

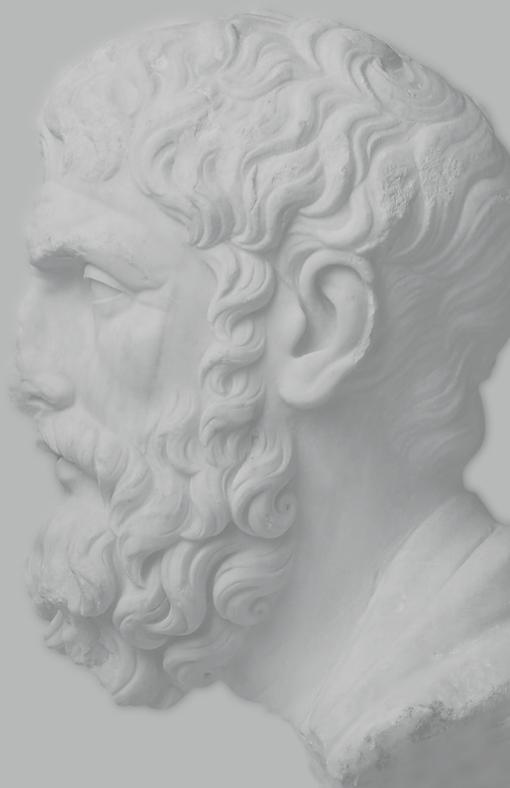
Francesco Verde (Ed.)

Epicuro, Epistola a Pitocle

In collaborazione con Mauro Tulli,
Dino De Sanctis, Francesca G. Masi



ACADEMIA



Francesco Verde (Ed.)

Epicuro, Epistola a Pitocle

In collaborazione con Mauro Tulli,
Dino De Sanctis, Francesca G. Masi

Diotima. Studies in Greek Philology

Edited by Mauro Tulli

Volume 7

Editorial Board

Christian Brockmann (Hamburg) | Tiziano Dorandi (Paris) |
Michael Erler (Würzburg) | Jürgen Hammerstaedt (Köln) |
Philippe Hoffmann (Paris) | Olimpia Imperio (Bari) | Walter
Lapini (Genova) | Irmgard Männlein-Robert (Tübingen) |
Roberto Nicolai (Roma) | Stefan Schorn (Leuven) | Giuseppe
Zanetto (Milano)

Francesco Verde (Ed.)

Epicuro, Epistola a Pitocle

In collaborazione con Mauro Tulli,
Dino De Sanctis, Francesca G. Masi



ACADEMIA

Coverpicture: Marble head of Epicurus (2nd century A.D.) / The Metropolitan Museum of Art (New York)

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the Internet at <http://dnb.d-nb.de>

ISBN 978-3-98572-022-4 (Print)
978-3-98572-023-1 (ePDF)

British Library Cataloguing-in-Publication Data

A catalogue record for this book is available from the British Library.

ISBN 978-3-98572-022-4 (Print)
978-3-98572-023-1 (ePDF)

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Francesco Verde (Ed.)

Epicuro, Epistola a Pitocle

In collaborazione con Mauro Tulli,

Dino De Sanctis, Francesca G. Masi

Verde, Francesco (Ed.)

329 pp.

Includes bibliographic references and indexes.

ISBN 978-3-98572-022-4 (Print)
978-3-98572-023-1 (ePDF)



Onlineversion
Nomos eLibrary

1st Edition 2022

© Academia Verlag within Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, Germany 2022. Overall responsibility for manufacturing (printing and production) lies with Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG.

This work is subject to copyright. All rights reserved. No part of this publication may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, or any information storage or retrieval system, without prior permission in writing from the publishers. Under § 54 of the German Copyright Law where copies are made for other than private use a fee is payable to “Verwertungsgesellschaft Wort”, Munich.

No responsibility for loss caused to any individual or organization acting on or refraining from action as a result of the material in this publication can be accepted by Nomos or the editor.

Visit our website
academia-verlag.de

Alla memoria di Anna Maria Ioppolo

(Maecen. *Prometh.* fr. 10 Lunderstedt *ap.* Sen. *Ep.* II 19, 9)

Il presente lavoro è stato svolto nell'ambito del Progetto di Ricerca di Ateneo (anni 2019-2021) *Il criterio di verità: Dalla filosofia antica all'epistemologia contemporanea* finanziato da Sapienza Università di Roma e grazie al supporto scientifico ed economico del Progetto SPIN-SPIDER (*Science and Philosophical Debates: A New Approach Towards Ancient Epicureanism*) finanziato dall'Università Ca' Foscari Venezia (anni 2019-2021).

Sin da subito va detto con piena convinzione che questo libro è il concreto esito dell'ormai consueto rapporto di studio e di ricerca sull'Epicureismo che, con mio indiscusso profitto, ho contratto con Francesca G. Masi, Dino De Sanctis e Mauro Tulli: li ringrazio di cuore per aver voluto prendere parte in maniera diretta a questa impresa. Più nello specifico, sono grato a Francesca G. Masi per le (quasi) quotidiane discussioni storico-filosofiche e concettuali su temi epicurei e a Mauro Tulli per la sua perizia filologica e letteraria che ha contribuito a gettare nuova luce sulla struttura dell'*Epistola a Pitocle*. I loro saggi in apertura e in chiusura del volume sono un contributo di notevole rilievo sulla lettera epicurea. Un grazie sentitissimo va a Dino De Sanctis: senza la sua netta ed esperta competenza sul tormentato greco di questo testo e senza il tempo che ha voluto dedicarmi nell'esaminare nel dettaglio i suoi luoghi più difficili e controversi, sarebbe stato per me impossibile districarmi tra le molte asperità che *Pitocle* offre.

Ho avuto modo di recuperare, studiare e consultare la maggior parte del materiale qui utilizzato ed esaminato in diversi soggiorni di ricerca tedeschi a partire dal 2011, prima a Berlin (Excellence Cluster TOPOI/Humboldt-Universität) e successivamente presso l'Institut für Klassische Philologie della Julius-Maximilians-Universität Würzburg come *Humboldt-Stipendiat* sotto la responsabilità scientifica di Michael Erler: alle persone, alle istituzioni e alle biblioteche che hanno permesso e agevolato la mia attività di ricerca va la mia sincera riconoscenza.

Vorrei, inoltre, ringraziare tutti coloro che, a vario titolo, hanno avuto la pazienza di leggere e/o discutere con me una prima stesura del saggio sulla meteorologia epicurea, del commentario o di alcune loro parti con mio sicuro giovamento: oltre ai nomi citati sopra, mi piace menzionare anche Carmela Baffioni, Alberto Camplani, Carlo Cellucci, Tiziano Dorandi, Enrico Piergiacomi ed Emidio Spinelli.

Un grazie particolare è dovuto anche a Chiara Rover per il decisivo aiuto nella preparazione degli indici finali del volume.

Vorrei dedicare, inoltre, un pensiero profondamente grato alla mia famiglia, Antonietta, Alessandra e Filippo: questo lavoro, essendo stato scritto in gran parte a Roma durante i difficili, faticosi e oscuri mesi della cosiddetta prima ondata della emergenza sanitaria dovuta al COVID-19, senza il loro prezioso sostegno semplicemente non esisterebbe.

Il progetto di un nuovo e comprensivo studio filologico e storico-filosofico di *Pitocle* germinò insieme a Dino De Sanctis e agli altri amici e colleghi delle Università di Roma (Sapienza) e di Pisa, in particolare Emidio Spinelli e Mauro Tulli, circa un decennio fa. Il primo appuntamento scientifico per discutere le difficoltà più manifeste della lettera fu un seminario organizzato presso l'Università di Pisa alla presenza di Graziano Arrighetti: mi rammarico con sincerità che il Professore – che notevoli sforzi esegetici aveva consacrato proprio a tale lettera sin dalla sua Tesi di Laurea del 1951 – non abbia potuto vedere la pubblicazione di questo libro che, in ogni caso, trova nei suoi studi epicurei (sui quali cfr. ora Longo Auricchio 2020) una guida essenziale e decisiva.

Va da sé che delle cose buone e di quelle meno buone o palesemente errate che il lettore scorgerà qui sono e rimango l'unico responsabile.

Roma, novembre 2021

F.V.

Indice

L'epitome per la conquista della serenità: la forma e lo stile delle pagine <i>A Pitocle</i> <i>Mauro Tulli</i>	11
La meteorologia epicurea <i>Francesco Verde</i>	27
Nota critica <i>Dino De Sanctis</i>	109
Tavola sinottica	125
Testo e traduzione <i>Dino De Sanctis</i>	127
Commentario: La realtà del possibile <i>Francesco Verde</i>	145
L'indeterminatezza ontologica dei <i>meteora</i> <i>Francesca G. Masi</i>	259
Bibliografia generale	277
<i>Index Locorum</i>	305
Indice dei nomi antichi	321
Indice dei nomi moderni	325

L'epitome per la conquista della serenità: la forma e lo stile delle pagine *A Pitocle*

Mauro Tulli

Al termine della *II Lettera* di Platone (313c-314c), un testo senza dubbio spurio, giunge indispensabile un puntuale impegno della memoria, ἐκμανθάνειν: se il *volumen* è da bruciare, perché pericoloso fra le mani di figure lontane dalla ricerca, il contenuto della lettera fiorirà nella memoria. È il problema che in modo esplicito emerge al termine del *Fedro* (274c-279b) e nell'*excursus* della *VII Lettera* di Platone (340b-345c): la forma utile di un discorso per trasmettere il sapere. Ma il sapere qui certo non è la trama da custodire nella memoria. Giunge invece con la dinamica della ricerca, inarrestabile, forse capace di cogliere, ma capace anche di superare un risultato, se non di negarlo, per un risultato che più convince: ne deriva l'esigenza di un discorso che offre l'immagine della ricerca, molto più che un veloce schema della meta, di un discorso che di per sé richiede un ruolo attivo, per demolire la dinamica della ricerca e rimontarla, per la conquista della meta, il sapere, dall'interno, con il suo cardine, la maieutica di Socrate, la συνουσία con il maestro. Non è che il dialogo la forma utile di un discorso per trasmettere il sapere. Al termine, il fruitore all'improvviso, ἐξαίφνης, vede il sapere. Ma la dinamica della ricerca, subito dopo, avanza: il dialogo non è da custodire nella memoria.¹

