politici e i potenti non si accorgano che le pene che temono di subire nell'aldilà, in realtà sono presenti in questa vita⁴⁰. Egli utilizza una figura mitica⁴¹, quella di Sisifo, per mostrare l'inutilità dell'operare dei politici:

«Sisyphus in vita quoque nobis ante oculos est, / qui petere a populo fascas
saevasque secures / imbibit, et semper victus tristisque recedit. / Nam petere
imperium quod inanest nec datur umquam, / atque in eo semper durum sufferre
laborem, / hoc est adverso nixantem trudere monte / saxum quod tamen <e> summo
iam vertice rursus / volvitur et plani raptim petit aequora campi»⁴².

“Anche Sisifo è nella vita nostra, alla vista di tutti: / è colui che aspira ad ottenere dal
popolo i fasci / e le crudeli scuri, e sempre vinto e triste si ritira. / Giacché cercare un
potere che è vano, né vien dato mai, / e in quella ricerca sostenere sempre un duro
travaglio, / questo è sospingere con grande sforzo su per l'erta d'un monte / un
masso, che tuttavia dalla somma vetta subito rotola / di nuovo giù, e ratto corre verso
la distesa della piana campagna” (trad. Giancotti).

Secondo Lucrezio Sisifo è il simbolo del politico che pur dandosi sempre da fare per cercare di assumere più potere, alla fine non gode mai dei benefici del suo lavoro e vive una vita piena di affanni e di miseria. Questo probabilmente oltre a dipendere dalla

³⁷ Cfr. Lucr., *De rer. nat.*, 3.830-831.

³⁸ Cfr. Epicur., *Ep. Men.*, 124-127; *Rat. Sent.*, II; Alberti, 1990; Warren, 2004.

³⁹ Cfr. Monti, 1981; Roskam, 2007a, p. 92-93.

⁴⁰ Cfr. Lucr., *De rer. nat.*, 3.978-979.

⁴¹ Cfr. Cumont, 1920.

⁴² Cfr. Lucr., *De rer. nat.*, 3.995-1002.

costituzione dello stato romano⁴³, era dovuto al fatto che la brama di potere porta ad accanirsi nel conquistare cariche politiche e influenza sociale. Anche quando si raggiungono le vette più alte non si è in grado di sentirsi sazi e paghi di ciò che si ha e gli sforzi fatti si mostrano in tutta la loro vacuità. Il raggiungimento della sommità della montagna e della piramide del potere, inoltre, comporta il rischio di essere bersagliati da parte di un altro Sisifo di turno che ambisce alla stessa posizione e questo potrebbe causare guerre intestine senza fine⁴⁴. Lucrezio tende a sottolineare ed evidenziare gli aspetti negativi della vita non-epicurea: probabilmente il poeta latino è stato influenzato dal contesto politico repubblicano, nel quale potevano essere considerati Sisifo non soltanto coloro che perdevano nella lotta politica, ma anche quelli che vincevano. Sicuramente perseguire un *imperium* definito “vano” e “mai dato” implica innanzitutto, che non si venga eletti. Ancora più suggestiva è l’ipotesi di Fish, secondo la quale un lettore romano avrebbe interpretato la figura di Sisifo come un politico che già si trovava nella fascia alta delle cariche politiche, quelle più importanti e ambite⁴⁵. L’*imperium*, infatti, veniva conferito solo quando si diventava consoli o pretori, cariche che non venivano assunte quasi mai in anni consecutivi e che corrispondevano al culmine del *cursus honorum*. Il passaggio potrebbe essere inteso come una satira di quei politici che non conoscono i propri limiti e che continuano a volersi spingere oltre pur di ottenere cariche prestigiose. Per questo motivo l’allegoria di Sisifo non deve essere interpretata come una critica del potere politico in generale, ma come una condanna di coloro che vengono sopraffatti dall’ardente desiderio di essere eletti per degli incarichi per i quali non hanno i giusti titoli o che non sono nelle condizioni di ottenere. Lucrezio stesso nel proemio del primo libro quando si riferisce a Memmio non vuole dissuaderlo dalla politica, soprattutto in un momento così turbolento per la storia della patria:

«Nam neque nos agere hoc patriai tempore iniquo / possumus aequo animo nec
Memmi clara propago / talibus in rebus communi desse salutibus»⁴⁶.

⁴³ Cfr. Roskam, 2007a, pp. 94-95.

⁴⁴ Cfr. Lucr., *De rer. nat.*, 3.68-71.

⁴⁵ Cfr. Fish, 2011, p. 80.

⁴⁶ Lucr., *De rer. nat.*, 1.41-43.

“Ché in tempi avversi per la patria non possiamo noi compiere / quest’opera con animo sereno, né l’illustre progenie di Memmio / può in tali frangenti mancare alla comune salvezza” (trad. Giancotti).

È chiaro che egli non voglia dissuadere chiunque dall’ingresso in politica e che si renda conto dell’indispensabilità dell’apparato politico e sociale, soprattutto perché è fondamentale che esso ci sia al fine del mantenimento di un ordine che permetta al singolo di coltivare la propria felicità. Lucrezio si mostra molto interessato al raggiungimento della pace, sia interna che esterna: questo è evidente fin da subito nell’*Inno a Venere*, dove chiede alla dea di placare i travagli dovuti alla guerra⁴⁷. Come aveva detto Epicuro, per vivere serenamente, liberarsi dalle false opinioni e godere di una vita piacevole, è necessario mettersi in stato di sicurezza⁴⁸. Come la sicurezza non si conquista accumulando beni materiali, non la si raggiunge neanche in un ambiente in cui si è immersi in lotte permanenti. Vivere circondati da guerre non permette di liberarsi dal timore di essere colpiti: Lucrezio conosceva la storia di Roma, gli orrori portati dalle guerre civili e comprendeva l’essenzialità di una legislazione che permettesse di mantenere la pace⁴⁹. In quest’ottica va letta la genealogia della società elaborata nel quinto libro. Qui si inizia a descrivere la condizione dei primi uomini dicendo che “conducevano la vita a guisa di fiere vagabonde”⁵⁰. In questa fase della storia dell’umanità gli uomini non sapevano coltivare né usare il fuoco:

«Nec commune bonum poterant spectare, neque ullis / moribus inter se scibant nec legibus uti. / quod cuique obtulerat praedae fortuna, ferebat / sponte sua sibi quisque valere et vivere doctus»⁵¹.

“Né erano capaci di mirare al bene comune, / né sapevano valersi di costumi e di leggi nei loro rapporti. / Ciò che a ciascuno la fortuna aveva offerto come preda,

⁴⁷ Cfr. Lucr., *De rer. nat.*, 1.29-40.

⁴⁸ Cfr. *supra*, pp. 58-63.

⁴⁹ Cfr. Giancotti, 1978, pp. 139-155.

⁵⁰ Cfr. Lucr., *De rer. nat.*, 5.931-932.

⁵¹ Cfr. Lucr., *De rer. nat.*, 5.958-961.

ciascuno / se lo prendeva, avvezzo a usare la forza e a vivere da sé e per se stesso”
(trad. Giancotti).

Lo stadio primitivo dell'evoluzione umana è caratterizzato dalla supremazia della forza e della vita solitaria, dovuta all'incapacità di condividere e di aiutarsi. Gli unici timori di cui si era preda erano quelli suscitati dalle bestie feroci dalle quali non si riusciva a ripararsi. Gli uomini ancora non avevano la mente sopraffatta da false credenze e superstizioni ed erano molto più pragmatici di quanto non lo siano stati successivamente. Nel confrontare la condizione dei primi uomini con quella della società a lui contemporanea, egli critica fortemente quest'ultima nella quale gli uomini consapevolmente cercano di sopraffare l'altro in vista dell'abbondanza⁵². Benché Lucrezio sia consapevole dei lati positivi che ha l'ingresso nella società, non perde mai l'occasione di sottolineare l'egoismo che contraddistingue l'uomo. Le prime società, infatti, si formarono solo perché si iniziò a cercare un modo per non nuocersi e non soccombere⁵³ e l'utilità si pone come base dei primi patti che sono stati instaurati, non la benevolenza e l'amore per l'altro. In questo Lucrezio riflette bene quello che era stato suggerito dallo stesso Epicuro. Non può, tuttavia, non essere messa in risalto la vena pessimistica che caratterizza il poeta romano⁵⁴, il quale mostra principalmente a cosa porta la natura dell'uomo e non i benefici che si ricavano dal vivere in una comunità governata dalla filosofia epicurea. Fino a questo punto per nessun uomo era conveniente il vivere nascosto, poiché le insidie della natura erano maggiori di quelle causate dalla vita in comune. Successivamente con l'avvento dei primi re, si diede importanza alla forza e alla bellezza, ma subito dopo, con la scoperta dell'oro, solo la ricchezza cominciò a essere fonte di prestigio⁵⁵. A questo punto si ha l'origine delle miserie umane, dato che la lotta per l'ascesa al potere porta con sé l'invidia e la possibilità di incorrere nelle sventure peggiori:

«At claros homines voluerunt se atque potentes, / ut fundamento stabili fortuna
maneret / et placidam possent opulenti degere vitam : / nequiquam, quoniam ad

⁵² Cfr. Lucr., *De rer. nat.*, 5.1007-1010.

⁵³ Cfr. Lucr., *De rer. nat.*, 5.1019-1020.

⁵⁴ Cfr. Perelli, 1969, pp. 1-73 e anche Giancotti, 1961, pp. XI-XXXII.

⁵⁵ Cfr. Lucr., *De rer. nat.*, 5.1113-1116.

summum succedere honorem / certantes iter infestum facere vias, / et tamen e summo, quasi fulmen, deicit ictos / invidia interdum contemptim in Tartara taetra; / invidia quoniam, ceu fulmine, summa vaporant / plerumque et quae sunt aliis magis edita cumque; / ut satius multo iam sit parere quietum / quam regere imperio res velle et regna tenere»⁵⁶.

“Ma gli uomini vollero essere illustri e potenti, / perché su fondamento stabile perdurasse la loro fortuna / e opulenti potessero condurre una placida vita; / invano, perché, lottando per ascendere al vertice degli onori, / si fecero pieno di invidie il cammino, / e, quand’anche vi giungano, dal vertice l’invidia, come un fulmine, / colpendoli talvolta li precipita con disprezzo nel Tartaro tetto; / perché per l’invidia, come per il fulmine, per lo più ardono / i vertici e tutte le cose che si elevano al di sopra di altre; / sì che è molto meglio obbedire quieto / che aspirare al potere supremo e al possesso di regni” (trad. Giancotti).

È con l’accumularsi delle ricchezze e la brama di potere e di predominare sugli altri che nasce l’esigenza di allontanarsi dal resto della comunità. L’invidia altrui crea maggiori possibilità di divenire preda delle rivali degli altri e, quindi, è meglio non trovarsi nel mezzo della battaglia. In questa fase nasce e si sviluppa la figura di Sisifo, che sempre si affanna per ottenere un *imperium*, il quale non reca altro che danno, se perseguito per sé. La penuria, invece, è fonte di serenità per l’anima, perché assicura l’assenza di inimicizie e la possibilità di raggiungere l’atarassia. L’ambizione e la regalità, dal canto loro, non portano altro che disgrazie e per questo gli uomini hanno ritenuto opportuno adeguarsi all’“obbedire quieto”, sottomettendosi. Più tardi, come dimostra anche la storia di Roma, sono stati creati i magistrati ed è stato fondato il diritto sulla base di leggi giuste, alle quali gli uomini si sono sottomessi spontaneamente stanchi delle inimicizie e delle violenze:

«Inde magistratum partim docuere creare / iuraque constituere, ut vellent legibus uti.
/ Nam genus humanum, defessum vi colere aevom, / ex inimicitiis languebat; quo magis ipsum / sponte sua cecidit sub leges artaque iura. / Acrius ex ira quo denim se

⁵⁶ Cfr. Lucr., *De rer. nat.*, 5.1120-1130.

quisque parabat / ulcisci quam nunc concessumst legibus aequis, / hanc ob rem est homines pertaesum vi colore aevom»⁵⁷.

“Poi una parte di essi insegnò a creare magistrati / e fondò il diritto, perché volessero osservare le leggi. / Infatti il genere umano, spossato dal vivere una vita di violenza, / languiva per le inimicizie; perciò tanto più spontaneamente / si sottomise da se stesso alle leggi e alla stretta giustizia. / Poiché ognuno, difatti, nell’ira s’apprestava a vendetta / più crudele di quella che ora concedono le giuste leggi, / per questo agli uomini venne a tedio il vivere una vita di violenza” (trad. Giancotti).