Epicuro riconosce indispensabile il puntuale impegno della memoria, ἐκμανθάνειν, per un fertile rapporto degli allievi con il testo che pubblica e diffonde. La tradizione indica un concreto allenamento nel *Kepos*: ἐγύμναζε τοὺς γνωρίμους καὶ διὰ μνήμης ἔχειν τὰ ἑαυτοῦ συγγράμματα, Diogene Laerzio (X 12) ricava da Diocle di Magnesia (18 Zaccaria), un concre-

1 Cfr. Gaiser 1984: 77-101. Al termine del *Carmide* (176a-d), la ricerca nasconde un incantesimo da ripetere con ostinazione. Ma per un incantesimo è indispensabile la maieutica di Socrate, non ha senso un puntuale impegno della memoria. Per trasmettere il sapere Agatone suggerisce un contatto immediato, nel *Simposio* (175c-e), con il travaso dal colmo al vuoto. Ma il rifiuto di Socrate ha qui la forza dell'ironia: εἶ ἂν ἔχοι ... εἰ τοιοῦτον εἴη ἡ σοφία.

to allenamento nel quale spesso la critica scopre la personale meditazione.² Per il sapere lo scopo è l'εὐδαιμονία, la condizione dell'uomo che spegne la passione. Se la passione deriva dall'errore, da false δόξαι e φαντασίαι, è indispensabile fissare nella memoria il τύπος, l'impronta, di regole con valore fondamentale.³ Giunge l'ἐπιβολή, con il τύπος, un veloce processo che offre l'εὐδαιμονία. Non è che l'epitome la forma utile di un discorso per trasmettere il sapere. Al termine, il fruitore ha un panorama prezioso da custodire nella memoria, il τύπος, l'impronta, con la quale spegne la passione.

L'epitome offre un testo che, per il codice condensato, rende possibile un contatto fertile con il sapere. Ai neofiti, ai προβεβηκότες, ai τετελεσιουργημένοι, Epicuro con l'epitome, nelle pagine *A Erodoto* (35-37), indica il risultato della ricerca sulla natura.⁴ Da qui nasce un puntuale schema. Certo ai neofiti, al gruppo che non ha studiato l'articolazione delle opere sulla natura, l'epitome offre un sapere di carattere generale, da custodire nella memoria perché ne deriva un aiuto nelle vicende quotidiane. Lo scopo è il γαληνισμός, la conquista della serenità, che giunge con il τύπος, l'impronta, di regole con valore fondamentale.⁵ Ma l'epitome anche ai προβεβηκότες è indispensabile, al gruppo che ha un sapere, il grande tesoro di dettagli, perché spesso, più che il grande tesoro di dettagli, giova scorgere nell'insieme il movimento della natura. Un compito, questo, della memoria: con il τύπος, l'impronta, senza le ombre di false δόξαι e φαντασίαι, non è difficile scorgere nell'insieme il movimento della natura, per intuire il grande tesoro di dettagli.⁶ Ai τετελεσιουργημένοι, al gruppo che ha la totale familiarità con le dottrine, l'epitome rende governabile subito il risultato, nelle vicende quotidiane, per il codice condensato, che offre al puntuale impegno della memoria, per il τύπος, l'impronta, di regole con valore fondamentale. Dopo il rapporto lento con le opere sulla natura, un veloce riassunto per la memoria giova, perché allude al grande tesoro di dettagli.⁷ Al termine delle pagine *A Erodoto* (82-83), la prospettiva

2 Non sorprende il felice rapporto con la meditazione stoica: ne richiama le singole fasi Hadot 1975/1976: 29-68. Su Diocle di Magnesia, la fonte che ha un grande rilievo nell'indagine di Nietzsche 1868/1869: 181-228, cfr. Gigante 1992: 4302-4307.

3 Indica la funzione che ha il termine Masi 2006: 158-217.

4 Cfr. Asmis 2001: 209-239.

5 Cfr. Damiani 2021: 75-135. Osserva il delicato rapporto, anche nell'*Etica Nicomachea* di Aristotele (VII 1-X 9, 1145a-1181b), fra la serenità dell'uomo, l'εὐδαιμονία, e il piacere, l'ἡδονή, Mensching 2012: 71-81.

6 Cfr. Bobzien 2006: 206-229.

7 Cfr. Clay 1973: 252-280.

è simile: ai neofiti, ai προβεβηκότες, ai τετελεσιουργημένοι, giunge, con il codice condensato, un sapere da recepire senza oscillazione, che indica il movimento della natura, che lo scandisce in regole con valore fondamentale. L'epitome rende possibile un accesso al sapere con la frequenza utile nelle vicende quotidiane.⁸ Certo, la frequenza utile: πυκνόν, συνεχές. Ma è decisiva la funzione che ha qui ὀξέως, un contatto veloce, ἄμα νοήματι, con il tempo indispensabile per intuire le cause di quanto appare.⁹

La critica per lo più riconosce il fertile rapporto con le pagine *A Pitocle* (84-85). Il puntuale impegno della memoria, οὐκ ἀπιθάνως ἐπειρῶ, sulla ricerca per ἑὺδαιμονία, che al culmine ha il trattato *Sulla natura*, è sterile.¹⁰ Da qui, sui μετέωρα, il testo della lettera, con il codice condensato, da qui l'epitome, che suggerisce il sapere. Non giova, per la memoria, tornare sulle opere di grande mole, καίτοι συνεχῶς αὐτὰ βαστάζεις, perché, l'andamento è anulare, con le opere di grande mole, certo il trattato *Sulla natura*, il trattato da postulare per la sequenza ἐν ἄλλοις ἡμῖν γεγραμμένα, emerge la dinamica della ricerca per ἑὺδαιμονία, certo non relegabile nello steccato della memoria, pur sempre limitato.¹¹ È indispensabile, sui μετέωρα, un veloce riassunto, ai neofiti e al gruppo che soffre nelle vicende quotidiane. Per le pagine *A Pitocle*, subito dopo, emerge lo scopo, un testo da custodire nella memoria con l'*Epitome Piccola*, μικρά: un titolo che senza dubbio è conciliabile con le pagine *A Erodoto*, un titolo che le richiama, per il risultato della ricerca sulla natura.¹² Giunge la forma imperativa: καλῶς αὐτὰ διάλαβε, per un pronto esercizio con la memoria, ὀξέως αὐτὰ περιόδευε. Al termine, la funzione della memoria non svanisce, nell'apostrofe (116). La forma imperativa è anche qui: ταῦτα δὲ πάντα μνημόνευσον. E ἀπόδος ne offre conferma, dopo ἐκβήσῃ ο δυνήσῃ, dopo il futuro, simile per la forza che ha.¹³ Il compito di custodire nella memoria non è un gioco, un impegno meccanico. Epicuro, al termine delle pagine

8 Cfr. Verde 2010: 229-230. Per Erler 1997: 79-92, con il *De rerum natura* di Lucrezio la meditazione personale ha il carattere della πείρα, che il testo favorisce, con la prospettiva di un concreto allenamento.

9 Indica il contatto veloce, ἄμα νοήματι, per il trattato *Sulla natura*, fra εἶδωλα e accumulazione atomica per confluenza verso il vuoto, Leone 2012: 557-559.

10 Cfr. Morel 2009: 62-70.

11 Epicuro con le pagine *A Pitocle* richiama pur sempre un dibattito: il testo nasconde la riflessione per ἑὺδαιμονία e ne ribadisce il carattere. Cfr. De Sanctis 2012: 95-109.

12 Cfr. Angeli 1988: 37-61.

13 Non è difficile scorgere un fertile rapporto con la produzione di Parmenide o già di Esiodo: ha spesso la forma imperativa l'esortazione al cammino dell'ἀλήθεια. Cfr. Rumpf 2003: 111-130.

A *Meneceo* (135), l'epitome sull'etica, richiede la personale meditazione, la difficile μελέτη di giorno e notte, per la conquista della serenità, la condizione dell'uomo che spegne la passione.¹⁴

Certo, è catechistica, se non apodittica la forma utile di un discorso per trasmettere il sapere. Per lo più Epicuro suggerisce la riflessione su regole con valore fondamentale, un sistema da recepire senza oscillazione, ma capace di porgere un aiuto, per la conquista della serenità. L'immagine per la trama di regole con valore fondamentale indica di per sé che il dibattito è da respingere. Il τύπος, l'impronta: la mente dell'uomo apre un campo al τύπος, l'impronta, di regole con valore fondamentale da custodire nella memoria, la protezione utile dalle vicende quotidiane, al riparo da ogni confutazione. Ai neofiti, ai προβεβηκότες, ai τετελεσιουργημένοι, Epicuro indica, per la conquista della serenità, un contatto veloce con il sapere che, per il codice condensato, l'epitome rende possibile.¹⁵

Nei 37 libri *Sulla natura* trionfava l'immagine del *Kepon*, la dinamica della ricerca per l'εὐδαιμονία, per la serenità. Ma fra le opere che offre il *corpus* emerge spesso l'epitome, il codice condensato, per lo più con la forma plausibile della lettera: la tradizione lo vuole adottato per trasmettere il sapere al fruitore che non ha un puntuale rapporto con la ricerca del *Kepon*. L'elenco delle opere che offre Diogene Laerzio (X 26-28) suggerisce un ampio panorama per il contenuto. Al di là delle pagine A *Erodoto*, l'epitome, per la dichiarazione stessa delle pagine A *Pitocle*, sulla natura, e al di là delle pagine A *Pitocle*, sui μετέωρα, o delle pagine A *Meneceo*, sull'etica, è palese la funzione che ha l'*Epitome dei libri contro i fisici*. Diogene Laerzio (X 39-41 e 72-73) richiama, per le pagine A *Erodoto*, l'*Epitome Grande*, μεγάλη, l'epitome nella quale per lo più la critica vede la fonte per il *De rerum natura* di Lucrezio, per non citare l'*Epitome Piccola*, μικρά, che Diogene Laerzio (X 135), al termine delle pagine A *Meneceo*, scopre per il rifiuto della mantica.¹⁶ L'esigenza di regole con valore fondamentale pervade la trama delle 40 *Massime*, il culmine che Diogene Laerzio (X 139-154) riconosce per la conquista della serenità. Certo la tradizione ruota

14 Cfr. Hadot 1969: 348-349. Ha per scopo il sapere la meditazione personale, un sapere che Diogene Laerzio (X 117) indica inalterabile. Cfr. O'Keefe 2010: 107-173. Nello *Gnomologio Vaticano* (33), per l'uomo che non ha fame, non ha sete, non ha freddo giunge la beatitudine di Zeus. Cfr. Schmid 1951: 97-156. È la prospettiva che in epoca imperiale ha Porfirio nell'*A Marcella* (30-34): la condizione dell'uomo che spegne la passione richiama la condizione degli dei.