La nascita del diritto, dunque, è avvenuta successivamente alla sottomissione a dei sovrani⁵⁸. Diversamente dalla genealogia del diritto esposta da Ermarco nel *Contra Empedoclem*, nel *De rerum natura* sono tre le fasi che conducono alla formulazione delle leggi: non basta la constatazione dell’esistenza della violenza che porta a dotarsi di leggi cui sottomettersi⁵⁹, come descritto da Ermarco in merito alla questione della legge contro l’omicidio. In Lucrezio prima c’è un momento in cui l’uomo prevale sull’uomo, poi si impongono dei sovrani e solo in un terzo momento, quando ci si accorge che i monarchi non sono sufficienti per impedire l’uso della violenza, alcuni uomini introducono delle leggi per regolamentare i rapporti sociali. Un’altra differenza che allontana la genealogia lucreziana da quella ermarchea sta nella mancanza, in Lucrezio, di un riferimento alla somiglianza che accomuna gli uomini come causa che ha spinto le comunità a introdurre il diritto. Il dotarsi di un apparato di leggi è dovuto unicamente al fatto che gli uomini non potevano più vivere nelle violente lotte sociali. Di nuovo, è la paura⁶⁰ che spinge ad accordare valore alla giustizia, che diviene importante in quanto utile⁶¹. Il diritto e la giustizia, quindi, non hanno un valore in sé, ma sono indispensabili per raggiungere il vero scopo dell’etica epicurea. L’evoluzione e il progresso, infatti, non sono né teleologiche né

⁵⁷ Cfr. Lucr., *De rer. nat.*, 5.1143-1151.

⁵⁸ Cfr. Sasso, 1979, pp. 7-90. Cfr. *supra*, pp. 64 ss.

⁵⁹ Cfr. Campbell, 2003, pp. 275-276.

⁶⁰ Cfr. Morel, 2018.

⁶¹ Cfr. Campbell, 2003, pp. 14-15.

provvidenziali, come non lo è la giustizia⁶². Questo è evidente già nelle *Massime Capitali* dove Epicuro sottolinea che il diritto è sempre legato al luogo e alle tradizioni in cui è stato formulato e, di conseguenza, può essere modificato sulla base dell'utile della società. Lucrezio, come Epicuro, non è mai stato un sovversivo o un filosofo che non apprezza i benefici che provengono dal sottomettersi alle leggi e ai governi: egli dichiara esplicitamente che è più sicuro e più quieto obbedire in disparte che aspirare al possesso di regni e sostiene che una vita felice non si può avere se si violano “i comuni patti di pace”⁶³. Egli, inoltre, ribadisce, come aveva fatto Epicuro⁶⁴, che qualora si violassero le leggi, non si avrebbe mai la certezza di non essere scoperti, entrando così in uno stato di mancanza totale di tranquillità⁶⁵.

La genealogia lucreziana sembra avere come modello la storia di Roma: dopo uno stadio primitivo in cui vigeva la legge del più forte, si sono susseguiti i monarchi e poi i magistrati che hanno introdotto le leggi, come a Roma si è passati dalla fase precedente alla conquista romana, in cui c'erano i popoli italici che si davano battaglia tra loro, seguita dalla fase monarchica e successivamente da quella repubblicana. Lucrezio in questo contesto non sembra esprimere una preferenza sul tipo di stato in cui vorrebbe vivere. Egli si espone soltanto nel dire che è più sicura l'obbedienza piuttosto che il battersi per avere il potere. Sicuramente sembra esserci una degenerazione della monarchia, che poi comporta la necessità di darsi delle leggi per non essere lesi, né ledere gli altri. Ma probabilmente, qualora ci fosse stato un buon re, non corrotto dalla brama di potere, sarebbe stato possibile garantire la pace e la pratica della filosofia senza la necessità di creare delle magistrature per gestire la politica sulla base delle leggi⁶⁶. Un altro elemento cui Lucrezio non accenna è la possibilità per il saggio epicureo di occuparsi di politica qualora le circostanze lo

⁶² Cfr. Schiesaro, 2007, p. 43.

⁶³ Cfr. Lucr., *De rer. nat.*, 5.1152-1155.

⁶⁴ Cfr. Epicur., *Rat. Sent.*, XVII.

⁶⁵ Cfr. Lucr., *De rer. nat.*, 5.1156-1160: «Etsi fallit enim divom genus humanumque, / perpetuo tamen id fore clam diffidere debet; / quippe ubi se multi per somnia saepe loquentes / aut morbo delirantes protraxe ferantur / et celata <diu> in medium peccata dedisse»: “Infatti, benché sfugga alla stirpe divina e all'umana, / tuttavia non può esser sicuro che il misfatto resterà sempre occulto; / e invero si dice che molti, spesso parlando nel sonno / o delirando per malattia, si tradirono / e manifestarono colpe a lungo celate” (trad. Giancotti).

⁶⁶ Cfr. Schiesaro, 2007, p. 46.

richiedessero. In generale, Lucrezio sembra piuttosto refrattario all'idea di mischiarsi alla folla e sembra sempre volersi porre a distanza da tutto quello che accade nella società romana. Di conseguenza è comprensibile che non si preoccupi di trovare una risposta a questa questione: egli osserva a debita distanza gli altri uomini incapaci di aprire gli occhi e seguire la strada della felicità, li giudica da lontano e si limita a usare i suoi versi per persuaderli⁶⁷, nonostante non neghi la necessità di mantenere una certa pace sociale e politica.

A conclusione di questa breve analisi, sebbene sia doveroso rendere conto del fatto che Lucrezio ha aderito *in toto* alla filosofia politica epicurea, si possono fare delle osservazioni che permettono di differenziare Lucrezio da Epicuro. Innanzitutto, i due autori si distinguono per lo stile che utilizzano: mentre Epicuro usa diversi registri e tende anche a semplificare il suo pensiero in assunti semplici da ricordare per i suoi allievi non istruiti, come per esempio gli schiavi, Lucrezio elabora un testo più complesso e più piacevole da ascoltare, ma destinato unicamente a un pubblico colto. Non a caso il dedicatario dell'opera è parte del mondo politico romano, sicuramente attento alla forma e istruito. Entrando più nello specifico del pensiero politico, Lucrezio preferisce utilizzare immagini forti anche tratte dal mito, per dipingere ancor più negativamente la realtà che lo circonda. Inoltre, mentre Epicuro formula pensieri che ben si adattano a diverse circostanze e a diverse personalità, Lucrezio spesso fa riferimenti al contesto in cui vive e basa le sue osservazioni sulla società repubblicana, probabilmente per richiamare all'uditorio romano delle situazioni più facili da comprendere al fine di rendere più efficace il proprio messaggio. Un altro punto di rottura sta nel modo in cui i due filosofi si pongono nei confronti dei non-Epicurei. Negli scritti di Epicuro si riscontra una dottrina positiva e viene prescritta una pratica di vita comunitaria tra gli amici, con i quali il saggio si ritira dalla vita pubblica e con cui condivide i progressi personali. Lucrezio, invece, pur traendo la serenità dai dettami epicurei, si mostra sempre isolato e critico verso il mondo contemporaneo. In poche circostanze egli prescrive una condotta da seguire sottolineandone i vantaggi. Solitamente, invece, preferisce dare maggior spazio agli aspetti negativi della vita non-epicurea. Egli si mostra più categorico di Epicuro e meno disposto

⁶⁷ Cfr. Lucr., *De rer. nat.*, 2.730.

al compromesso. È stato supposto che questo sia dipeso dalla precarietà della politica romana della tarda-repubblica, in cui la maggior parte dei politici, piuttosto che fare il bene della patria e godere degli onori, sembrava che mirasse unicamente all'accumulazione di ricchezze e cariche pubbliche da rivestire. Questo ha sicuramente inciso sul pensiero di Lucrezio e ha reso il poeta romano ancor più negativo di Epicuro nei confronti della politica. Nonostante ciò, non è possibile sostenere che Lucrezio si sia distaccato dal pensiero di Epicuro: l'uso del calcolo razionale resta fondamentale anche nel *De rerum natura*. Come già sostenuto, infatti, anche nel caso di Sisifo e di coloro che mirano a ottenere l'*imperium*, non sembra essere presente una critica alla politica in sé, dato che anche più tardi, nel quinto libro, si riconoscono i benefici della presenza di magistrati competenti che legiferano per la pace comune. Sembra piuttosto che Lucrezio critichi l'*ambitio* e la sete di potere fine a se stessa, anche quando il sobrio calcolo dei piaceri e dei dolori chiaramente indica l'impossibilità di raggiungere il fine epicureo e, dunque, la felicità.

Un ultimo punto su cui vale la pena soffermarsi riguarda la concezione epicurea dell'umanità: l'Epicureismo di Lucrezio è "primitivistico" o progressista⁶⁸? Lucrezio a prima vista potrebbe sembrare più portato a preferire i primi uomini, visto che questi non conoscevano l'invidia e la brama di potere. Il progresso dell'umanità, inoltre, ha condotto gli uomini ad avere false credenze sugli dei e sulla morte e a essere superstiziosi. Lucrezio aggiunge che la malvagità dell'uomo sembra essere entrata in un secondo momento nella storia, ossia quando gli individui hanno conosciuto la ricchezza e il potere. Detto questo, bisogna constatare che senza un certo grado di organizzazione sociale, che segue al progresso tecnologico, non è possibile conquistare la sicurezza necessaria allo sviluppo della filosofia epicurea e, quindi, un certo tipo di moralità. L'ingresso in una comunità politicizzata e dedita alla soddisfazione di desideri né naturali né necessari, probabilmente è un momento indispensabile per l'affermazione della filosofia epicurea. Nella società primitiva, infatti, non si era sviluppata una coscienza etica. Per questa ragione probabilmente Lucrezio era più propenso ad adottare una posizione progressista⁶⁹, poiché

⁶⁸ Cfr. Konstan, 2007, pp. 105-155.

⁶⁹ Cfr. Sasso, 1979, pp. 87-90.

solo dopo esser passati per una serie di fasi dell'umanità, si sviluppa l'Epicureismo⁷⁰. Anche la stessa *amicitia* epicurea, in una fase primitiva non poteva esistere: i primi uomini erano solitari e si sono alleati solo per difendersi reciprocamente. Questo rapporto non implicava che l'amicizia fosse un bene immortale da cui trarre piacere e per cui dare la vita. L'unico punto in comune tra questi primi patti di non aggressione e la *φιλία* era il fondamento utilitaristico da cui sono scaturiti entrambi, ma le finalità sono differenti. In questa serie di fasi che si susseguono, anche il dotarsi di leggi è un momento indispensabile, sebbene la giustizia in sé non sia un valore epicureo. Per concludere, dunque, Lucrezio condanna fortemente l'ambizione e vede la politica del suo tempo come fonte dei più grandi dispiaceri. Nonostante questo, tuttavia, non può far a meno del progresso storico, poiché solo grazie a esso si è potuta conoscere la filosofia epicurea che rende liberi dalle superstizioni e permette di condurre una vita beata.

⁷⁰ Cfr. Lucr., *De rer. nat.*, 4.1-41.

BIBLIOGRAFIA

Letteratura primaria:

Carneisco

CAPASSO, 1988: CAPASSO M. (a cura di), *Carneisco: Il secondo libro del Filista* (Pherc. 1027), Bibliopolis, Napoli, 1988.

Demetrio Lacone

PUGLIA, 1988: PUGLIA E. (a cura di), *Demetrio Lacone: Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro*. Pherc. 1012, Precedono testimonianze su Demetrio Lacone ordinate da M. Gigante, Bibliopolis, Napoli, 1988.

Diogene di Enoanda

CASANOVA, 1984: CASANOVA A. (a cura di), *I frammenti di Diogene di Enoanda*, LICOSA, Firenze, 1984.

HAMMERSTAEDT, 2006: HAMMERSTAEDT J., *Zum Text der epikureischen Inschrift des Diogenes von Oinoanda*, in *Epigraphica Anatolica*, 39 (2006), pp. 1-48.

HAMMERSTAEDT-SMITH, 2009: HAMMERSTAEDT J., SMITH M.F., *Diogenes of Oinoanda: The Discoveries of 2009 (NF 176-181)*, in *Epigraphica Anatolica*, 42 (2009), pp. 1-38.

HAMMERSTAEDT-SMITH, 2010: HAMMERSTAEDT J., SMITH M.F., *Diogenes of Oinoanda: The Discoveries of 2010 (NF 182-190)*, in *Epigraphica Anatolica*, 43 (2010), pp. 1-29.

HAMMERSTAEDT-SMITH, 2012: HAMMERSTAEDT J., SMITH M.F., *Diogenes of Oinoanda: New Discoveries of 2012 (NF 206-212) and New Light on 'Old' Fragments*, in *Epigraphica Anatolica*, 45 (2012), pp. 1-37.

HAMMERSTAEDT-SMITH, 2016: HAMMERSTAEDT J., SMITH M.F., *New Research at Oinoanda and New Fragment of the Epicurean Diogenes (NF 213)*, in *Epigraphica Anatolica*, 49 (2016), pp. 109-125.

SMITH, 1993a: SMITH M.F. (ed.), *Diogenes of Oinoanda: The Epicurean Inscription*, Bibliopolis, Napoli, 1993.

Diogene Laerzio

GIGANTE, 1962: GIGANTE M. (a cura di), *Diogene Laerzio: Vite dei filosofi*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari, 1962.

DORANDI, 2013: DORANDI T. (a cura di), *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 733-824 (Liber X).

Epicuro

ARRIGHETTI, 1973: ARRIGHETTI G. (a cura di), *Epicuro: Opere*, Einaudi, Torino, 1973².

BIGNONE, 1966: BIGNONE E. (a cura di), *Epicuro: Opere, frammenti, testimonianze sulla vita*, introduzione di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari, 1966.

CAPASSO, 1982: CAPASSO M. (a cura di), *Trattato etico epicureo (PHerc. 346)*, Giannini Editore, Napoli, 1982.

CONCHE, 1987: CONCHE M. (éd.), *Épicure. Lettres et Maximes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1987.

DIANO, 1946: DIANO C., *Lettere di Epicuro e dei suoi*, Sansoni, Firenze, 1946.

DIANO, 2006: DIANO C. (a cura di), *Epicuro: Scritti morali*, a cura di G. Serra, traduzione e commento di C. Diano, BUR, Milano, 2006.

HEBLER, 2012: HEBLER J.E., *Sklaverei im Kepos*, (s.v. *Epikur/Epikureismus*), in H. Heinen (a cura di), *Handwörterbuch der antiken Sklaverei (has)*, Franz Steiner, Stoccarda 2012.

HEBLER, 2014: HEBLER J.E., *Epikur. Brief an Menoikeus: Text, Übersetzung und Kommentar*, Schwabe, Basilea, 2014.

- LAPINI, 2015: LAPINI W., *L'Epistola a Erodoto e il bios di Epicuro in Diogene Laerzio. Note testuali, esegetiche e metodologiche*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2015.
- MOREL, 2011: MOREL P.-M. (ed.), *Épicure. Lettres, Maximes et autres textes*, GF Flammarion, Paris, 2011.
- RAMELLI, 2007: RAMELLI I. (a cura di), *Usener. Epicurea*, introduzione di G. Reale, Bompiani, Milano, 2007 [USENER H. (ed.), *Epicurea*, Teubner, Lipsiae, 1887].
- VERDE, 2010a: VERDE F. (a cura di), *Epicuro: Epistola a Erodoto*, Introduzione di E. Spinelli, Carocci, Roma, 2010.

Ermarco

- KROHN, 1921: KROHN K. (ed.), *Der Epikureer Hermarchos*, Diss., Berlin, 1921.
- LONGO AURICCHIO, 1988: LONGO AURICCHIO F. (a cura di), *Ermarco: Frammenti*, Bibliopolis, Napoli, 1988.

Esopo

- CHAMBRY, 1927: CHAMBRY É., *Aesopi fabulae*, I-II, Paris, 1925-1926; editio minor, 1927.
- HAUSRATH-HUNGER, 1959: HAUSRATH A., *Corpus fabularum Aesopicarum*, I, Leipzig, 1957; HUNGER H., II, Leipzig, 1959.
- PERRY, 1952: PERRY B.E., *Aesopica*, I, Urbana, 1952.

Filodemo

- DORANDI, 1982: DORANDI T. (a cura di), *Filodemo: Il buon re secondo Omero*, Bibliopolis, Napoli, 1982.
- GARGIULO, 1980a: GARGIULO T. (a cura di), PHerc. 222: *Filodemo Sull'adulazione*, in *Cronache Ercolanesi*, 10 (1980), pp. 103-127.

LONGO AURICCHIO, 1977: LONGO AURICCHIO F. (a cura di), *Φιλοδήμου Περὶ ῥητορικῆς: Libri primus et secundus*, in *Ricerche sui papiri ercolanesi*, voll. 3, a cura di F. Sbordone, Giannini Editore, Napoli, 1977.

MILITELLO, 1997: MILITELLO C. (a cura di), *Filodemo: Memorie epicuree* (PHerc. 1418 e 310), Bibliopolis, Napoli, 1997.

OLIVIERI, 1914: OLIVIERI A. (ed.), *Philodemi Περὶ παρρησίας libellus*, Bibliotheca Teubneriana, Lipsiae, 1914.

SUDHAUS, 1892-1896: SUDHAUS S. (ed.), *Philodemi volumina rhetorica*, voll. 2, Teubner, Lipsiae, 1892-1896.

TEPEDINO GUERRA, 1994: TEPEDINO GUERRA A. (a cura di), *L'opera filodemea* Su Epicuro (PHerc. 1232, 1289 β), in *Cronache Ercolanesi*, 24 (1994), pp. 5-53.

Filonide di Laodicea a mare

GALLO, 1975: GALLO I. (a cura di), *Frammenti biografici da papiri*, 2 voll., Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma, 1975 [nuova ed. *Vita di Filonide epicureo* (PHerc. 1044), in I. Gallo, *Studi di papirologia ercolanese*, D'Auria, Napoli, 2002, pp. 59-205.].

Idomeneo

ANGELI, 1981: ANGELI A. (a cura di), *I frammenti di Idomeneo di Lampsaco*, in *Cronache Ercolanesi*, 11 (1981), pp. 41-101.

Lucrezio

FLORES, 2008: FLORES E. (a cura di), *Titus Lucretius Carus: De rerum natura*, 3 voll., Bibliopolis, Napoli, 2002-2010.

GIANCOTTI, 2008: GIANCOTTI F. (a cura di), *Lucrezio: La natura*, Garzanti, Milano, 2008.

Metrodoro

KÖRTE, 1890: KÖRTE A. (ed.), *Metrodori Epicurei Fragmenta*, in *Jahrbücher für Classische Philologie Suppl.*, 17 (1890), pp. 531-597.

Plutarco

EINARSON-DE LACY, 1967: EINARSON B., DE LACY P.H. (eds.), *Plutarch. Moralia. Volume XIV: That Epicurus Actually makes a Pleasant Life Impossible (Non posse suaviter vivi secundum Epicurum)*, Harvard University Press, London, 1967, pp.1-149.

EINARSON-DE LACY, 1967: EINARSON B., DE LACY P.H. (eds.), *Plutarch. Moralia. Volume XIV: Reply to Colotes in Defence of the Other Philosophers (Adversus Colotem)*, Harvard University Press, London, 1967, pp.153-315.

EINARSON-DE LACY, 1967: EINARSON B., DE LACY P.H. (eds.), *Plutarch. Moralia. Volume XIV: Is "Live Unknown" a Wise Precept? (An recte dictum sit latenter esse vivendum)*, Harvard University Press, London, 1967, pp. 317-341.

LELLI-PISANI, 2017: LELLI E., PISANI G. (a cura di), *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, Bompiani, Milano, 2017.

Prassifane

MATELLI, 2012: MATELLI E. (a cura di), *Prassifane, testimonianze e frammenti. Filosofia e grammatica in età ellenistica*, Vita e Pensiero, Milano, 2012.

Stoici antichi

RADICE, 2002: RADICE R. (a cura di), *H. Von Arnim. Stoici antichi: tutti i frammenti*, Bompiani, Milano, 2002 [H. VON ARNIM (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 voll., indices M. Adler, Leipzig, 1903-1924].

Letteratura secondaria:

A

ALBERTI, 1990: ALBERTI A., *Paura della morte e identità personale nell'Epicureismo*, in *Logica mente e persona: studi sulla filosofia antica*, a cura di A. Alberti, Olschki, Firenze, 1990, pp. 151-206.

ALBERTI, 1995: ALBERTI A., *The Epicurean Theory of Law and Justice*, in *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy. Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*, a cura di A. Laks e M. Schofield, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 161-190 [rist. in *L'arte del vivere. Aspetti dell'etica aristotelica ed Epicurea*, Il Nuovo Melangolo, Genova, 2008].

ALESSE, 2008: ALESSE F., *La teoria delle forme di appropriazione nello stoico Ierocle*, in F. Alesse, F. Aronadio, M.C. Dalfino, L. Simeoni, E. Spinelli (a cura di), *Anthropine Sophia. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Bibliopolis, Napoli, 2008, pp. 441-457.

ALGRA, 2003: ALGRA K., *The Mechanism of Social Appropriation and Its Role in Hellenistic Ethics*, in *Oxford Studies in Hellenistic Philosophy*, 25 (2003), pp. 265-296.

ANGELI, 1988: ANGELI A., *La scuola epicurea di Lampsaco nel PHerc. 176 (fr. 5 coll. I, IV, VIII-XXIII)*, in *Cronache Ercolanesi*, 18 (1988), pp. 27-51.

ANGELI, 1990: ANGELI A., *Verso un'edizione dei frammenti di Leonteo di Lampsaco*, in M. Capasso, G. Messeri Salvorelli, R. Pintaudi (edd.), *Miscellanea Papyrologica in occasione del bicentenario dell'edizione della Charta Borgiana*, Gonnelli, Firenze, 1990, pp. 59-69.

ANGELI, 1993: ANGELI A., *Frammenti di Lettere di Epicuro nei Papiri di Ercolano*, in *Cronache Ercolanesi*, 23 (1993), pp. 11-27.

ANGELI, 2013: ANGELI A., *Lettere di Epicuro dall'Egitto (POxy LXXVI 5077)*, in *Studi di Egittologia e di Papirologia*, 10 (2013), pp. 9-31.

ANNAS, 1993: ANNAS J., *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1993.

- ARENSEN, 2016: ARENSEN K.E., *Epicureans on Marriage as Sexual Therapy*, in *Polis, The Journal for Ancient Greek Political Thought*, 33 (2016), pp. 291-311.
- ARMSTRONG, 1997: ARMSTRONG J.M., *Epicurean Justice*, in *Phronesis*, 42 (1997), pp. 324-334.
- ARMSTRONG, 2011: ARMSTRONG D., *Epicurean virtues, Epicurean friendship: Cicero vs the Herculaneum papyri*, in J. Fish, K.R. Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, pp. 105-128.
- ARRIGHETTI, 1970: ARRIGHETTI G., *Il frammento di Epicuro presso Didimo il Cieco*, in *Studia florentina Alexandro Ronconi sexagenario Oblata*, Edizioni dell'Ateneo Roma, Roma, 1970, pp. 21-28.
- ARRIGHETTI, 1978: ARRIGHETTI G., *Philia e Physiologia: i fondamenti dell'amicizia epicurea*, in *Materiali e discussioni*, 1 (1978), pp. 49-63.
- ARRIGHETTI, 2003a: ARRIGHETTI G., *Filodemo biografo dei filosofi e le forme dell'erudizione*, in *Cronache Ercolanesi*, 33 (2003), pp. 13-30.
- ARRIGHETTI, 2003b: ARRIGHETTI G., *L'aneddoto, la biografia greca e Aristotele*, in *Studi Classici e Orientali*, 49 (2003), pp. 19-44.
- ARRIGHETTI, 2013: ARRIGHETTI G., *Forme della comunicazione in Epicuro*, in M. Erler, J. E. Heßler, B. Blumenfelder (a cura di), *Argument und literarische Form in antiker Philosophie*, Akten des 3. Kongresses der Gesellschaft für antike Philosophie 2010, de Gruyter, Berlino-Boston, 2013, pp. 315-37.
- ASMIS, 1984: ASMIS E., *Epicurus' Scientific Methods*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1984.
- ASMIS, 2001: ASMIS E., *The Politician as a Public Servant in Cicero's De re publica*, in C. Auvray-Assayas e D. Delattre, *Cicéron et Philodème: La polémique en philosophie*, Éditions Rue d'Ulm, Paris, 2001, pp. 109-128.
- ASMIS, 2016: ASMIS E., *Lucretius' Reception of Epicurus: De rerum natura as a Conversion Narrative*, in *Hermes*, 144/4 (2016), pp. 439-461.