15 Cfr. Arrighetti 2013: 315-337.

16 Cfr. Erler 1994: 88-89. Per l'*Epitome dei libri contro i fisici* è possibile pensare al XIV e al XV dei 37 libri *Sulla natura*. Cfr. Sedley 1984: 381-387.

sulle 40 *Massime* per compressione, con la *Tetrapharmakos*, o per espansione, con lo *Gnomologio Vaticano*. La trama delle 40 *Massime* offre nel *Kepos* l'articolazione per l'epitome, per un sapere da custodire nella memoria, sulle vicende quotidiane.¹⁷

Se il dialogo di Platone, per trasmettere il sapere, offre l'immagine della ricerca, Epicuro, per trasmettere il sapere, riconosce indispensabile un testo con il codice condensato, l'epitome, per il puntuale impegno della memoria. Non più la maieutica di Socrate: nel *Kepos* la prospettiva è catechistica, se non apodittica. La scelta forse ha più di un motivo. Per la conquista della serenità, il fallimento delle scuole nel IV secolo spinge di per sé al rifiuto della ricerca, la base comune per le scuole nel IV secolo: dalla ricerca non deriva che sgradevole inquietudine, un ostacolo per la conquista della serenità, per il maestro che vuole assicurare il *γαληνισμός*. Con il tramonto della città, lo spazio per trasmettere il sapere cresce senza misura e per lo più rende utile un veloce riassunto di regole con valore fondamentale, per un aiuto nelle vicende quotidiane degli allievi che il maestro non guida con la voce. Il clima di polemica serrata fra le scuole nel IV secolo, se nutre la riflessione sulla natura o sull'etica, irrigidisce il rapporto prezioso degli allievi con il maestro: il puntuale impegno della memoria nasconde anche l'esigenza di fedeltà, che certo è indispensabile per non perdere.

Dunque l'epitome, che garantisce la conquista della serenità. Ma lo stile che ne deriva? Per la trama di regole con valore fondamentale, non è difficile scorgere il codice condensato, pur con variazione forse non minima, se registrata con il testo che offre Diogene Laerzio, 49 paragrafi per le pagine *A Erodoto* (35-83), 32 paragrafi per le pagine *A Pitocle* (84-116), 14 paragrafi per le pagine *A Meneceo* (122-135), con variazione certo non minima per l'*Epitome Grande*, *μεγάλη*, se il titolo ha un rapporto plausibile con il titolo per l'*Epitome Piccola*, *μικρά*. Epicuro nelle pagine *A Pitocle* (84-85) indica subito il trattato *Sulla natura* e qui emerge un paragone concreto: l'epitome richiama con 32 paragrafi un contenuto che occupava forse il XII e il XIII dei 37 libri *Sulla natura*.

La critica spesso ha considerato Epicuro per lo stile che offre.¹⁸ Un problema certo emerge, il rapporto inevitabile con la professione che per il trattato *Sulla retorica* in modo esplicito riconosce Diogene Laerzio (X 13-14). La virtù per eccellenza è la *σαφήνεια*, in adesione al trattato di

17 Cfr. Arrighetti 1996: 723. Non è difficile scorgere un attrito con la forma per lo più sconnessa dei 37 libri *Sulla natura*. Cfr. Gagliarde 2011: 69-90.

18 Cfr. Arrighetti 2010: 17-22.

Aristotele, forse contro la segmentazione che vuole Teofrasto.¹⁹ Apre il passo un cenno al gusto comune per la lingua, λέξει κυρία. Da qui nasce la σαφήνεια, un rifiuto forse delle metafore, per lo stile κατὰ τῶν πραγμάτων, con l'esigenza di rispecchiare il ritmo concreto delle cose.²⁰ Ma nelle pagine *A Erodoto*, nelle pagine *A Pitoche*, nelle pagine *A Meneceo*, non è difficile scorgere la forza delle metafore. Subito dopo, Diogene Laerzio inserisce un giudizio di Aristofane di Bisanzio (404 Slater) e il giudizio, di grande vigore, nasconde un contatto puntuale, oggi fra le tenebre, con il trattato *Sulla natura* e con il *corpus*. Lo stile, pur con il gusto comune per la lingua, è molto particolare, ιδιωτάτη, forse troppo.²¹

Ne deriva un dibattito, con sconcerto e accettazione, spesso inevitabile. Se questo è lo stile, perché la σαφήνεια? Nelle pagine *A Erodoto*, nelle pagine *A Pitoche*, nelle pagine *A Meneceo*, un tormento per la tradizione che offre Diogene Laerzio, la critica vede certo le più aspre della prosa greca e da sempre ha la tentazione di emendare, per un testo con la σαφήνεια che indica il trattato *Sulla retorica*, senza ellissi e anacoluto, con il plausibile ordine delle parole.²² Ma la funzione della memoria, con il τύπος, l'impronta? Senza dubbio è da postulare per l'epitome lo stile che più favorisce il puntuale impegno della memoria, se nella memoria è per l'epitome la ragione ultima. La critica ne offre conferma. Nelle pagine *A Erodoto*, l'epitome, per la dichiarazione stessa delle pagine *A Pitoche*, sulla natura, emerge un felice impianto per la memoria, un puntuale paradigma per la prosa didattica.²³

Senza dubbio è possibile analizzare il testo delle pagine *A Pitoche* per il delicato rapporto fra la funzione della memoria per la conquista della serenità e lo stile, che giunge per lo più in adesione al contenuto, il risultato della ricerca sui μετέωρα. Lo stile ha, in epoca ellenistica, la forza di porgere un aiuto al puntuale impegno della memoria? Nella prosa didattica delle pagine *A Erodoto*, delle pagine *A Pitoche*, delle pagine *A Meneceo*, la critica certo non trova il nobile ritmo, con le pause, con la grande armonia di Omero e di Esiodo.²⁴

19 Cfr. Capasso 1988: 83-132. La segmentazione trova conferma nella retorica di epoca imperiale. Cfr. Vanderspoel 2007: 124-138.

20 Cfr. Knape 1994: 1022-1083.

21 Un attrito che nutre il sublime di Lucrezio, per l'ispirazione poetica, il *De rerum natura* (I 921-950), con lo scopo di *lucida carmina*. Cfr. Milanese 1989: 107-150.

22 Cfr. Lapini 2015: 3-117.

23 Cfr. Delattre 2004: 149-169.

24 Cfr. Erbi 2020: 35-44. Riconosce nella produzione di Empedocle un aiuto al concreto impegno della memoria De Sanctis 2007: 11-30. La funzione della memoria

L'origine di un fulmine o di un lampo, di un sole che sorge o di un tramonto, di un alone o di un vento, da postulare, spesso in polemica serrata con le scuole di epoca ellenistica. Ma, nelle pagine *A Pitocle*, non è difficile scorgere un gusto accentuato per le massime. Lo scopo che ha il risultato della ricerca sui μετέωρα non è che la conquista della serenità, con la forza della persuasione (85-87): πρώτον μὲν οὖν μὴ ἄλλο τι τέλος νομίζεῖν εἶναι ἢπερ ἀταραξίαν καὶ πίστιν βέβαιον. Qui emerge il rigore delle 40 *Massime* che offre Diogene Laerzio (X 139-154), il rigore che garantisce la conquista della serenità proprio perché governabile con la memoria. La critica per lo più ha discusso l'infinito νομίζεῖν. Ma l'integrazione di un δεῖ non è indispensabile.²⁵ Subito dopo, Epicuro suggerisce il canone della ricerca e qui la funzione per l'infinito παραβιάζεσθαι o per l'infinito ἔχειν è imperativa: non varcare il δυνατόν, per la ricerca non credere sempre identica la θεωρία. Lo stile plasma un testo per la memoria.²⁶

Nutre un testo per la memoria, nelle pagine *A Pitocle*, il rifiuto dell'opinione sciocca, dalla quale deriva sgradevole inquietudine: οὐ γὰρ ἦδη ἀλογίας καὶ κενῆς δόξης ὁ βίος ἡμῶν ἔχει χρείαν, ἀλλὰ τοῦ ἀθορύβως ζῆν. Dopo il vortice della ricerca sui μετέωρα, che occupava forse il XII e il XIII dei 37 libri *Sulla natura*, non è difficile scorgere nelle pagine *A Pitocle* un veloce riassunto per la memoria. Epicuro, con il codice condensato, con la prosa didattica, suggerisce lo schema utile per alleviare il tormento di epoca ellenistica, fra la speranza negli dei e il timore della natura.²⁷ Il risultato della ricerca, da custodire nella memoria per le vicende quotidiane, offre spesso un aiuto (96-97). Per un sole oscurato, per la luna che fra le tenebre svanisce, ad esempio: τάξις περιόδου, καθάπερ ἓνια καὶ παρ' ἡμῖν τῶν τυχόντων γίνεται, λαμβανέσθω. Subito dopo, emerge, per il puntuale impegno della memoria, il cardine delle dottrine per la beatitudine degli dei. Non deriva dagli dei l'articolazione di giorno e notte che pervade il cielo. Per l'epitome: καὶ ἡ θεία φύσις πρὸς ταῦτα μηδαμῆ προσαγέσθω, ἀλλ' ἀλειτούργητος διατηρείσθω καὶ ἐν τῇ πάσῃ μακαριότητι, con il codice condensato.²⁸ Se un movimento, per il rumore, per il bagliore, accende sgradevole inquietudine? Il canone della ricerca nelle pagine *A Pitocle*

è forse decisiva per la produzione di Parmenide, per la scelta dell'epica. Cfr. Robbiano 2006: 35-60.

25 Cfr. Arrighetti 1955: 67-86.

26 Forse contro Eudosso e contro la prospettiva di Cizico, se non contro il Peripato. Cfr. Taub 2009: 105-124.

27 Cfr. Leone 2000: 21-33.

28 Il passo, per il contenuto e per il codice condensato, richiama l'*incipit* delle 40 *Massime* che offre Diogene Laerzio (X 139-154). Cfr. Konstan 2011: 53-71.

spesso trova conferma: l'origine da non credere sempre identica.²⁹ Dopo la sezione sul fulmine, ad esempio (103-104). La rotazione di un vento, fessure di nuvole, πῦρ che in alto esplose, soffocato da nuvole: κατ' ἄλλους δὲ τρόπους πλείονας ἐνδέχεται κεραυνοὺς ἀποτελεῖσθαι. Con variazione sottile, la sequenza scandisce il testo delle pagine *A Pitocle*, avvolge il fruitore. Nella memoria giunge la forma imperativa che al termine qui splende con il gusto accentuato per le massime. La tradizione, il racconto che di quanto appare non ha la prova è da respingere, ὁ μῦθος ἀπέστω, non senza il rigore, lo stile che più favorisce il puntuale impegno della memoria.³⁰

Ma per la prosa didattica è inevitabile pensare, più che al fugace ascolto, al silenzioso impegno dell'occhio. Il testo delle pagine *A Pitocle* deriva da un panorama culturale dominato dalle colonne di un *volumen*: è decisiva l'articolazione delle colonne per trasmettere il sapere in epoca ellenistica.³¹ Epicuro con le pagine *A Pitocle* offre un concreto impianto per il silenzioso impegno dell'occhio. Lo scopo di porgere un aiuto nelle vicende quotidiane pervade il testo e il fruitore, per il veloce rapporto con le dottrine sui μετέωρα, trova qui un argine indispensabile, se con la dinamica dei μετέωρα giunge il timore.

Stupisce la forza che ha il κόσμος (88-90). Ne deriva l'immagine, περιοχὴ τις οὐρανοῦ, con il codice condensato, di grande impatto.³² Epicuro indica, subito dopo, accumulazione atomica per confluenza verso il vuoto, durevole per la cornice invalicabile. Ma un segno concreto apre la sezione, il κόσμος. È possibile pensare al gesto di creazione per il sole o per la luna? Il rifiuto giunge in modo esplicito e la sezione ha l'*incipit* con ἥλιός τε καὶ σελήνη. Materiale sottile, accumulazione atomica, πῦρ o la rotazione di un vento. Un problema è la dimensione che ha il sole. Per un palese rapporto con le schiere degli ἄστρα? La tradizione, forse il testo delle pagine *A Pitocle* dal quale Diogene Laerzio dipende, qui richiama il trattato *Sulla natura*, con le parole che la critica osserva spesso. Il risultato per lo più non convince.³³ Ma l'*incipit* non ha sfumature, τὸ δὲ μέγεθος (91-93). Un sole

29 Cfr. Masi *infra*: 259-275.

30 Non è difficile scorgere qui la *religio* che indica il *De rerum natura* di Lucrezio (I 62-101). Cfr. Sedley 1998: 179-185.

31 Cfr. Rossi 1971: 69-94.

32 Perché nasconde un acuto spirito di ammirazione per la natura delle cose. Cfr. Bollack-Laks 1978: 130-136.

33 Cfr. Bignone 1920: 122-123. Un enigma, εἰ γάρ, φησί, τὸ μέγεθος διὰ τὸ διάστημα ἀποβεβλήκει, πολλῶ μᾶλλον ἂν τὴν χροῶν· ἄλλο γὰρ τούτῳ συμμετρώτερον διάστημα οὐθέν ἐστι, per il quale certo è difficile scorgere la soluzione. Cfr. Verde *infra*: 171-172.

che sorge, un tramonto, per la luna, per le schiere degli ἄστρα. La funzione che ha l'infinito δύνασθαι, un cardine per la sequenza, è imperativa.³⁴ Epicuro vuole ἄναψις e σβέσις, manifestazione, occultamento, e l'*incipit* ἀνατολὰς καὶ δύσεις qui sorprende. Perché non la forma nominativa? Lo stile indica forse l'esigenza di organizzare il testo per un contatto veloce. Il fruitore delle pagine *A Pitocle* trova subito la sezione che offre un argine indispensabile, un aiuto per scrutare ἀνατολὰς καὶ δύσεις. Per il sole o per la luna, per le schiere degli ἄστρα, il movimento: κινήσεις apre la sezione. Con ἐνδέχεται γίνεσθαι, è τροπὰς l'*incipit* per l'inclinazione. Perché non la forma nominativa? Lo scopo di porgere un aiuto nelle vicende quotidiane richiede un rovesciamento per il plausibile ordine delle parole. Scende la luna o cresce, ha un πρόσωπον misterioso: non è certo elementare il risultato della ricerca.³⁵ Ma il fruitore delle pagine *A Pitocle* ne osserva l'articolazione (94-96). Se κένωσις apre la sezione per la rotazione, che suggerisce il canone della ricerca, l'origine da non credere sempre identica, ἔμφασις apre la sezione per la παραλλαγή o per l'ἐπιπροσθήτης. Il puntuale ritmo della rubrica, nelle pagine *A Pitocle*, marca il testo, per un contatto veloce con le dottrine sui μετέωρα. La lunghezza di giorno e notte, μήκη: il fruitore delle pagine *A Pitocle* trova subito il risultato della ricerca, la lunghezza è mutevole, perché il movimento che ha il sole non è sempre uguale o perché il sole non avanza sempre sulla stessa linea.

Con ἐπισημασίαι giunge la sezione che ha suscitato un dibattito per il delicato rapporto con la sezione, al temine, prima dell'apostrofe (115-116). Non ha senso qui analizzare il problema.³⁶ Certo Epicuro, al termine, prima dell'apostrofe, apre la sezione con ἐπισημασίαι. Non è la prova di un testo che la tradizione ha turbato: l'*incipit* suggerisce che il contenuto è simile. Qui, dopo la sezione su giorno e notte, non sorprende la forza che ha l'articolazione. Non più il sole o la luna, non più le schiere degli ἄστρα: Epicuro avanza in direzione atmosferica. Ma, per le nuvole o per il tuono, il puntuale ritmo della rubrica non svanisce. Con ἐνδέχεται γίνεσθαι, è βροντὰς l'*incipit* per il tuono (99-100). E la sezione per il tuono ha un palese rapporto con la sezione per lo spaventoso lampo, che apre ἀστραπαί, dopo il καί. Spesso la critica scopre qui un impianto redazionale per il testo: *Absatz* prima di κεραυνούς, la sezione per il fulmine, prima di πρηστήρας e prima di σεισμούς, con ἐνδέχεται γίνεσθαι, per l'esigenza

34 Da recepire più che da emendare. Cfr. Von der Mühl 1922: 31.

35 Richiama forse la sezione Plutarco nel *De facie* (920C-F). Cfr. Ziegler 1951: 256-261.

36 La funzione che ha il problema è decisiva nell'indagine sulle pagine *A Pitocle* di Usener 1887: 23-25.

di organizzare il testo per un contatto veloce, con il rovesciamento per il plausibile ordine delle parole (103-106). Brevissima la sezione per il vento. Epicuro dai μετέωρα scende sulla terra, per il timore che sulla terra nasce dai μετέωρα e qui emerge il puntuale rapporto con l'esperienza delle vicende quotidiane. Certo non è indispensabile ricordare il canone della ricerca, l'origine da non credere sempre identica. Per il silenzioso impegno dell'occhio, avanza per schede la trama della grandine, χάλαζα, della neve, χιόνα, con ἐνδέχεται συντελεῖσται, della rugiada, δρόσος. Dopo il καί, è πάχνη l'*incipit* per la brina e κρύσταλλος apre la sezione per il ghiaccio.³⁷ Il timore ha un campo nell'arcobaleno, accumulazione atomica di grande impatto per il colore, per la forma circolare. Ma non ha senso. Il fruitore delle pagine *A Pitocle* trova subito il risultato della ricerca: è ἴρις l'*incipit*. In alto, da qui, con l'alone che stringe la luna e con le comete, πῦρ che splende o κίνησις τοῦ οὐρανοῦ o irruzione degli ἄστρα con il tempo giusto. L'*incipit* indica il problema, con la sezione per l'alone che stringe la luna o con la sezione per le comete.³⁸ Un gruppo degli ἄστρα non ha il movimento, se non la rotazione, un gruppo invece rende possibile scorgere un movimento, con la forma circolare, un gruppo degli ἄστρα stupisce per il ritmo lento con il quale avanza. Subito dopo, trova conferma il canone della ricerca, l'origine da non credere sempre identica.³⁹ Un progetto degli dei, un impegno gravoso, non è conciliabile con la beatitudine degli dei (110-114). Ma l'*incipit*? Epicuro divide: un gruppo degli ἄστρα, un gruppo, un gruppo degli ἄστρα: qui un τινα è l'*incipit*, sempre. Certo, è molto particolare l'ἔκπτωσις di alcune stelle. Ma lo stile delle pagine *A Pitocle* non è smentito: l'*incipit* indica il problema. Prima dell'apostrofe, giunge la sezione con ἐπισημασῖαι (115-116). Epicuro, al termine, suggerisce il concreto impegno della ricerca.⁴⁰

Lo stile plasma un impianto redazionale. Stampato in moderne collane, il testo delle pagine *A Pitocle* ne offre conferma: per lo più *Absatz* e un segno concreto apre la sezione, per il κόσμος o per la grandine, per il sole o per il ghiaccio.⁴¹ Ma il testo di epoca ellenistica? Certo, è difficile

37 Non ha il καί, per il palese rapporto fra la rugiada e la brina, l'integrazione di Boer 1954: 9.

38 Cfr. Bailey 1926: 317-325.

39 Un contributo, qui, per il dibattito fra le scuole di epoca ellenistica. Cfr. Sedley 1976: 23-54.

40 Cfr. De Sanctis 2011: 217-230.

41 È un impianto redazionale che ribadisce Dorandi 2013a: 782-800. Il fruitore di moderne collane spesso ne deriva un contatto veloce.

scorgere in epoca ellenistica un impianto redazionale.⁴² Sulle colonne di un *volumen* il commento ha spesso un rigo in ἐκθεσις o in εἰσθεσις che divide il testo, lemma dopo lemma. Nel III secolo, se il Papiro di Lille 82, con Callimaco, *Aitia*, offre un rigo in ἐκθεσις, il Papiro di Ossirinco 1235, con Menandro, *Imbri*, rende possibile scorgere un rigo in εἰσθεσις. Ha la παράγραφος, nel IV secolo, il Papiro di Derveni.⁴³ E il Papiro di Berlino 9875, con Timoteo, inserisce, nel IV secolo, per la forma lirica, sia la coronide sia la παράγραφος. Per lo più in epoca ellenistica la παράγραφος divide il contributo delle singole maschere per il dramma. Nel III secolo, non è difficile scorgere la παράγραφος per il dialogo di Platone, ad esempio il *Fedone* che offre il Papiro Flinders Petrie 5-8.