ASPER, 2007: ASPER M., *Wissenschaftstexte: Formen, Funktionen, Differenzierungsgeschichten*, Steiner, Stuttgart, 2007.

ASSANTE, 2010: ASSANTE M. G., *Osservazioni preliminari sull'anatomia del PHerc. 1044 (Vita Philonidis)*, in A. Antoni, G. Arrighetti, M. I. Bertagna, D. Delattre (a cura di), *Miscellanea Papyrologica Herculaniensis*, vol. 1, Serra, Pisa-Roma, 2010, pp. 231-245.

ASSANTE, 2012: ASSANTE M. G., *PHerc. 1044 (Vita Philonidis): edizione, traduzione e commento*, Tesi di Dottorato di Ricerca, Università degli Studi di Udine, 2012.

AUBENQUE, 1963: AUBENQUE P., *La prudence chez Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963.

B

BALOT, 2009: BALOT R. K. (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Blackwell, Oxford, 2009.

BARIGAZZI, 1953: BARIGAZZI A., *Epicurea*, in *Hermes*, 81 (1953), pp. 145-162.

BARIGAZZI, 1978: BARIGAZZI A., *Un pensiero avveniristico nel Giardino di Epicuro*, in *Prometheus*, 4 (1978), pp. 1-17.

BARIGAZZI, 1983: BARIGAZZI A., *Sul concetto epicureo della sicurezza esterna*, in *Συζήτησις: Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, 2 vol., Gaetano Macchiaroli Editore, Napoli, 1983, pp. 73-92.

BARONE, 2011: BARONE C. (a cura di), *Seneca: Lettere a Lucilio*, 2 voll., Garzanti, Milano, 2011.

BEARZOT, 2005: BEARZOT C., *Manuale di Storia greca*, Il Mulino, Bologna, 2005.

BEARZOT, 2008: BEARZOT C., *Partiti e ideologie negli stati federali greci*, in Bearzot C., Landucci Gattinoni F. (a cura di), *'Partiti' e fazioni nell'esperienza politica greca*, Vita e Pensiero, Milano, 2008, pp. 205-237.

BELOCH, 1926: BELOCH G., *Μίθρηξ*, in *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 54 (1926), pp. 321-335.

- BENFERHAT, 2005: BENFERATH Y., *Cives Epicurei: Les épicuriens et l'idée de monarchie à Rome et en Italie de Sylla à Octave*, Éditions Latomus, Bruxelles, 2005.
- BERTI, 2004: BERTI E. (a cura di), *Guida alla lettura di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 2004.
- BERTI, 2012: BERTI E., *Sumphilosophein: La vita nell'Accademia di Platone*, Laterza, Roma-Bari, 2012.
- BESNIER, 2001: BESNIER B., *Justice et utilité de la politique dans l'épicurisme: Réponse à Elizabeth Asmis*, in *Cicéron et Philodème: La polémique en philosophie*, a cura di C. Auvray-Assayas e D. Delattre, Études de littérature ancienne 12, École normale supérieure, Paris, 2001, pp. 129-157.
- BIGNONE, 1973: BIGNONE E., *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 voll., La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1973.
- BOLLACK, 1978: BOLLACK M., *La raison de Lucrèce. Constitution d'une poétique philosophique avec un essai d'interprétation de la critique lucrétienne*, Éditions de Minuit, Paris, 1978.
- BOYANCE, 1970: BOYANCE P., *Lucrezio e l'Epicureismo*, Paideia, Brescia, 1970 [BOYANCE P., *Lucrèce et l'Épicurisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963].
- BOYANCÉ, 1985: BOYANCÉ P., *Lucrezio e l'Epicureismo*, trad. it. a cura di A. Grilli, paideia Brescia, 1985 (ed. or. *Lucrèce et l'épicurisme*, Presses Ubiversitaires de France, Paris, 1963).
- BRANHAM-GOULET-CAZÉ, 1997: BRANHAM R.B., GOULET-CAZÉ M.O. (eds.), *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, University of California Press, Berkeley, 1997.
- BRENNAN, 1996: BRENNAN T., *Epicurus on Sex, Marriage, and Children*, in *Classical Philology*, 91 (1996), pp. 346-352.
- BRIEGER, 1893: BRIEGER A., *Epikur's Lehre von der Seele*, in "Jahresbericht des Stadtgymnasiums zu Halle a/S.", XXV, 1893, pp. 1-21.

BROWN, 2002: BROWN E., *Epicurus on the Value of Friendship (Sententia Vaticana 23)*, in *Classical Philology*, 97 (2002), pp. 68-80.

BROWN, 2009: BROWN E., *Politics and Society*, in *The Cambridge Companion to Epicureanism*, edited by J. Warren, Cambridge University Press, New York, 2009, pp. 179-196.

BRUNSCHWIG, 1986: BRUNSCHWIG J., *The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism*, in *The Norms of Nature*, a cura di M. Schofield e G. Striker, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, pp. 113-144.

C

CABISIUS, 1984: CABISIUS G., *Social Metaphor and the Atomic Cycle in Lucretius'*, in *Classical Journal*, 80/5 (1984), pp. 109–120.

CAMBIANO, 2016: CAMBIANO G., *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*, Laterza, Bari, 2016.

CAMPBELL, 2003: CAMPBELL G., *Lucretius on Creation and Evolution: A Commentary on De rerum natura 5.772-1104*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

CANFORA, 1987: CANFORA L., *Ellenismo*, Laterza, Roma-Bari, 1987 [nuova ed. 1995].

CANFORA, 1992: CANFORA L., *Diogene di Enoanda e Lucrezio*, in *Rivista di filologia e d'istruzione classica*, 120 (1992), pp. 39-66.

CANFORA, 1993a: CANFORA L., *Non giova l'impressionismo epigrafico: Ancora su Diogene di Enoanda e Lucrezio*, in *Rivista di filologia e d'istruzione classica*, 121 (1993), pp. 493-499.

CANFORA, 1993b: CANFORA L., *Vita di Lucrezio*, Sellerio, Palermo, 1993.

CAPASSO, 1984: CAPASSO M., *Prassifane, Epicuro e Filodemo*, in *Elenchos*, 5 (1984), pp. 407-414.

CAPASSO, 1987: CAPASSO M., *Comunità senza rivolta: Quattro saggi sull'Epicureismo*, Bibliopolis, Napoli, 1987.

- CHILTON, 1960: CHILTON C.W., *Did Epicurus Approve of Marriage? A Study of Diogenes Laertius X, 119*, in *Phronesis*, 5 (1960), pp. 71-74.
- CHILTON, 1971: CHILTON C.W. (ed.), *Diogenes of Oenoanda: The Fragments. A Translation and Commentary*, Oxford University Press, London, 1971.
- CLAY, 1972: CLAY D., *Epicurus' Κορία Δόξα XVII*, in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 13 (1972), pp. 59-66 [rist. in *Paradosis and Survival: Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1998, pp. 32-39].
- CLAY, 1983a: CLAY D., *Lucretius and Epicurus*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1983.
- CLAY, 1983b: CLAY D., *Individual and Community in the First Generation of the Epicurean School*, in *Συζήτησις: Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, 3 voll., Gaetano Macchiaroli Editore, Napoli, 1983, vol. 1, pp. 255-279 [rist. in *Paradosis and Survival: Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1998, pp. 55-74].
- CLAY, 1986: CLAY D., *The Cults of Epicurus*, in *Cronache Ercolanesi*, 16 (1986), pp. 11-28 [rist. in *Paradosis and Survival: Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1998, pp. 75-102].
- CLAY, 1989: CLAY D., *A Lost Epicurean Community*, in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 30 (1989), pp. 313-335 [rist. in *Paradosis and Survival: Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1998, pp. 232-255].
- CLAY, 1998: CLAY D., *Epicurus' Last Will and Testament*, in *Paradosis and Survival. Three Chapters of Epicurean Philosophy*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1998, pp. 3-31.
- CLAY, 2009: CLAY D., *The Athenian Garden*, in *The Cambridge Companion to Epicureanism*, edited by J. Warren, Calmbriage University Press, New York, 2009, pp. 9-28.

CORTI, 2014: CORTI A. (a cura di), *L'Adversus Colotem di Plutarco. Storia di una polemica filosofica*, Leuven University Press, Leuven, 2014.

COSENZA, 1996: COSENZA P., *La dimostrazione della non eleggibilità dell'ingiustizia nella Rata Sententia XXXIV di Epicuro*, in *Epicureismo greco e romano: Atti del congresso internazionale*, vol. 1, a cura di G. Giannantoni e M. Gigante, Bibliopolis, Napoli, 1996, pp. 361-376.

COULTON, 1987: COULTON J. J., *Opramoas and the Anonymous Benefactor*, in *Journal of Hellenic Studies*, 107 (1987), pp. 171-178.

COX, 1971: COX A. S., *Lucretius and his Message: A Study in the Prologues of the De rerum natura*, in *Greece and Rome*, 18 (1971), pp. 1-16.

CRÖNERT, 1965: CRÖNERT W., *Kolotes und Menedemos*, A.M. Hakkert, Amsterdam, 1965 [ed. or. *Kolotes und Menedemos*, Avenarius, Leipzig, 1906].

CUMONT, 1920: CUMONT F., *Lucrèce et le symbolisme pythagoricien des enfers*, in *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 44 (1920), pp. 229-240.

D

DAROCA-MARTINEZ, 2010: CAMPOS DAROCA F. J., DE LA PAZ LOPEZ MARTINEZ M., *Communauté épicurienne et communication épistolaire: Lettres de femmes selon le PHerc. 176: la correspondance de Batis*, in A. Antoni, G. Arrighetti, M. I. Bertagna, D. Delattre (a cura di), *Miscellanea Papyrologica Herculana: Volumen I*, Serra Editore, Pisa-Roma, 2010, pp. 21-36.

DE LACY, 1948: DE LACY P.H., *Lucretius and the History of Epicureanism*, in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 79 (1948), pp. 12-23.

DE LACY, 1969: DE LACY P.H., *Limit and Variation in the Epicurean Philosophy*, in *Phoenix*, 23 (1969), pp. 104-113.

DE SANCTIS, 1927: DE SANCTIS G., *Il dominio macedonico nel Pireo. 2*, in *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 55 (1927), pp. 491-500.

- DE SANCTIS, 2008: DE SANCTIS D., *Il buon re di Filodemo tra Epicuro e Omero*, in *Cronache Ercolanesi*, 38 (2008), pp. 165-177.
- DE SANCTIS, 2009: DE SANCTIS D., *Il filosofo e il re: Osservazioni sulla Vita Philonidis* (PHerc. 1044), in *Cronache Ercolanesi*, 39 (2009), pp. 107-118.
- DE SANCTIS, 2010: DE SANCTIS D., *Φρόνησις e φρόνιμοι nel Giardino*, in *Cronache Ercolanesi*, 40 (2010), pp. 75-86.
- DE SANCTIS, 2011: DE SANCTIS D., *Ὡ φίλτατε: il destinatario nelle opere del Giardino*, in *Cronache Ercolanesi*, 41 (2011), pp. 217-230.
- DE SANCTIS, 2012: DE SANCTIS D., *Utile al singolo, utile a molti: Il proemio dell'Epistola a Pitocle*, in *Cronache Ercolanesi*, 42 (2012), pp. 95-109.
- DE SANCTIS, 2016: DE SANCTIS D., *La biografia del Κῆπος e il profilo esemplare del saggio epicureo*, in M. Bonazzi, S. Schorn (edited by), *Bios Philosophos. Philosophy in Ancient Greek Biography*, Brepols, Turnhout, 2016, pp. 71-99.
- DESMOULIEZ, 1958: DESMOULIEZ A., *Cupidité, ambition et crainte de la mort chez Lucrèce* (de R. N., III, 59-93), in *Latomus*, 17 (1958), pp. 317-323.
- DEWITT, 1936: DEWITT N.W., *Epicurean Contubernium*, in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 67 (1936), pp. 55-63.
- DEWITT, 1937: DEWITT N.W., *The Epicurean Doctrine of Gratitude*, in *American Journal of Philology*, 58/3 (1937), pp. 320-328.
- DI FABIO, 2016: DI FABIO T., rec. a Wilson Henry Shearin, *The Language of Atoms: Performativity and Politics in Lucretius' De rerum natura*, in *Syzetesis*, 3/1 (2016), <http://www.syzetesis.it>.
- DI FABIO, 2017: DI FABIO T., *Donne epicuree: cortigiane, filosofe o entrambe?*, in *Bollettino della Società Filosofica Italiana*, 221/1 (2017), pp. 19-36.
- DIANO, 1948: DIANO C., *Lettere di Epicuro agli amici di Lampsaco a Pitocle a Mitre*, in *Studi Italiani di Filologia Classica*, N.S. 23 (1948), pp. 59-68.
- DIANO, 1974: DIANO C., *La psicologia d'Epicuro e la teoria delle passioni*, ristampato in Id., *Scritti epicurei*, Olschki, Firenze, 1974, pp. 129-280.