Certo l'abitudine di tracciare sul margine delle colonne di Platone la διπλή per le dottrine, il ceraunio per il metodo, l'asterisco per la coerenza fra le dottrine giunge in età imperiale: sul margine delle colonne con il *Fedro*, il Papiro di Ossirinco 2102 inserisce la διπλή per le dottrine.⁴⁴ Qui emerge l'esigenza di un contatto veloce con il testo, per la trama delle dottrine, molto più che per la dinamica della ricerca. Indica l'abitudine il Papiro della Società Italiana 1488, che offre un puntuale ordine di σημεία, per δόγματα e ἀρέσκοντα, per ἄγωγή, per la συμφωνία, in età imperiale. Forse il puntuale ordine di σημεία che richiama Diogene Laerzio (III 65-66) per le colonne di Platone fiorisce dopo la stagione di Alessandria, dopo Zenodoto e dopo Aristarco.⁴⁵ Ma un puntuale ordine di σημεία emerge forse con il concreto impegno di Antigono di Caristo in epoca ellenistica. Subito dopo, Diogene Laerzio allude al concreto impegno di Antigono di Caristo per la tradizione sul μισθός dovuto per un accesso ai βιβλία di Platone, forse al *corpus* che nasce in epoca ellenistica per il grande impulso di Arcesilao.⁴⁶ Per le pagine *A Pitocle*, non è da escludere un

42 Materiale adeguato non manca per l'Egitto di epoca imperiale. Cfr. Savignago 2008: 9-16.

43 Fra la *Teogonia* orfica e il commento. Cfr. Kouremenos-Parássoglou-Tsantsanoglou 2006: 7-8.

44 La tradizione offre la prova di più di un errore per slittamento, ad esempio il Papiro di Ossirinco 1248 marca un passo che non è conciliabile con le dottrine sul margine delle colonne per il *Politico*. Cfr. Haslam 1980: 38-39.

45 Il Papiro della Società Italiana 1488 è del II secolo e ha un testo dal quale Diogene Laerzio dipende. Cfr. Carlini 1999: 613-615. È simile per lo più il testo che ha l'*Anecdutum Cavense* per le colonne di Platone. Cfr. Dörrie 1990: 347-356.

46 Cfr. Gigante 1998: 111-114. Diogene Laerzio, fra il puntuale ordine di σημεία e la tradizione sul μισθός dovuto per un accesso ai βιβλία di Platone, inserisce un ἄπερ, che forse non ha un rapporto diretto con il puntuale ordine di σημεία. Solmsen 1981 richiama il contributo di Aristofane di Bisanzio: anche per il

impianto redazionale, che di per sé lo stile suggerisce: un rigo in ἔκθεσις o in εἰσθεσις per il κόσμος o per la grandine, la παράγραφος per il sole o per il ghiaccio.

Il puntuale ordine di σημεῖα rende possibile dipanare sul margine delle colonne, certo in epoca imperiale, forse in epoca ellenistica, un embrione della rubrica per le dottrine, utile per le scuole o per il fruitore nelle vicende quotidiane.⁴⁷ Spesso il puntuale ordine di σημεῖα garantisce la funzione che ha il commento: ad esempio il commento che offre il Papiro di Berlino 9782 per la *Teeteto* di Platone richiama il testo con la διπλῆ, con la παράγραφος o con la στιγμή. Ma il testo che in epoca ellenistica Epicuro pubblica e diffonde? La prospettiva è simile, perché il commento divide il testo e ne marca la sezione che più colpisce per le dottrine.⁴⁸ Senza dubbio l'abitudine di tracciare sul margine delle colonne di Platone la διπλῆ per le dottrine, il ceraunio per il metodo, l'asterisco per la coerenza fra le dottrine indica l'esigenza che anima Epicuro. Nelle pagine *A Pitocle* lo stile rende possibile un contatto veloce con il testo e suggerisce un embrione della rubrica per le dottrine. Ma è la funzione che ha il puntuale ordine di σημεῖα sul margine delle colonne di Platone.

In epoca imperiale, Porfirio divide le 6 *Enneadi* di Plotino e nella *Vita di Plotino* (4-5, 24-26) richiama il progetto di coniare un titolo e di organizzare un testo che indica per la sezione lo schema e il contenuto.⁴⁹ È simile, subito dopo, il testo al quale per Timeo di Locri allude Calcidio (6-7). Qui la critica riconosce il concreto impegno di epoca ellenistica su Omero. In Accademia il progetto di coniare un titolo e di organizzare un testo che indica per la sezione lo schema e il contenuto non è da escludere per le opere di Platone, se Clemente di Alessandria (*Strom.* V 14, 102 5) suggerisce un

puntuale ordine di σημεῖα? Se il concreto impegno di Antigono di Caristo è da respingere, se il contributo di Aristofane di Bisanzio non convince, trova conferma per il puntuale ordine di σημεῖα la collocazione di epoca imperiale. Cfr. Tarrant 1993: 178-185.

47 Se la διπλῆ indica il testo con le dottrine di Platone, già con Ario Didimo (fr. 1 Diels), per Eusebio di Cesarea (*PE* XI 23, 2-6), nasce lo schema per le dottrine che apre la sequenza di epoca imperiale, fra l'*Eisagoge* di Albino e il *Didascalico* di Alcinoos, e se l'asterisco suggerisce la coerenza fra le dottrine, già Eudoro (25 Mazzarelli) vede il τέλος dell'uomo nell'ὁμοίωσις al sapere degli dei per la combinazione delle pagine di Platone. Cfr. Moraux 1984: 509-527.

48 Per Turner 1980²: 115-118, la διπλῆ per lo più richiama un commento. Ma è un risultato che non convince Pfeiffer 1968: 115 n. 4.

49 Cfr. Goulet-Cazé 1982: 277-327.

titolo per un passo del *Timeo* (41a-d).⁵⁰ Il Papiro di Berlino 9780, in alto, sul margine delle colonne, offre la *capitulatio*. Rende possibile, con il titolo per le colonne, con il segno concreto per il fruitore, un contatto veloce con il commento di Didimo, pur con la dimensione che ha il *volumen*.⁵¹ Ma è un testo di epoca imperiale: in epoca ellenistica? Il Papiro di Ercolano 558 ha la *capitulatio* per la *Syntaxis* di Filodemo.⁵² Non è difficile scorgere qui l'esigenza che anima Epicuro: nel *Kepos* trova conferma un impianto redazionale che lo stile delle pagine A Pitocle suggerisce. Dopo il trattato *Sulla natura*, con l'epitome, con il codice condensato, giunge lo schema da custodire nella memoria, il τύπος, l'impronta, che rende possibile placare il timore. Ma il τύπος, l'impronta, richiede un contatto veloce con il testo: lo stile offre un aiuto, perché suggerisce la *capitulatio*, assorbendone la segmentazione. Certo non sorprende la tradizione: il codice Laurenziano 69.13, per le pagine A Pitocle, nel XIII secolo, marca la sezione sulla neve o la sezione sulla brina con περι, con la rubrica.⁵³

L'epitome, il contatto veloce con il testo, un puntuale ordine di σημεία e la *capitulatio*: in età ellenistica, emerge materiale adeguato per intuire un panorama prezioso. Epicuro, con le pagine A Erodoto e con le pagine A Pitocle ne suggerisce la base teorica e un paradigma concreto. La funzione che ha l'epitome per il *Nachleben* del *Kepos* è decisiva. Senza dubbio l'epitome favorisce, nel I secolo, un radicamento delle dottrine fra le dimore di Roma, spesso in polemica serrata con lo Stoicismo.⁵⁴ Anche qui la prospettiva è catechistica, se non apodittica: lo schema da custodire nella memoria, per la conquista della serenità. Ma la critica per lo più riconosce la forza che ha l'esigenza di fedeltà, di adesione al sapere del *Kepos*. Il tormento di Filodemo è palese: il trattato che offre il Papiro di Ercolano 1005 (fr. 117, 1-18 Angeli) respinge la καινοτομία e il trattato *Sulla retorica* per il Papiro di Ercolano 1427 (col. 238, 18-29 Nicolardi), ne suggerisce un possibile paragone con la crudele uccisione del padre.⁵⁵ Da qui deriva

50 Spesso il titolo rende possibile scorgere il contenuto: già Callimaco scopre nel *Fedone*, con l'epigramma di Cleombroto (XXIII 1-4 Pfeiffer), un dialogo *Sull'anima*. È la forma che ha in Accademia il titolo delle opere di Platone per il grande impulso di Arcesilao. Cfr. Carlini 1972: 28-30.

51 Cfr. Luzzatto 2012: 3-72.

52 Per la sezione su Socrate. Cfr. Arrighetti 2006: 395-431.

53 Non è da escludere qui un risultato che nasconde l'abitudine di porgere un aiuto al fruitore delle pagine A Pitocle in epoca medievale. Ha studiato il codice Laurenziano 69.13, nel XV secolo, Poliziano. Cfr. Dorandi: 2009, 67-78.

54 Cfr. Maso 2008: 9-29.

55 L'esigenza di fedeltà nutre la riflessione sulle parole che richiama, con Demetrio Lacone, la stagione di Alessandria. Cfr. Puglia 1988: 37-104. Da Filodemo, con il

un clima di alleanza intellettuale che favorisce l'epitome, la richiede. Ma il risultato non è felice: l'epitome, sulle opere di grande mole che, nel III secolo, Epicuro ha elaborato con l'immagine del *Kepos*, irrigidisce la coerenza fra le dottrine, la spegne, per trasmettere un cuore della ricerca bloccato e immiserito. La fama di edonismo rude o volgare che Cicerone scopre, nelle *Tusculanae* (IV 3, 6-7), per le opere di figure vicine al debole fremito del *Kepos* ha forse un sottile rapporto con l'epitome.⁵⁶ Di per sé la fama rende indispensabile, nel I secolo, un concreto impegno per difendere la dignità del *Kepos*. È questo lo scopo di Filodemo e di Lucrezio: dalle dottrine giunge un fertile impulso di matrice speculativa e di matrice poetica, per la forza di persuasione, certo di grande impatto per il *Nachleben* del *Kepos* e per il dibattito fra le scuole.⁵⁷

Ma la tradizione che dipende, in epoca imperiale, dal *Kepos* ribadisce la funzione che ha l'epitome, con il codice condensato, per il puntuale impegno della memoria. Per lo più la colossale iscrizione di Enoanda non è che l'epitome per la conquista della serenità, l'epitome che, per alleviare il tormento delle vicende quotidiane, indica un concreto paradigma nel *Kepos*, con lo schema delle dottrine.⁵⁸ Subito e in modo esplicito, se convince l'integrazione di un frammento, forse l'*incipit* (fr. 1, 1-4 Smith): *περὶ αἰσ[θη]σ[σεως καὶ φύσεως ἐπιτομή]*. La colossale iscrizione va ben al di là di un *Canone* o di un discorso *Sulla natura*. Ne deriva un problema per la collocazione: forse, perché la funzione di un *Canone* o di un discorso *Sulla*

trattato che offre il Papiro di Ercolano 1005 (fr. 90, 1-21 e fr. 107, 1-19 Angeli), emerge più di un attrito, nel I secolo, per il trattato *Sulla natura*, per un passo, dopo la puntuale armonia con il gruppo dei *καθηγεμόνες*, nel III secolo. Il problema è la coerenza fra le dottrine: in epoca imperiale un problema di Plotino. Cfr. Erler 1993: 281-303.

- 56 Sulle opere di Amafinio, sulle opere di Rabirio, manca materiale plausibile. Ma l'immagine che Cicerone suggerisce, negli *Academica* (I 2, 5), di per sé indica l'epitome, per la forma e per il contenuto. Nelle *Ad familiares* (XV 19, 2), emerge il contributo di Catio, con luce non positiva. Cfr. Castner 1988: 7-11, 32, 63.
- 57 Il risultato di Filodemo e di Lucrezio nasce anche da un palese anelito di libertà, pur sempre conciliabile con l'esigenza di fedeltà, con la venerazione abituale per il maestro che vede Sedley 1989: 97-119. Da non dimenticare il *Peri parrhesias* di Filodemo. Cfr. Gigante 1983²: 55-113. Ricostruisce la venerazione abituale per il gruppo dei *καθηγεμόνες* Clay 1983: 255-279.
- 58 Spesso, per la critica, è inevitabile pensare al 200 circa. Cfr. Ferguson 1990: 2290-2293. Retrodatazione di Canfora 1992: 39-66, che nel *τοῦ τε θαυμασίου ... Κάπου* di un frammento (fr. 122, II 8-9 Smith), scopre le ombre di Lucrezio. Ma Smith 1996: 17-18, indica il felice tempo di Adriano. Cfr. Wörrle 1988: 4-17.

natura è centrale per la prospettiva che ha Epicuro.⁵⁹ Ma l'integrazione ricalca il testo di un frammento che apre l'*Etica* (fr. 28, 1-4 Smith): *περὶ τῶν παθῶν καὶ [πράξεων] ἐπιτομή*[ή. Qui, se non per l'*incipit*, la colossale iscrizione indica un codice condensato, con la prosa didattica, per trasmettere il sapere.⁶⁰ Da un frammento, forse l'*incipit*, delle parole *A Dionigi* (fr. 68, 1-7 Smith), con la forma plausibile della lettera, giunge conferma per *ἐπιτομή*, con valore preciso che *περίοδος*, il veloce riassunto, ribadisce. Non è difficile scorgere, pur fra lacune, la puntuale imitazione delle pagine *A Erodoto* (82-83). Con *ἐπιτομή*], per la critica, è l'integrazione di un frammento che apre il testo di un discorso *Sulla vecchiaia*, per un palese rapporto con l'*Etica* (fr. 137, 1-3 Smith).⁶¹

La colossale iscrizione richiama, in epoca imperiale, un risultato che, in epoca ellenistica, Epicuro suggerisce con la forma e con lo stile della lettera. Se l'epitome rende possibile un contatto veloce con le dottrine, certo non manca la trama delle massime da custodire nella memoria. Ma ne deriva spesso un fertile impulso al concreto impegno con la personale meditazione. Lo scopo è riscattare il fruitore di Enoanda da un male che pervade l'etica. Pur con palese ambizione di grande impatto per il tempo lungo delle pietre, la colossale iscrizione offre al fruitore di Enoanda un aiuto, *βοήθημα*, con le medicine per la terapia (fr. 3, II 7-VI 14 Smith). E nelle medicine trova conferma la funzione che ha Epicuro con lo schema delle dottrine per la conquista della serenità, per l'*ἀταραξία* della quale godere, sulla terra, con la condizione degli dei (fr. 125, III 9-IV 10 Smith).⁶² Ai neofiti, *οἱ πλεῖστοι*, è indispensabile lo schema delle dottrine per il male che giunge da false *δόξαι* e *φαντασίαι* con la forza della peste, *καθάπερ ἐν λοιμῶ*: ai neofiti, al fruitore per eccellenza, il gruppo che subito Epicuro indica nelle pagine *A Erodoto*. Se la *συνουσία* con il maestro manca, il dialogo non offre un aiuto per le vicende quotidiane. La colossale iscrizione richia-

59 Cfr. Smith 1978: 46. Indica per l'*incipit* un *περὶ αἰσθη[σσεως καὶ περὶ φύσεως ἐπιτομή]* Grilli 1950: 372.

60 Richiama l'articolazione per l'*Etica* fra *παθῶν* e *[πράξεων]* già l'integrazione di Diels in William 1907: 28. Vuole un *ἐπιτομή*[ή ἠθική Grilli 1960: 63.

61 Cfr. Clay 1990: 2526-2548. È al VI livello, forse, il testo di un discorso *Sulla vecchiaia*: *Διογένε[ος τοῦ Οἰνοανδέω]ς συνεπι[όντος τῷ γήρῳ ἐπιτομή]*. Cfr. Smith 1993: 570-571. Ma *Διογένε[ος τοῦ Οἰνοανδέω]ς* apre, con Heberdey-Kalinka 1897: 356, la colossale iscrizione. Cfr. Casanova 1998: 263-272. Non è da escludere, invece di *συνεπι[όντος τῷ γήρῳ]*, l'*ἐ[γ]χειρίδιον περὶ γήρω*s di Philippson 1931: 155. Indica la funzione che ha nel *Kepon* l'*ἐγχειρίδιον*, il manuale, Capasso 1987: 50-57.

62 Cfr. Gigante 1975: 53-61. Il tormento per il male che pervade l'etica apre la colossale iscrizione per Casanova 1984: 50, 78-95.

ma la συνουσία con il maestro. Ma la trova non conciliabile con lo scopo, con la conquista della serenità, forse con dolore. Svanisce il concreto appello ai προβεβηκότες e ai τετελεσιουργημένοι, anche se, in epoca imperiale, non è da escludere un radicamento del *Kepos* nella regione di Enoanda (fr. 117, 1-3 Smith).⁶³ Ma non giova un rapporto fugace con le dottrine, un rapporto veloce da πα]ροδεύοντες. Da qui l'esortazione al puntuale impegno della memoria, con la riflessione, ποικίλως, per la conquista della serenità (fr. 30, III 5-14 Smith).⁶⁴ Epicuro è al culmine, manca un possibile paragone. Per le parole da felice araldo, la colossale iscrizione lo riconosce al di là della morte: οὐ] τέθηκε γὰρ ὑμέτ[ερος] κῆρυξ ὅς διέσωσε[ν ὑμᾶς] (fr. 72, III 11-13 Smith). Non ha senso la tentazione di emendare. Certo l'esigenza di fedeltà, di adesione al sapere del *Kepos*, emerge con la forza che ha la tradizione. La forma di un discorso che garantisce l'esigenza di fedeltà, di adesione al sapere del *Kepos*, è l'epitome.

Dopo il tramonto della città, che per trasmettere il sapere indica il rapporto prezioso degli allievi con il maestro, dell'uomo con l'uomo, Epicuro, nelle pagine *A Erodoto*, nelle pagine *A Pitocle*, nelle pagine *A Meneceo*, intuisce la forma di un discorso capace, se non di rispecchiare la dinamica della ricerca, di appagare, con lo stile, con la prosa didattica, lo smarrimento di un fruitore che, minacciato nelle vicende quotidiane, richiede, per la conquista della serenità, lo schema di regole con valore fondamentale.

63 Cfr. Clay 1989: 313-335.

64 La colossale iscrizione favorisce la riflessione, con le medicine per la terapia. Cfr. Erler 1998: 361-365.

La meteorologia epicurea

Francesco Verde

L'*Epistola a Pitocle* è, tra i testi di Epicuro pervenuti integralmente, uno dei più complessi e certamente il meno noto e studiato. Malgrado ciò, si tratta di una breve opera indubbiamente preziosa per comprendere un aspetto estremamente significativo della scienza della natura (*physiologia*) epicurea, ovvero l'“atteggiamento epistemologico” che occorre avere nei riguardi di *ta meteora*, i cosiddetti fenomeni celesti che, per Epicuro, includono non solo i fenomeni astronomici propri delle regioni sovralunari, ma anche quelli più strettamente meteorologici, oltre, per esempio, agli eventi tellurici. Per Epicuro, quindi, i *meteora* sono sia i fenomeni che definiremmo meteorologici sia quelli più strettamente astronomici. Nella tradizione precedente le due tipologie di fenomeni erano messe in relazione,¹ Aristotele, tuttavia, aveva nettamente distinto i due ambiti, dedicando ai fenomeni celesti (materialmente costituiti dal primo – o quinto – elemento, ossia l'etere) il *De caelo* e a quelli meteorologici (che hanno meno regolarità rispetto ai fenomeni celesti)² la *Meteorologia* (per quanto in quest'opera il filosofo si occupi anche di comete e della via lattea).³ I *meteora* avvengono nella regione sublunare del cosmo e pertengono ai quattro elementi con l'esclusione dell'etere. Epicuro non adotta questa distinzione ma considera *meteora* i fenomeni tanto meteorologici quanto astronomici, anche perché i principi che legano interamente il cosmo sono, in ogni caso, gli atomi e il vuoto.