- DIELS, 1917: DIELS H., *Philodemos über die Götter drittes Buch*, Berlin, 1917, p. 46.
- DORANDI, 1990: DORANDI T., *Per una ricomposizione dello scritto di Filodemo sulla Retorica*, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 111 (1990), pp. 59-87.
- DORANDI, 1993: DORANDI T., *La Politeia de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique*, in M.O. Goulet-Cazé, R. Goulet, *Les Cynisme ancien et ses prolongements. Actes du colloque international su CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993, pp. 57-68.
- DORANDI, 1999: DORANDI T., *Chronology*, in *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, edited by K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 31-54.
- DORANDI, 2014: DORANDI T., “*Pratiche*” della Philosophia nella Roma Repubblicana, in *Cronache Ercolanesi*, 44 (2014), pp. 167-177.
- DORANDI, 2016: DORANDI T., *The School and Texts of Epicurus in the Early Centuries of the Roman Empire*, in A. Longo, D.P. Taormina (eds.), *Plotinus and Epicurus: Matter, Perception, Pleasure*, Cambridge University Press, Cambridge, 2016, pp. 29-48.
- DORANDI-GIGANTE, 1980: DORANDI T., M. GIGANTE, *Anassarco e Epicuro Sul regno*, in *Siculorum Gymnasium NS*, 33 (1980), pp. 479-497.
- DORANDI-SPINELLI, 2016: DORANDI T., SPINELLI, E., *Ellenismo: periodizzazione e cronologia delle scuole filosofiche*, in E. Spinelli (a cura di). *Storia della filosofia antica, vol. 3, L'età ellenistica*, Carocci, Roma, pp. 19-31.

E

- ECKERMAN, 2013: ECKERMAN C., *Lucretius' Self-Positioning in the History of Roman Epicureanism*, in *Classical Quarterly*, 63/2 (2013), pp. 785-800.
- EDWARDS, 1993: EDWARDS M.J., *Aeternus lepos: Venus, Lucretius and the Fear of Death*, in *Greece and Rome*, 40 (1993), pp. 68-78.
- ELSE, 1930: ELSE G.F., *Lucretius and the Aesthetic Attitude*, in *Harvard Studies in Classical Philology*, 41 (1930), pp. 149-182.

- ERBÌ, 2008: ERBÌ M., *Demostene nella Retorica di Filodemo: l'immagine del ῥήτωρ ἔμπρακτος*, in *Cronache Ercolanesi*, 38 (2008), pp. 193-219.
- ERBÌ, 2011: ERBÌ M., *La retorica nell'Epicureismo: una riflessione*, in *Cronache Ercolanesi*, 41 (2011), pp. 189-206.
- ERLER, 2006: ERLER M., *Interpretatio medicans. Zur epikureischen Rückgewinnung der Literatur im philosophischen Kontext*, in M van Ackeren, J Müller (eds.), *Antike Philosophie verstehen – Understanding Ancient Philosophy*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2006, pp. 243-256.
- ERLER, 2010: ERLER M., *Νήφων λογισμός. A proposito del contesto letterario e filosofico di una categoria fondamentale del pensiero epicureo*, in *Cronache Ercolanesi*, 40 (2010), pp. 23-29.
- ERLER, 2014: ERLER M., *La sacralizzazione di Socrate e di Epicuro*, in M. Beretta, F. Citti, A. Iannucci, *Il culto di Epicuro. Testi, iconografia e paesaggio*, Olschki, Firenze, 2014, pp. 1-13.
- ERLER-SCHOFIELD, 1999: ERLER M., SCHOFIELD M., *Epicurean Ethics*, in *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, edited by K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 642-674.
- ESSLER, 2005: ESSLER H., *Un nuovo frammento di Ermarco nel PHerc. 152/157 (Filodemo, De dis, libro III)*, in *Cronache Ercolanesi*, 35 (2005), pp. 53-59.
- ESSLER, 2016: ESSLER H., *Zusammenhang bei Einzelsätzen. Zum assoziativen Aufbau der epikureischen Κύρια Δόξαι*, in I. Männlein-Robert, W. Rother, S. Schorn, C. Tornau (Hrsg.), *Philosophus Orator. Rhetorische Strategien und Strukturen in philosophischen Literatur*, Basel, 2016, pp. 145-160.
- EVANS, 2004: EVANS M., *Can Epicureans Be Friends?*, in *Ancient Philosophy*, 24 (2004), pp. 407-424.
- EVERSON, 1999: EVERSON S., *Epicurean Psychology*, in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 542-559.

F

FALLOT, 1977: FALLOT J., *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro*, Einaudi, Torino, 1977 [ed. or. *Le Plaisir et la mort dans la philosophie d'Epicure*, Julliard, Paris, 1951].

FARRINGTON, 1967: FARRINGTON B., *The Faith of Epicurus*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1967.

FERRARY, 1988: Ferrary J.-L., *Philhellénisme et impérialisme*, École Française de Rome, Rome, 1988.

FISH, 2011: FISH J., *Not All Politicians are Sisyphus: What Roman Epicureans were Taught about Politics*, in Fish J., Sanders K. (ed.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, pp. 72-104.

FOWLER, 1989: FOWLER D.P., *Lucretius and Politics*, in *Philosophia Togata I: Essay on Philosophy and Roman Society*, edited by M. Griffin e J. Barnes, Clarendon Press, Oxford, 1989, pp. 120-150.

FRAISSE, 1974: FRAISSE J.C., *Philia: La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Vrin, Paris, 1974.

FRISCHER, 2014: FRISCHER B., *Ripensando The Sculpted World. Come ricostruire e interpretare la statua di Epicuro oggi*, in Beretta M., Citti F., Iannucci A. (a cura di), *Il culto di Epicuro. Testi, iconografia e paesaggio*, Leo S. Olschki, Firenze, 2014, pp. 172-192 [ed. or. *The Sculpted Word. Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece*, University of California Press, Berkley, 1982].

FURLEY, 1978: FURLEY D., *Lucretius the Epicurean. On the History of Man*, in *Lucrece, Entretiens sur l'antiquité Classique*, Tome XXIV, Fondation Hardt, Genève, 1978, pp. 1-27.

G

GABBA-FORABOSCHI-MANTOVANI-LO CASCIO-TROIANI, 1999: GABBA E., FROABOSCHI D., MANTOVANI D., LO CASCIO E., TROIANI L., *Introduzione alla storia di Roma*, Edizioni Universitarie di Lettere, Economia e Diritto, Milano, 1999.

- GAGLIARDE, 2011: GAGLIARDE G. M., *L'Epicuro breve*, in *Appunti romani di filologia: Studi e comunicazioni di filologia, linguistica e letteratura greca e latina*, 13 (2011), pp. 69-88.
- GARGIULO, 1980b: GARGIULO T., *Aspetti della polemica anti epicurea di Cicerone: Il Laelius de amicitia*, in *Elenchos*, 1/2 (1980), pp. 292-332.
- GARGIULO, 1982: GARGIULO T., *Epicuro e "il piacere del ventre" (fr. 409 Us. = [227] Arr.)*, in *Elenchos*, 3 (1982), pp. 153-158.
- GARNSEY, 2000: GARNSEY P., *Introduction: The Hellenistic and Roman Periods*, in C. ROWE, M. SCHOFIELD (cura di), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, in association with S. Harrison and M. Lane, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 401-414.
- GASTALDI, 2008: GASTALDI S., *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, Laterza, Roma-Bari, 2008.
- GEMELLI, 1983: GEMELLI B., *Il primo epicureismo romano ed il problema della sua diffusione*, in *Συζήτησις: Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, 2 vol., Gaetano Macchiaroli Editore, Napoli, 1983, pp. 281-290.
- GERA, 1999: GERA D., *Philonides the Epicurean at Court: Early Connections*, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 125 (1999), pp. 77-83.
- GIANCOTTI, 1961: GIANCOTTI F., *L'ottimismo relativo nel De rerum natura di Lucrezio*, Loescher, Torino, 1961.
- GIANCOTTI, 1978: GIANCOTTI F., *Il preludio di Lucrezio e altri scritti lucreziani ed epicurei*, G. D'Anna, Messina, 1978.
- GIANNANTONI, 1990: GIANNANTONI G. (a cura di), *Socratis et Socraticorum reliquiae*, 4 voll., Bibliopolis, Napoli, 1990.
- GIGANTE, 1983: GIGANTE M., *Ricerche filodemee*, Macchiaroli, Napoli, 1983.
- GIGANTE, 1990: GIGANTE M., *Filodemo in Italia*, Le Monnier, Firenze, 1990.
- GIGANTE, 1993: GIGANTE M., *Cinismo ed Epicureismo*, Bibliopolis, Napoli, 1993.

- GIGANTE, 1997: GIGANTE M., *Atakta XVI*, in *Cronache Ercolanesi*, 27 (1997), pp. 151-156.
- GOLDSCHMIDT, 1977: GOLDSCHMIDT V., *La doctrine d'Épicure et le droit*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1977.
- GORDON, 1996: GORDON P., *Epicurus in Lycia: The Second-Century World of Diogenes of Oenoanda*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1996.
- GORDON, 2004: GORDON P., *Remembering the Garden: The Trouble with Women in the School of Epicurus*, in J.T. Fitzgerald, D. Obbink (edited by), *Philodemus and the New Testament World*, G.S. Holland, Brill-Leiden, Boston, 2004, pp. 221-243.
- GORDON, 2012: GORDON P., *The Invention and Gendering of Epicurus*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2012.
- GRIFFIN, 1989: GRIFFIN M., *Philosophy, Politics, and Politicians at Rome*, in *Philosophia Togata I: Essay on Philosophy and Roman Society*, edited by M. Griffin e J. Barnes, Clarendon Press, Oxford, 1989, pp. 1-37.
- GRILLI, 1953: GRILLI A., *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Fratelli Bocca Editori, Milano-Roma, 1953 [nuova ed. Paideia, Brescia, 2002].
- GRILLI, 1996: GRILLI A., *Considerazioni sul fr. 555 Us. di Epicuro*, in *Epicureismo greco e romano: Atti del congresso internazionale*, vol. 1, a cura di G. Giannantoni e M. Gigante, Bibliopolis, Napoli, 1996, pp. 377-386.
- GRIMAL, 1966: GRIMAL P., *Le "Bon roi" de Philodème et la royauté de César*, in *Revue d'études latines*, 44 (1966), pp. 254-285.
- GRIMAL, 1967: GRIMAL P. (a cura di), *L'Ellenismo e l'ascesa di Roma*, Feltrinelli Editore, Milano, 1967.
- GRIMAL, 1978: GRIMAL P., *Le poème de Lucrèce en son temps*, in O. Gigon (a cura di), *Lucrèce*, Fondation Hardt, Genève, 1978, pp. 133-270.
- GRIMAL, 1986: GRIMAL P., *Les éléments philosophiques dans l'idée de monarchie à Rome à la fin de la republique*, in *Aspects de la philosophie hellénistique*, a cura di H. Flashar

e O. Gigon, *Entretiens sur l'Antiquité classique*, Fondation Hardt, Genève, 1986, pp. 233-281.

H

HAAKE, 2007: HAAKE M., *Der Philosoph in der Stadt*, Verlag C.H. Beck München, München, 2007.

HAAKE, 2015: HAAKE M., *Philosophical Schools in Athenian Society from the Fourth to the First Century BC: An Overview*, in V. Gabrielsen, C.A. Thomsen, *Private Associations and the Public Sphere. Proceedings of a Symposium held at the Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 9-11 September 2010*, Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Denmark, 2015, pp. 57-91.

HALL, 1979: HALL A.S., *Who was Diogenes of Oenoanda?*, in *Journal of Hellenic Studies*, 99 (1979), pp. 160-163.

HAMMERSTAEDT, 2015: HAMMERSTAEDT J., *Considerazioni epicuree sul tema della vecchiaia*, in D. De Sanctis, E. Spinelli, M. Tulli, F. Verde (a cura di), *Questioni epicuree*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2015, pp. 199-212.

HEBLER, 2011: HEBLER J. E., *Proposte sulla data di composizione e il destinatario dell'Epistola a Meneceo*, in *Cronache Ercolanesi*, 41 (2011), pp. 7-11.

HOLTSMARK, 1967: HOLTSMARK E. B., *On Lucretius 2.1-19*, in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 98 (1967), pp. 193-204.

HORN, 2004: HORN C., *L'arte della vita nell'antichità: Felicità e morale da Socrate ai Neoplatonici*, a cura di Emidio Spinelli, Carocci, Roma, 2004 [Edizione originale: C. HORN, *Antike Lebenskunst: Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, Verlag C.H. Beck oHG, München, 1998].

HUTCHINSON, 2001: HUTCHINSON G. O., *The Date of De rerum natura*, in *Classical Quarterly*, 51 (2001), pp. 150-162.

I

INDELLI, 2000: INDELLI G., *Colote di Lampsaco il bersaglio polemico di Plutarco, e Polistrato, il terzo capo del Giardino*, in *Cronache Ercolanesi*, 30 (2000), pp. 45-52.

INDELLI, 2014: INDELLI G., *Epicuro fondatore e Maestro del Giardino*, in Beretta M., Citti F., Iannucci A. (a cura di), *Il culto di Epicuro. Testi, iconografia e paesaggio*, Leo S. Olschki, Firenze, 2014, pp. 65-88.

IOPPOLO, 2003: IOPPOLO A.M., *Lo Stoicismo antico*, in "Paradigmi", XXI, 2003, pp. 299-311.

ISNARDI PARENTE, 1969: ISNARDI PARENTE M., *Platone politico e la VII Epistola (a proposito di un libro recente)*, in *Rivista storica italiana*, 81/2 (1969), pp. 261-285.

ISNARDI PARENTE, 1978: ISNARDI PARENTE M., *La dottrina di Epicuro e il "carattere pratico" della filosofia ellenistica*, in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 33/1 (1978), pp. 3-29 [rist. *Il "carattere pratico" della filosofia ellenistica e il pensiero di Epicuro*, in M. Isnardi Parente, *Filosofia e scienza nel pensiero ellenistico*, Morano, Napoli 1991, pp. 43-79.].

ISNARDI PARENTE, 1979: ISNARDI PARENTE M., *Studi sull'Accademia platonica antica*, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 1979.

ISNARDI PARENTE, 1988: ISNARDI PARENTE M., *Plutarco Contro Colote*, estr. da I. Gallo, *Aspetti dello Stoicismo e dell'Epicureismo in Plutarco, Quaderni del giornale filologico ferrarese 9*, Ferrara, 1988, pp. 65-166.

J

JANKO, 2008: JANKO R., *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.

JONAS, 2010: JONAS H., *Problemi di libertà*, a cura di E. Spinelli, con la collaborazione di A. Michelis, Nino Aragno Editore, Torino, 2010.

K

KECHAGIA, 2011: KECHAGIA E., *Plutarch Against Colotes. A Lesson in History of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2011.

KERFERD, 1971: KERFERD G.B., *Epicurus' Doctrine of the Soul*, in "Phronesis", XVI, 1971, pp. 80-96.

KLEVE, 1978: KLEVE K., *The Philosophical Polemics in Lucretius. A Study in the History of Epicurean Criticism*, in Gigon O. (ed.), *Lucrece, Entretiens sur l'antiquité Classique*, Tome XXIV, Fondation Hardt, Genève, 1978, pp. 39-71.

KOCH PIETTRE, 2010: KOCH PIETTRE R., *Philonidès de Laodicée et le canon épicurien*, in "Cahiers du Centre Gustave Glotz", 21 (2010), pp. 385-408.

KONSTAN, 2007: KONSTAN D., *Lucrezio e la psicologia epicurea*, traduzione italiana a cura di I. Ramelli, Vita e Pensiero, Milano, 2007 [KONSTAN D., *Some Aspects of Epicurean Psychology*, Brill, Leiden, 1973].

KONSTAN, 2012: KONSTAN D., *Epicurean Happiness: A Pig's Life?*, in *Journal of Ancient Philosophy*, 6/1 (2012), pp. 1-24, <http://www.revistas.usp.br/filosofiaantiga/article/view/43309>.

KONDO, 1974: KONDO E., *Per l'interpretazione del pensiero filodemeo sulla adulazione nel PHerc. 1457*, in *Cronache Ercolanesi*, 4 (1974), pp. 43-56.

L

LANDUCCI GATTINONI, 1992: LANDUCCI GATTINONI F., *Lisimaco di Tracia nella prospettiva del primo ellenismo*, Edizioni Universitarie Jaca, Milano, 1992.

LANDUCCI GATTINONI, 2008: LANDUCCI GATTINONI F., *'Partiti' e fazioni ad Atene e in Macedonia all'alba dell'Ellenismo*, in Bearzot C., Landucci Gattinoni F. (a cura di), *'Partiti' e fazioni nell'esperienza politica greca*, Vita e Pensiero, Milano, 2008, pp. 239-263.

LANDUCCI GATTINONI, 2010: LANDUCCI GATTINONI F., *L'Ellenismo*, Il Mulino, Bologna, 2010.

- LANDUCCI GATTINONI, 2014: LANDUCCI GATTINONI F., *Il testamento di Alessandro. La Grecia dall'Impero ai Regni*, Laterza, Roma-Bari, 2014.
- LATHIÈRE, 1972: LATHIÈRE A.-M., *Lucrèce Traducteur d'Épicure: Animus, Anima dans les Livres 3 et 4 du De rerum natura*, in "Phoenix", 26, 1972, pp. 123-133.
- LAURENTI, 1973: LAURENTI R., *Filodemo e il pensiero economico degli Epicurei*, Istituto Editoriale Cisalpino La Goliardica, Milano, 1973.
- LEIWO-REMES, 1999: LEIWO M., P. REMES, *The Poet's Fiction: Partnership of Citizens and Metics: The Will of Epicurus*, in *Classical Quarterly*, 100 (1999), pp. 161-166.
- LEONE, 2012: LEONE G. (a cura di), *Epicuro: Sulla natura, Libro II*, Bibliopolis, Napoli, 2012, pp. 68-165.
- LEVY, 2002: LEVY C., *Le filosofie ellenistiche*, Einaudi, Milano, 2002 [LEVY C., *Les philosophies hellénistiques*, Le livre de poche, Paris, 1997].
- LIEBERSOHN, 2015: LIEBERSOHN Y.Z., *Epicurus' "Kinetic" and "Katastematic" Pleasures. A Reappraisal*, in *Elenchos*, 36/2 (2015), pp. 272-296.
- LIEBICH, 1960: LIEBICH W., *Aufbau, Absicht, und Form der Pragmaiia Philodems*, Steglitz, Berlin, 1960.
- LONG, 1986a: LONG A.A., *La filosofia ellenistica*, Il Mulino, Bologna, 1986 [LONG A.A., *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1974].
- LONG, 1986b: LONG A.A., *Pleasure and Social Utility. The Virtues of Being Epicurean*, in *Aspects de la philosophie hellénistique*, a cura di H. Flashar e O. Gigon, Entretiens sur l'Antiquité classique, Fondation Hardt, Genève, 1986, pp. 283-324.
- LONG-SEDLEY, 1987: LONG A.A., SEDLEY D.N., *The Hellenistic Philosophers*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- LONGO AURICCHIO, 1978: LONGO AURICCHIO F., *La scuola di Epicuro*, in *Cronache Ercolanesi*, 8 (1978), pp. 21-37.
- LONGO AURICCHIO, 2007: LONGO AURICCHIO F., *Gli studi sui testi biografici ercolanesi negli ultimi dieci anni*, in M. Erler, S. Schorn (edd.), *Die griechische Biographie in*

hellenistischer Zeit. Akten des internationalen Kongresses vom 26.-29. Juli 2006 in Würzburg, Beiträge zur Altertumskunde, Berlin-New York, 2007, pp. 219-255.

LONGO AURICCHIO, 2013: LONGO AURICCHIO F., *Osservazioni e precisazioni su Ermarco*, in *Cronache Ercolanesi*, 43 (2013), pp. 7-16.

LONGO AURICCHIO, 2014: LONGO AURICCHIO F., *Il culto di Epicuro: Testi e studi. Qualche aggiornamento*, in M. Beretta, F. Citti, A. Iannucci, *Il culto di Epicuro. Testi, iconografia e paesaggio*, Olschki, Firenze, 2014, pp. 39-64.

LONGO AURICCHIO-TEPEDINO GUERRA, 1980: LONGO AURICCHIO F., TEPEDINO GUERRA A., *Per un riesame della polemica epicurea contro Nausifane*, in F. Romano (a cura di), *Democrito e l'atomismo antico. Atti del convegno internazionale, Catania, 18-21 aprile 1979*, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Catania, Catania, 1980, pp. 467-477.

LONGO AURICCHIO-TEPEDINO GUERRA, 1981: LONGO AURICCHIO F., TEPEDINO GUERRA A., *Aspetti e problemi della dissidenza epicurea*, in *Cronache Ercolanesi*, 11 (1981), pp. 25-40.

M

MACGILLIVRAY, 2015: MACGILLIVRAY E.D., *Epitomizing Philosophy and the Critique of Epicurean Popularizers*, in *Journal of Ancient History*, 3/1 (2015), pp. 22-54.

MARINONE, 2010: MARINONE N. (a cura di), *Cicerone: Opere politiche e filosofiche*, voll. 2, UTET, Torino, 2010.

MAFFI, 2008: MAFFI A., *Lo statuto giuridico delle scuole filosofiche greche*, in H. Hugonnard-Roche (a cura di), *L'enseignement supérieur dans les mondes antiques et médiévaux: Aspects institutionnels, juridiques et pédagogiques*, Colloque international de l'Institut des Traditions Textuelles, Vrin, Parigi, 2008, pp. 113-125.

MASO, 2015: MASO S., *Grasp and Dissent: Cicero and Epicurean Philosophy*, Brepols Publisher, Turnhout, 2015 [ed. or. *Capire e dissentire: Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Bibliopolis, Napoli, 2008].

- MASO, 2012: MASO S., *Filosofia a Roma: Dalla riflessione sui principi all'arte della vita*, Carocci, Roma, 2012.
- MCCONNELL, 2010: MCCONNELL S., *Epicureans on Kingship*, in *The Cambridge Classical Journal*, 56 (2010), pp. 178-198.
- MITSIS, 1987: MITSIS P., *Epicurus on Friendship and Altruism*, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 5 (1987), pp. 127-153.
- MITSIS, 2014: MITSIS P., *L'Éthique d'Épicure. Les plaisirs de l'invulnérabilité*, trad. A. Gigandet, Classique Garnier, Parigi, 2014 [ed. or. *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1988].
- MOLES, 1995: MOLES J.L., *The Cynics and Politics*, in *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy. Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*, a cura di A. Laks e M. Schofield, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 129-158.
- MOLES, 1996: MOLES J.L., *Cynic Cosmopolitanism*, in *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, edited by R. Bracht Branham, M.O. Goulet-Cazé, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London, 1996, pp. 105-120.
- MOMIGLIANO, 1975: MOMIGLIANO A., *Su alcuni dati della vita di Epicuro*, in *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, vol. 1, a cura di A. Momigliano, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1975, pp. 545-560.
- MOMIGLIANO, 1980: MOMIGLIANO A., *Saggezza straniera. L'Ellenismo e altre culture*, Einaudi, Torino, 1980.
- MONTARESE, 2012: MONTARESE F., *Lucretius and His Sources: A Study of Lucretius, De rerum natura 1.635-920*, De Gruyter, Berlin-Boston, 2012.
- MONTI, 1981: MONTI R.C., *Lucretius on Greed, Political Ambition and Society: De rer. nat. 3.59-86*, in *Latomus*, 40 (1981), pp. 48-66.
- MOREL, 2000: MOREL P.-M., *Épicure, l'histoire et le droit*, in *Revue des études anciennes*, 102 (2000), pp. 393-411.
- MOREL, 2009: MOREL P.-M., *Épicure. La nature et la raison*, Vrin, Paris, 2009.