Già nella dissertazione del giovane Karl Heinrich Marx, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang* (1841) – un'opera che ha contribuito in modo importante a “sdoganare” la filosofia e la fisica epicuree dal poco edificante giudizio hegeliano,⁴ essendo

1 Significativa, in proposito, la testimonianza su Ippia nel *Protagora* platonico: 315c = 86 A 11 DK = VIII 36 D34 LM.

2 Cfr. Aristot. *Meteor.* I 1, 338a 26-339a 4; cfr. anche Falcon 2005: 2-13 e Wilson 2013: 93-98.

3 Cfr. e.g. Capelle 1913: 323-324 e anche Id. 1912a: 425. Più in generale, si veda anche Simeoni 2020.

4 Cfr. Isnardi Parente 1991: 289-323 ed Ead. 1998; più in generale Bonacina 1996: 277-331.

anche allora tacciate di scarsa originalità e di basso interesse teoretico – si legge che «[N]ella teoria delle meteore si rivela dunque l'anima della filosofia naturale di Epicuro».⁵ Marx non ha dubbi sul fatto che lo studio dei fenomeni celesti (*ta meteora*) in generale non sia una “costola” secondaria ma sia davvero il cuore pulsante, il centro della scienza della natura o *physiologia* di Epicuro.⁶ Non escluderei che Marx avesse raggiunto questa conclusione anche a partire dal confronto di *Pitocle* con Lucrezio, una fonte che, rispetto a Hegel, egli per primo valorizza notevolmente (cfr. Morfino 2012). Se ci si riflette bene, il giudizio marxiano coglie pienamente nel segno: è solo nell'*Epistola a Pitocle* che Epicuro, dalla prospettiva fermamente materialista e atomista, si occupa di spiegare la maggior parte dei fenomeni naturali di cui si fa più o meno direttamente esperienza. Mentre nell'*Epistola a Erodoto*⁷ Epicuro esanima i fondamenti essenziali della natura (*physis*) e le loro proprietà, dunque gli atomi e il vuoto, è in *Pitocle* che il filosofo mostra come l'atomismo possa coerentemente esporre le cause della generazione dei fenomeni celesti dal punto di vista scientifico, benché l'unico fine privilegiato rimanga di carattere etico.⁸ In breve, lo scrupoloso studio storico-filosofico di questa lettera non può che confermare l'opinione di Marx: senza *Pitocle* avremmo un quadro profondamente manchevole e inadeguato della scienza della natura di Epicuro.

Ciononostante, un'opera antica di questo tipo potrebbe apparire eccessivamente specialistica, quasi “di nicchia” e, pertanto, di scarso interesse. Ciò viene smentito da una serie di motivi importanti; in prima istanza, dal punto di vista eminentemente testuale, se Diogene Laerzio (III sec. d. C.) decide di trasmettere integralmente questo scritto, significa soprattutto che la fonte (o le fonti) a cui Diogene stesso attingeva aveva catalogato questa lettera di Epicuro come una delle opere importanti, degne di essere preservate e tramandate. Inoltre, se Epicuro affida a una breve lettera, dunque a un sintetico ma efficace compendio dottrinario (una *epitome*), la trattazione dei fenomeni celesti, vuol dire che si tratta di tematiche certamente

5 Sabetti 1979: 78; cfr. anche Verde 2020b: 295-299.

6 Pace Bignone 1964: 34 che, in riferimento a *Pitocle*, parla di una lettera «che tratta di una provincia della fisica epicurea, di secondaria importanza per il maestro». Giustamente di tutt'altro avviso Gigante 2002: 43.

7 Per una traduzione e un commento di questo testo mi permetto di rinviare a Verde 2010a.

8 Cfr. anche la posizione di Strabone – I 1, 21-22 – che sottolinea come la conoscenza dei fenomeni celesti sia utile affinché non si rimanga turbati, sebbene l'uomo politico – al quale Strabone si rivolge e che pure deve avere una conoscenza di tali *meteora* – non debba approfondirli eccessivamente, come, invece, fa il filosofo.

importanti che non possono essere taciute. Se così non fosse, Epicuro di certo non avrebbe affidato tale argomento al genere dell'epistola⁹ che mira a essere una sorta di privilegiato "vademezum" finalizzato all'acquisizione dell'imperturbabilità nell'anima (*ataraxia*), senz'altro messa a rischio e seriamente dalla mancata conoscenza dei *meteora*.

I fenomeni celesti in generale, infatti, venivano considerati come azioni dirette delle divinità, il più delle volte al fine di atterrire l'uomo, comunicandogli la potenza distruttiva della sfera divina, oppure per concedergli avvertimenti o segni divinatori, anche positivi e benefici (si pensi solamente al valore profetico dei tuoni, dei fulmini e delle folgori nelle religioni antiche).¹⁰ Il fatto che i *meteora* fossero opera degli dei ed esistessero per incutere timore e spavento agli uomini rappresenta, come è ben noto, il cuore teorico del dramma satiresco *Sisifo* (43 F 19 TrGF Snell-Kannicht) che Sesto Empirico (molto probabilmente in modo corretto) attribuisce a Crizia¹¹ e Aezio a Euripide.¹² L'idea di fondo di questo testo (purtroppo frammentario ma il cui senso generale è chiaro) è il fatto che l'esistenza degli dei e dei loro castighi sarebbe un'invenzione esclusivamente umana teorizzata per il controllo e la disciplina degli uomini.¹³ I *meteora*, allora, sono considerati come strumenti che la divinità usa per atterrire gli uomini; più che alla legge (che poteva essere trasgredita di nascosto) è agli dei che non sfugge nulla, anche le azioni malvagie e disinvolve che gli uomini perpetrano di nascosto. Qui i fenomeni celesti sono chiamati in causa come diretta opera della divinità vendicatrice; anzi, i luoghi abitati dagli dei vengono non a caso posti in alto, perché da lì provengono gli spaventi per i mortali, ovvero gli stessi *meteora* che comunicano l'ira e il castigo della divinità (si tenga conto del fatto che si tratta anche di un argomento epicureo che si ritrova non casualmente in Lucrezio, V 1183-1197). I lampi, i tuoni e la massa rovente del sole per gli uomini sono le evidenti attestazioni dell'esistenza degli dei immortali, laddove, per l'autore del *Sisifo* sono, per così dire, semplicemente un falso "spauracchio" ideato *pour cause* da un qualche uomo acuto, scaltro e saggio di mente ($\pi\upsilon\kappa\nu\acute{o}\varsigma$ τις και σοφός

9 Su cui cfr. Spinelli 2012: 152-163.

10 Cfr. per un primo orientamento Burkert 2003: 339-342 e Dumézil 2011: 541-551; di particolare interesse, a questo proposito, la testimonianza di Xenoph. *Apol.* 12.

11 Sext. Emp. *M* IX 54 = 88 B 25 DK = IX 43 T63 LM.

12 Aët. *Plac.* I 7, 2, *Dox.* 298, M-R 370-371 = 88 B 25 DK; sul *Sisifo* cfr. almeno Kahn 1997 e Sedley 2013.

13 Cfr. in proposito anche la lucidissima e acuta considerazione del ruolo, tutto positivo perché volto all'utile del sistema politico, della $\delta\epsilon\iota\sigma\iota\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\iota\alpha$ presso i Romani offerta da Polibio, VI 56, 6-15.

γνώμην ἀνήρ) il quale, pur conoscendo l'origine genuinamente fisica di tali fenomeni, se ne serviva solo per mostrare il darsi efficace delle punizioni divine e fondare così quella che Lucrezio avrebbe definito *religio*.¹⁴

Inoltre, in questo contesto, non va neppure tralasciata la testimonianza di Senofonte su Socrate per cui Socrate stesso deplorava coloro i quali, come Anassagora, nutrivano forte curiosità nell'apprendere in che modo la divinità produceva i fenomeni celesti (*ta ourania*); si trattava per Socrate, per così dire, di una curiosità empia, benché Senofonte (*Mem.* IV 7, 5) informi che Socrate non fosse del tutto ignaro di astronomia (o di geometria):¹⁵ questi fenomeni che concernevano il cielo non potevano essere scoperti dall'uomo e chi osava farlo non era accetto agli dei perché non rispettava ciò che essi non avevano voluto rivelare.¹⁶ Al di là della storicità della polemica socratica che Senofonte trasmette, non vi è dubbio che Socrate, stando almeno a questa testimonianza (a cui, in ogni caso, si potrebbero aggiungere chiaramente quella delle *Nuvole* aristofanee, dove, però, Socrate è rappresentato come un empio cultore dei *meteora* – cfr. *e.g.* vv. 228 ss. –,¹⁷ nonché la cosiddetta – e presunta – pagina autobiografica del *Fedone* platonico – 96a 8 –, nella quale Socrate dichiara il suo giovanile interesse per la *περὶ φύσεως ἱστορία*), reputasse ben fondata l'idea che l'indagine esclusiva circa i fenomeni celesti fosse inutile, impedisse, anzi, altre conoscenze davvero utili e conducesse all'empietà per il fatto che tali fenomeni erano diretta opera degli dei. Non stupisce, quindi, l'atteggiamento critico e perfino ironico nei riguardi dell'indagine *περὶ τῶν μετεώρων* di buona parte della tradizione socratica,¹⁸ da Diogene di Sinope¹⁹ al rifiuto della fisica da parte dello stoico Aristone di Chio.²⁰ Diversamente Aristotele, nel I libro della *Metafisica* (A 2, 982b 12-17), rileva come l'indagine sulla luna, sul sole e sugli astri sia direttamente collegata a quell'originario *θαυμάζειν* (da cui scaturiscono la filosofia e l'*episteme*) che spinse gli uomini a porsi questioni (*διαπορήσαντες*) su questo tipo di fenomeni.