MOREL, 2013: MOREL P.-M., *Une nouvelle lecture du Contre Colotès de Plutarque*, in *Aitia*, 3 (2013), <http://aitia.revues.org/599>.

MOREL, 2017: MOREL P.-M., *La Terre entière, une seule patrie. Diogène d'Énoanda et la politique*, in J. Hammerstaedt, P.-M. Morel, R. Güremen (eds.), *Diogenes of Oinoanda: Epicureanism and Philosophical Debates / Diogène d'Énoanda: Épicurisme et controverses*, Leuven University Press, Leuven, 2017, pp. 221-240.

MOREL, 2018: MOREL P.-M., *La peur, passion radicale*, in *Elenchos*, 39/2 (2018), pp. 281-299.

MOREL-VERDE, 2013: MOREL P.-M., VERDE F., *Le Contre Colotès de Plutarque et son prologue*, in *Aitia*, 3 (2013), <http://aitia.revues.org/602>.

MORGAN-TAYLOR, 2017: MORGAN L., TAYLOR B., *Memmius the Epicurean*, in *Classical Journal*, 67 (2017), pp. 528-541.

MURRAY, 1965: MURRAY O., *Philodemus on the Good King According to Homer*, in *Journal of Roman Studies*, 55 (1965), pp. 161-182.

MURRAY, 1984: MURRAY O., *Rileggendo Il Buon Re Secondo Omero*, in *Cronache Ercolanesi*, 14 (1984), pp. 157-160.

MUSTI, 2006: MUSTI D., *Storia greca: Linee di sviluppo dall'Età Micenea all'Età Romana*, Laterza, Roma-Bari, 2006.

N

NATALI, 1983: NATALI C., *Aspetti organizzativi di alcune scuole filosofiche ateniesi*, in *Hermes*, 111 (1983), pp. 52-69.

NETZ, 2015: NETZ R., *Were There Epicurean Mathematicians?*, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 49 (2015), pp. 283–319.

NICHOLS, 1976: NICHOLS J.H., JR., *Epicurean Political Philosophy. The De rerum natura of Lucretius*, Cornell University Press, London, 1976.

NIKOLSKY, 2001: NIKOLSKY B., *Epicurus on Pleasure*, in *Phronesis*, 46 (2001), pp. 440-465.

O

OBBINK, 1988: OBBINK D., *Hermarchus, Against Empedocles*, in *Classical Quarterly*, 38 (1988), pp. 428-435.

OBBINK, 1989: OBBINK D., *Lettera private con elenco di libri*, in *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, I 1, Firenze, 1989, pp. 106-109.

OBBINK-SCHORN, 2011: OBBINK D., SCHORN S., *5077. Epicurus (et al.)*, Epistulae ad familiares, in D. Colomo, J. Chapa (eds.), *The Oxyrhynchus Papyri. LXXVI*, The Egypt Exploration Society, London, 2011, pp. 37-50.

O'CONNOR, 1989: O'CONNOR D.K., *The Invulnerable Pleasures of Epicurean Friendship*, in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 30 (1989), pp. 165-186.

O'KEEFE, 2001a: O'KEEFE T., *Would a Community of Wise Epicureans Be Just?*, in *Ancient Philosophy*, 21 (2001), pp. 133-146.

O'KEEFE, 2001b: O'KEEFE T., *Is Epicurean Friendship Altruistic?*, in *Apeiron*, 34 (2001), pp. 269-305.

P

PERELLI, 1969: PERELLI L., *Lucrezio poeta dell'angoscia*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1969.

PERRET, 1940: PERRET J., *L'amour de l'argent, l'ambition et la crainte de la mort (Lucrece, III, 59-86)*, in *Mélange de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à A. Ernout*, Klincksieck, Paris, 1940, pp. 277-284.

PESANDO, 2014: PESANDO, F., *Epicuri parietinae: Filodemo di Gadara ad Atene all'epoca del sacco sillano*, in M. Beretta, F. Citti, A. Iannucci, *Il culto di Epicuro. Testi, iconografia e paesaggio*, Olschki, Firenze, 2014, pp. 163-176.

PESCE, 1981: PESCE D., *Introduzione a Epicuro*, Laterza, Roma-Bari, 1981.

PHILIPPSON, 1936: PHILIPPSON R., *Timokrates*, *RE VI 1* (1936), pp. 1266-1270.

PIAZZI, 2009: PIAZZI L., *Lucrezio: Il De rerum natura e la cultura occidentale*, Napoli, 2009.

PIERGIACOMI, 2017: PIERGIACOMI E., *Storia delle antiche teologie atomiste*, Sapienza Università Editrice, Roma, 2017.

PORTER, 2002: PORTER J.I., *ΦΥΣΙΟΛΟΓΕΙΝ. Nausiphanes of Teos and the Physics of Rhetoric: A Chapter in the History of Greek Atomism*, in *Cronache Ercolanesi*, 32 (2002), pp. 137-186.

R

RADICE, 2000: RADICE R., *Οικείωσις: Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano, 2000.

REPICI, 2008: REPICI L., *Il pensiero dell'anima in Epicuro e Lucrezio*, in F. Alesse, F. Aronadio, M.C. Dalfino, L. Simeoni, E. Spinelli (a cura di), *Anthropine Sophia: Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Bibliopolis, Napoli, 2008, pp. 379-406.

ROBITZSCH, 2017: ROBITZSCH J.M., *The Epicureans on Human Nature and its Social and Political Consequences*, in *Polis, The Journal for Ancient Greek Political Thought*, 34 (2017), pp. 1-19.

ROSKAM, 2007a: ROSKAM G., *Live Unnoticed (Λάθε βιώσας): On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Brill, Leiden-Boston, 2007.

ROSKAM, 2007b: ROSKAM G., *A Commentary on Plutarch's De Latenter Vivendo*, Leuven University Press, Leuven, 2007.

ROSKAM, 2011: ROSKAM G., *Reading Fables in Epicurus' Garden. On Metrodorus, fr. 60 K.*, in *Cronache Ercolanesi*, 41 (2011), pp. 33-36.

ROSKAM, 2012: ROSKAM G., *Will the Epicurean Sage Break the Law if He is Perfectly Sure that He Will Escape Detention?: A Difficult Problem Revisited*, in *Transactions of the American Philological Association*, 142/1 (2012), pp. 23-40.

ROSKAM, 2013: ROSKAM G., *Plutarch's Polemic Against Colotes' View on Legislation and Politics. A Reading of Adversus Colotem 30-34 (1124D-1127E)*, in *Aitia*, 3 (2013), <http://aitia.revues.org/731>.

ROSKAM, 2015: ROSKAM G., *Epicurean Philosophy in Open Access: the Intended Reader and the Authorial Approach of Diogenes of Oenoanda*, in *Epigraphica Anatolica*, 48 (2015), pp. 151-174.

ROWE-SCHOFIELD, 2000: ROWE C., SCHOFIELD M. (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, in Association with S. Harrison and M. Lane, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

S

SALEM, 1989: SALEM J., *Tel un dieu parmi les hommes: L'éthique d'Épicure*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1989.

SALEM, 1993: SALEM J., *Commentaire de la Lettre d'Épicure à Hérodote*, «Cahiers de philosophie ancienne», 9, Éditions Ousia, Bruxelles, 1993.

SASSO, 1979: SASSO G., *Il progresso e la morte: saggi su Lucrezio*, Il Mulino, Bologna, 1979.

SAVALLI-LESTRADE, 2017: SAVALLI-LESTRADE I., ΒΙΟΣ ΑΥΛΙΚΟΣ: *The Multiple Ways of Life of Courtiers in the Hellenistic Age*, in A. Erskine, L. Llewellyn-Jones, S. Wallace, *The Hellenistic Court: Monarchic Power and Elite Society from Alexander to Cleopatra*, The Classical Press of Wales, Bristol, 2017, pp. 101-120.

SBORDONE, 1963: SBORDONE F., *Per la storia dell'epistolario di Epicuro*, in *Miscellanea di studi alessandrini in memoria di A. Rostagni*, Bottega d'Erasmus, Torino, 1963, pp. 26-39.

SCHIESARO, 2007: SCHIESARO A., *Lucretius and Roman Politics and History*, in S. Gillespie, P. Hardie (eds.), *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 41-58.

- SCHMID, 1984: SCHMID W., *Epicuro e l'epicureismo cristiano*, a cura di I. Ronca, Paideia Editrice, Brescia, 1984 [SCHMID W., *Epikur*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, 5 (1961), pp. 681-819].
- SCHOFIELD, 1996: SCHOFIELD M., *Epilogismos: An Appraisal*, in M. Frede, G. Striker, *Rationality in Greek Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1996, pp. 221-237.
- SCHOFIELD, 1999: SCHOFIELD M., *Social and Political Thought*, in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 739-770.
- SCHOFIELD, 2000: SCHOFIELD M., *Epicurean and Stoic Political Thought*, in C. Rowe e M. Schofield (cura di), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, in Association with S. Harrison and M. Lane, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 435-456.
- SEBASTIANI, 2015: SEBASTIANI B.B., *Droysen's Concept of Hellenism between Philology and History*, in *Aitia*, 5 (2015), <https://journals.openedition.org/aitia/1336>.
- SEDLEY, 1976a: SEDLEY D. N., *Epicurus and His Professional Rivals*, in *Études sur l'Épicurisme antique*, a cura di J. Bollack e A. Laks, *Chaiers de Philologie I*, Publications de l'Université de Lille III, Lille, 1976, pp. 118-159.
- SEDLEY, 1976b: SEDLEY D. N., *Epicurus and the Mathematicians of Cyzicus*, in *Cronache Ercolanesi*, 6 (1976), pp. 23-54.
- SEDLEY, 1988: SEDLEY D.N., *Epicurean Anti-Reductionism*, in J. Barnes, M. Mignucci (eds.), *Matter and Metaphysics. Fourth Symposium Hellenisticum*, Bibliopolis, Napoli, 1988, pp. 295-327.
- SEDLEY, 1989: SEDLEY D.N., *Philosophical Allegiance in the Greco-Roman World*, in *Philosophia Togata I: Essay on Philosophy and Roman Society*, edited by M. Griffin e J. Barnes, Clarendon Press, Oxford, 1989, pp. 97-119.
- SEDLEY, 1997: SEDLEY D. N., *The Ethics of Brutus and Cassius*, in *Journal of Roman Studies*, 87 (1997), pp. 41-53.
- SEDLEY, 1998: SEDLEY D. N., *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

- SEDLEY, 2009: SEDLEY D. N., *Epicureanism in the Roman Republic*, in J. Warren (a cura di), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 29-45.
- SEEL, 1996: SEEL G., *Farà il saggio qualcosa che le leggi vietano, sapendo che non sarà scoperto?*, in *Epicureismo greco e romano. Atti del congresso internazionale*, vol. 1, a cura di G. Giannantoni e M. Gigante, Bibliopolis, Napoli, 1996, pp. 341-360.
- SEGAL, 1989: SEGAL C., *Poetic Immortality and the Fear of Death: The Second Proem of the De rerum natura*, in *Harvard Studies in Classical Philology*, 92 (1989), pp. 193-212.
- SHEARIN, 2015: SHEARIN W. H., *The Language of Atoms. Performativity and Politics in Lucretius' De rerum natura*, Oxford University Press, New York, 2015.
- SILVESTRE, 1995: SILVESTRE M. L., *Epicuro e la politica*, in S. Cerasulo, *Mathesis e philia: Studi in onore di Marcello Gigante*, Arte tipografica, Napoli, 1995, pp. 131-142.
- SINCLAIR, 1993: SINCLAIR T. A., *Il pensiero politico classico*, a cura di L. Firpo, Laterza, Roma-Bari, 1993 [SINCLAIR T. A., *A History of Greek Political Thought*, Routledge, London, 1967].
- SMITH, 1993b: SMITH M. F., *Did Diogenes of Oinoanda Know Lucretius? A Reply to Professor Canfora*, in *Rivista di filologia e d'istruzione classica*, 121 (1993), pp. 478-492.
- SMITH, 2000: SMITH M. F., *The Introduction of Diogenes of Oinoanda's Physic*, in *Classical Quarterly*, 50 (2000), pp. 238-246.
- SPINA, 1977: SPINA L., *Il trattato di Filodemo su Epicuro e altri (PHerc. 1418)*, in *Cronache Ercolanesi*, 7 (1977), pp. 43-84.
- SPINELLI, 1986: SPINELLI E., *Metrodoro contro i dialettici?*, in *Cronache Ercolanesi*, 26 (1986), pp. 29-43.
- SPINELLI, 1996: SPINELLI E., *Epicuro contro l'avidità di denaro*, in *Epicureismo greco e romano: Atti del congresso internazionale*, vol. 1, a cura di G. Giannantoni e M. Gigante, Bibliopolis, Napoli, 1996, pp. 409-419.

SPINELLI, 2014: SPINELLI E., “L’ideale di Epicuro è per pochi capaci di attuarlo”: *L’interpretazione di Epicuro*, in *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 95/1 (2014), pp. 149-164.

SPINELLI, 2018: SPINELLI E., *Cittadini e amici: legge, giustizia e comunità filosofica nel Giardino di Epicuro*, in *Archivio di storia della cultura*, 31 (2018), pp. 5-28.

STECKEL, 1968: STECKEL H., *Epikuros*, in *RE SupplBd.* XI (1968), coll. 579-652.

SYKES DAVIES, 1931: SYKES DAVIES H., *Notes on Lucretius*, in *Criterion*, 11/2 (1931), pp. 25-42 [reprinted in C.J. Classen (ed.), *Probleme der Lukrezforschung*, G. Olms, Hildesheim-Zürich-New York, 1986, 273-290].

T

TARN, 1934: TARN W.W., *The New Dating of the Cremonidean War*, in *Journal of Hellenic Studies*, 54 (1934), pp. 26-39.

TEPEDINO GUERRA, 1990: TEPEDINO GUERRA A., *Il contributo di Metrodoro di Lampsaco alla formazione della teoria epicurea del linguaggio*, in *Cronache Ercolanesi*, 20 (1990), pp. 17-25.

TEPEDINO GUERRA, 1992: TEPEDINO GUERRA A., *Metrodoro «Contro i dialettici?»*, in *Cronache Ercolanesi*, 22 (1992), pp. 119-122.

TEPEDINO GUERRA, 1993: TEPEDINO GUERRA A., *Il pensiero di Metrodoro di Lampsaco*, in L. Franchi dell’Orto (ed.), *Ercolano 1738-1988: 250 anni di ricerca archeologica. Atti del convegno internazionale Ravello – Ercolano – Napoli – Pompei, 30 Ottobre - 5 Novembre 1988*, Roma, “L’Erma” di Bretschneider, 1993, pp. 313-320.

TEPEDINO GUERRA, 2000: TEPEDINO GUERRA A., *La scuola di Epicuro: Metrodoro – Polieno - Ermarco*, in *Cronache Ercolanesi*, 30 (2010), pp. 35-44.

TEPEDINO GUERRA, 2007: TEPEDINO GUERRA A., *Metrodoro ΑΓΑΘΟΣ ΟΙΚΟΝΟΜΟΣ. Rileggendo Philod., O coll. XIV 23-XV 21 (PHerc. 1424)*, in *Cronache Ercolanesi*, 37 (2017), pp. 67-76.

- TEPEDINO GUERRA, 2008: TEPEDINO GUERRA A., *Un frammento di Metrodoro di Lampsaco in Filodemo* (PHerc. 57, col. 3), in *Cronache Ercolanesi*, 28 (2008), pp. 103-108.
- TEPEDINO GUERRA, 2010a: TEPEDINO GUERRA A., *Lettere private dal ΚΕΠΙΟΣ: Metrodoro, i Maestri e gli amici epicurei* (PHerc. 176 e PHerc. 1418), in A. Antoni et. al. (a cura di), *Miscellanea Papyrologica Herculaniensis*, vol. I, Serra, Pisa-Roma, 2010, pp. 37-59.
- TEPEDINO GUERRA, 2010b: TEPEDINO GUERRA A., *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.
- TEPEDINO GUERRA, 2016: TEPEDINO GUERRA A., *Il ritratto di una donna del Giardino epicureo: Batide di Lampsaco* (Script. Anon. Epicur., PHerc. 176, fr. 5 col. XIX), in A. Casanova, G. Messeri, R. Pintaudi (a cura di), "E sì d'amici pieno". *Omaggio di studiosi italiani a Guido Bastianini per il suo settantesimo compleanno*, vol. I, Papirologia-Egittologia, Edizioni Gonnelli, Firenze, 2016, pp. 345-53.
- TRABATTONI, 2009: TRABATTONI F., *Platone*, Carocci, Roma, 2009.
- THRASHER, 2013: THRASHER J. J., *Reconciling Justice and Pleasure in Epicurean Contractarianism*, in *Springer*, 16/2 (2013), pp. 423-436.
- TSOUNA, 2001: TSOUNA V., *Philodemus on the Therapy of Vice*, in *Oxford Studies in Hellenistic Philosophy*, 21 (2001), pp. 233-258.
- TSOUNA, 2007: TSOUNA V., *The Ethics of Philodemus*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
- TSOUNA, 2012: TSOUNA V., *Philodemus: On Property Management*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2012.
- TSOUNA, 2016a: TSOUNA V., *Cyrenaics and Epicureans on Pleasure and the Good Life: The Original Debate and Its Later Revivals*, in S. Weisser, N. Thaler (eds.), *Strategies of Polemics in Greek and Roman Philosophy*, Brill, Leiden-Boston, 2016, pp.113-149.
- TSOUNA, 2016b: TSOUNA V., *Epicurean Preconceptions*, in *Phronesis*, 61 (2016), pp. 160-221.

U

USENER, 1901: USENER H., *Philonides*, in *Rheinisches Museum für Philologie*, 56 (1901), pp. 145-148 (nuova ed. *Kleine Schriften*, vol. III, 1914, pp. 188-192).

V

VANDER WAERDT, 1987: VANDER WAERDT P.A., *The Justice of the Epicurean Wise Man*, in *Classical Quarterly*, 37 (1987), pp. 402-422.

VANDER WAERDT, 1988: VANDER WAERDT P.A., *Hermarchus and the Epicurean Genealogy of Morals*, in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 118 (1988), pp. 87-106.

VANDER WAERDT, 1989: VANDER WAERDT P.A., *Colotes and the Epicurean Refutation of Skepticism*, in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 30 (1989), pp. 225-267.

VEGETTI, 2007: VEGETTI M., *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari, 2007.

VERDE, 2009: VERDE F., Rec. di G. Roskam, *Live Unnoticed (Λάθε βιώσας): On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, in *Elenchos*, 30/2 (2009), pp. 400-407.

VERDE, 2010b: VERDE F., *Ancora su Timasagora epicureo*, in *Elenchos*, 31/2 (2010), pp. 285-317.

VERDE, 2011: VERDE F., *Minimi in movimento? Note sulle coll. XLVIII-L Puglia del PHerc. 1012 (Demetrii Laconis Opus incertum)*, in *Cronache Ercolanesi*, 41 (2011), pp. 51-63.

VERDE, 2013a: VERDE F., *Elachista: La dottrina dei minimi nell'Epicureismo*, Leuven University Press, Leuven, 2013.

VERDE, 2013b: VERDE F., *Epicuro*, Carocci, Roma, 2013.

VERDE, 2013c: VERDE F., *Τύχη e λογισμός nell'Epicureismo*, in *Fate, Chance and Fortune in Ancient Thought*, a cura di F. G. Masi e S. Maso, Adolf Hakkert Publishing, Amsterdam, 2013, pp. 177-197.

- VERDE, 2013d: VERDE F., *Epicurean Attitude toward Geometry: The Sceptical Account*, in *Épicurisme et Scepticisme*, a cura di S. Marchand e F. Verde, Sapienza Università Editrice, Roma, 2013, pp. 131-150.
- VERDE, 2016a: VERDE F., *The Gens Memmia, Lucretius' Hymn to Venus, and the Sanctuary of Terracina: A Neglected Hypothesis*, in *RHM*, 159 (2016), pp. 60-70.
- VERDE, 2016b: VERDE F., *Epicuro*, in E. Spinelli (a cura di), *Storia della filosofia antica III. L'età ellenistica*, Carocci, Roma, 2016, pp. 73-104.
- VERDE, 2016c: VERDE F., *La scuola di Epicuro*, in E. Spinelli (a cura di), *Storia della filosofia antica III. L'età ellenistica*, Carocci, Roma, 2016, pp. 105-112.
- VERDE, 2016d: VERDE F., *Ancora sulla matematica epicurea*, in *Cronache Ercolanesi*, 46 (2016), pp. 21-37.
- VERDE, 2017: VERDE F., *An Unrecognized Fragment of Metrodorus of Lampsacus' Against Timocrates? Some Reflexions on Philodemus' De Ira (coll. 12.22-32, and 45.8-12)*, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, 9/1(2017), 249-256.
- VERDE, 2018: VERDE F., *I pathe di Epicuro tra epistemologia ed etica*, in *Elenchos*, 39/2 (2018), pp. 205-230.
- VESPERINI, 2012: VESPERINI P., *La philosophia et ses pratiques d'Ennius à Cicéron*, École française de Rome, Rome, 2012.
- VOELKE, 1961: Voelke A.-J., *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote a Panétius*, Vrin, Parigi, 1961, pp. 91-98.
- VOGLIANO, 1926: VOGLIANO A., *Nuovi testi storici*, in *Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica*, 54/3 (1926), pp. 310-331.
- VOGLIANO, 1926-1927: VOGLIANO A., *Nuove lettere di Epicuro e dei suoi scolari tratte dal papiro Ercolanese n. 176*, in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari*, 1-2 (1926-1927), pp. 385-424.

W

WARREN, 2000: WARREN J., *Diogenes Epikourios: Keep Taking the Tablets*, in *Journal of Hellenic Studies*, 120 (2000), pp. 144-148.

WARREN, 2002: WARREN J., *Epicurus and Democritean Ethics: An archaeology of Ataraxia*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002

WARREN, 2004: WARREN J., *Facing Death. Epicurus and His Critics*, Oxford University Press, New York, 2004.

WARREN, 2007: WARREN J., *L'éthique*, traduit de l'Anglais par A. Gigandet et P.-M. Morel, in *Lire Épicure et les épicuriens*, sous la direction de A. Gigandet et P.-M. Morel, Presses Universitaires de France, Paris, 2007, pp. 117-143.

WARREN, 2009: WARREN J., *Removing Fear*, in *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, pp. 125-141.

WARREN, 2014a: WARREN J., *The Pleasure of Reason in Plato, Aristotle and the Hellenistic Hedonists*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014.

WARREN, 2014b: WARREN J., *Epicurus and the unity of the virtues*, in B. Collettedučić, S. Delcomminette (eds.), *Unité et Origine de Vertus dans la Philosophie Ancienne*, Ousia, Paris 2014, pp. 213-236.

WESTMAN, 1955: WESTMAN R., *Plutarch gegen Kolotes. Seine Schrift «Adversus Colotem» als philosophiegeschichtliche Quelle*, Helsingfors, 1955.

WILTSHIRE, 1973: WILTSHIRE S.F., *Nunc age: Lucretius as Teacher*, in *Classical Bulletin*, 50 (1973), pp. 33-37.

WOLFSDORF, 2013: WOLFSDORF D., *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

WOLTJER, 1887: WOLTJER J., *Lucretii philosophia cum fontibus comparata*, Noordhoff, Groningae, 1887.

Z

ZECCHINI, 2013: ZECCHINI G. (a cura di), *L'Ellenismo come categoria storica e come categoria ideale*, Vita e Pensiero, Milano, 2013.

ZINN, 2016: ZINN P., *Lucretius On Time and Its Perception*, in F. Fischer (ed.), *Kriterion: Special Issue - New Developments in Philosophy of Time*, 30/2 (2016), pp. 125-151.

Sitografia:

<http://www.chartes.it/index.php>

<https://journals.openedition.org/aitia/591>