14 Una ricca e utile panoramica sulla superstizione antica e il suo rapporto "dialettico" col Cristianesimo è offerta da Zambon 2019: 65-76.

15 Cfr. *Mem.* IV 7, 3 e Plat. *Theaet.* 145d 4-9; si veda anche Diog. Laert. II 45.

16 Cfr. Xenoph. *Mem.* IV 7, 6 ss. = 59 A 73 DK = VI 25 R7 LM; cfr. anche Rashed 2009: 117-124, Trabattoni 2011: 275-276 e Ransome Johnson 2020: 166-167.

17 Cfr. anche Plat. *Apol.* 18b 6-c 3.

18 Cfr. Diog. Oen. fr. 4 Smith = SSR I C 463/IV A 167.

19 Cfr. Diog. Laert. VI 39 = SSR V B 371.

20 Cfr. Ioppolo 1980: 78-90.

Per limitarsi a pochi esempi tra i moltissimi che si potrebbero fare circa questa generalissima e diffusissima convinzione, nell'*Edipo a Colono* (vv. 1463-1471), dopo un forte tuono, intervenendo nel dialogo tra Edipo e Antigone, il coro attribuisce a Zeus l'indicibile fragore udito che terrorizza gli animi. Dopo che nel cielo si è osservata nuovamente una folgore che lampeggia, il coro si chiede quale evento manderà, quindi che cosa recherà quel segno divino direttamente assegnato al grande etere, a Zeus (1470: *o megas aither, o Zeus*). Sofocle è, pertanto, perfettamente consapevole del fatto che quello che potrebbe apparire come un banale evento atmosferico sia, in realtà, un segno divino, deliberatamente provocato da Zeus medesimo ed evidentemente foriero di eventi futuri. Seppure brevemente, a questo proposito, non è possibile non tenere conto degli *Inni orfici*; si pensi, per esempio, all'*Inno* 19 (Ricciardelli) a Zeus folgoratore presentato con estrema efficacia come dio delle tempeste, dei tuoni, delle piogge, degli uragani e naturalmente dei fulmini: eventi tremendi che, appunto, terrorizzano l'uomo, ma pur sempre eventi attraverso i quali Zeus regge e governa l'universo splendente di fuoco.²¹ Ancora per fare un ulteriore esempio, un discorso simile vale per un altro inno orfico a Zeus che apparteneva probabilmente a un'antica teogonia (31 F PEG II.1 Bernabé); qui Zeus è presentato come collegato, al solito, al fulmine (v. 1), ma anche come fondamento della terra e del cielo stellato (v. 3) e come sole e luna (v. 6) a conferma della sua intrinseca relazione con gli astri e, più in generale, con l'universo. Infine, un interessante frammento delle *Eliadi* di Eschilo²² identifica Zeus con l'etere, la terra, il cielo, con tutte le cose e con ciò che è al di sopra di loro: si tratta di un'altra conferma di come il divino fosse percepito in profondissima relazione con l'"ambiente", l'"atmosfera", il tutto (a cui gli eventi atmosferici e astrali appartengono *de iure* e *de facto*).

Che i fenomeni atmosferici fossero, pertanto, la conseguenza dell'opera divina o, comunque, fenomeni che sono, per così dire, controllati e gestiti dalla divinità è una sorta di dato comune di moltissime tradizioni religiose; l'Ebraismo e il Cristianesimo non sono da meno. Si pensi, per esempio, al *Libro di Giona* (1, 4) che si apre con l'immagine del Signore che scatena sul mare un forte vento che a sua volta provoca una tremenda tempesta, oppure all'*Esodo* in cui Dio si manifesta come una densa nube sulla vetta del Sinai (19, 9), provocando tuoni e lampi che scuotono di timore gli Israeliti al terzo mese dall'uscita dall'Egitto (19, 16; si veda pure Gv 12,

21 Cfr. Ricciardelli 2000: 315.

22 Da Clem. Alex. *Strom.* V 14, 114 4 e da Eus. *PE* XIII 13, 41 = 70 *TrGF* Radt².

28-29). Assai rilevanti, poi, i versetti 1-9 del XIII capitolo del *Libro della Sapienza*, dove l'autore critica fermamente coloro che divinizzano la natura e i suoi fenomeni (il fuoco, il vento, la volta stellata o i luminari del cielo), non rendendosi conto che si tratta solo di prodotti dell'azione creatrice del Signore che rende belle tutte le cose, dato che egli stesso è l'autore della bellezza.²³ Sulla medesima lunghezza d'onda si colloca il capitolo 14 del *Libro del profeta Geremia* dedicato al tema della siccità provocata dal Signore per punire le infedeltà del suo popolo; Geremia invoca la misericordia di Dio affermando: «Fra gli idoli vani delle nazioni c'è qualcuno che può far piovere? Forse che i cieli da sé mandano rovesci? Non sei piuttosto tu, Signore, nostro Dio? In te noi speriamo, perché tu hai fatto tutto questo» (22; trad. CEI 2008).²⁴ Anche in questo caso la stretta relazione di dipendenza tra il volere divino e il fenomeno atmosferico è chiarissima.

In ambito cristiano, viene in mente il passo del *Vangelo di Marco* (4, 35-41) in cui Gesù riesce a placare una tempesta minacciando il vento e il mare ed esortandoli a tacere e a calmarsi: dopo vi fu bonaccia a tal punto che i discepoli provarono un certo timore (si veda anche Gb 38, 8-11 e Sal 106, 23-30). Oppure si potrebbe pensare al momento della Trasfigurazione sul monte,²⁵ dove Pietro, Giovanni e Giacomo vengono travolti da una nube (*nephele*) che li coprì con la sua ombra minacciosa; dalla nube – che segnala evidentemente la ierofania – uscì la voce di Dio ed essi ebbero paura (Lc 9, 34: *ephobethesan*).

Tornando alla tradizione greca, se, invece, si va ancora più indietro, e si prendono in considerazione i poemi omerici, come è assai noto, le divinità sono direttamente coinvolte, oltre che sul campo di battaglia a stretto contatto con i diversi eroi, anche in diversi fenomeni ai quali specialmente la mentalità scientifica moderna ha insegnato ad attribuire cause naturali. È proprio questo il punto: tra le molte ragioni che collegano indissolubilmente i fenomeni atmosferici e celesti più tremendi e la religione, la principale risiede nel fatto che questi eventi appaiono talmente grandiosi

23 Sap 13, 1-3: «Davvero vani per natura tutti gli uomini che vivevano nell'ignoranza di Dio, e dai beni visibili non furono capaci di riconoscere colui che è, né, esaminandone le opere, riconobbero l'artefice. Ma o il fuoco o il vento o l'aria veloce, la volta stellata o l'acqua impetuosa o le luci del cielo essi considerarono come dei, reggitori del mondo. Se, affascinati dalla loro bellezza, li hanno presi per dei, pensino quanto è superiore il loro sovrano, perché li ha creati colui che è principio e autore della bellezza»; trad. CEI 2008.

24 Cfr. anche Gb 5, 10 e 9, 7-9.

25 Cfr. *e.g.* Lc 9, 28-36. Per la nube e il terremoto come manifestazioni divine (teofanie) cfr., per esempio, rispettivamente, At 1, 9 e Mt 27, 54 con At 16, 25-26.

e spaventosi che le loro cause sfuggono all'esame scientifico e razionale. Per tale motivo, da un lato, secondo una movenza tipica delle religioni più arcaiche, i fenomeni atmosferici e celesti vengono letteralmente divinizzati (anche per renderli meno spaventosi e più propizi), dall'altro, i fenomeni stessi divengono autentiche ierofanie. A tale proposito mi pare opportuno riportare alcune righe del *Trattato di storia delle religioni* di Mircea Eliade che sintetizza perfettamente la questione, trattando del cielo come sede divina *par excellence*: «Il modo di essere celeste è una ierofania inesauribile. Di conseguenza tutto quello che avviene negli spazi sideri e nelle regioni superiori dell'atmosfera – la rivoluzione ritmica degli astri, le nuvole che si inseguono, le tempeste, il fulmine, le meteore, l'arcobaleno – sono momenti di questa medesima ierofania». ²⁶

Gli dei, in Omero, «promuovono ogni mutamento»²⁷ e, pur tenendo conto di qualche acuto tentativo recente di attribuire all'eroe descritto dai poemi (in particolare nell'*Odisea*) una prima forma di autodeterminazione e di responsabilità morale,²⁸ è innegabile che gli dei abbiano il controllo diretto su quanto accade al di sotto dell'Olimpo e la loro azione è talmente onnipervasiva²⁹ da essere una delle motivazioni principali che muove e giustifica quanto avviene tra i due schieramenti acheo e troiano sul campo di battaglia e non solo. Si pensi, a mo' di esempio, all'*incipit* dell'*Iliade*, in cui si racconta come nel campo acheo imperversi la spaventosa peste originata dalle temibili frecce di Febo Apollo che «scese giù dalle cime dell'Olimpo, irato in cuore / l'arco avendo a spalla, e la faretra chiusa sopra e sotto: / le frecce sonavano sulle spalle dell'irato / al suo muoversi; egli scendeva come la notte. / Si postò dunque lontano dalle navi, lanciò una feccia, / e fu pauroso il ronzio dell'arco d'argento» (*Il. I* 44-49; trad. Calzecchi Onesti). L'Apollo qui rappresentato è irato ed è responsabile di una terribile peste che mieterà moltissime vittime: come è stato giustamente (e autorevolmente) messo in luce,³⁰ siamo assai lontani dall'immagine – dagli influssi “mitico-winckelmanniani” più o meno accentuati –³¹ del dio come ellenica misura del limite individuale, priva di ogni eccesso o esaltazione di sé.³² Nei poemi omerici, inoltre, alcuni tra gli enti naturali

26 Eliade 2014: 39.

27 Snell 2002: 55.

28 Cfr. Cantarella 2013: 47-90; il tema è comunque vasto e dibattuto: cfr., in generale, Valenti 2014 e soprattutto Pelliccia 1995.

29 Cfr., tra gli altri, Otto 1996: 81-85.

30 Cfr. Colli 2009: 37-46.

31 Cfr. Bianchi Bandinelli 2003: 29-50.

32 Cfr. Nietzsche 2012: 4 e 36-37.