

Διάλεκτος κατ' ἀναλογίαν

La «quasi lingua» degli dèi di Epicuro*

Enrico Piergiacomì (Trento)

Le colonne 13,20-14,14 Diels del libro 3 del *De dis* di Filodemo – corrette e aggiornate da Longo Auricchio nella sua raccolta dei frammenti ermarchei¹ – riportano una densa testimonianza sulla concezione di Ermarco sugli dèi. Egli li presenta come degli esseri viventi² antropomorfi che dialogano tra loro. È lecito chiedersi se questa concezione fosse condivisa dal suo maestro Epicuro, oppure se costituisse un'opinione personale di Ermarco, il quale dà altrove prova di contribuire in maniera originale alla discussione teologica interna alla scuola. Si pensi ad esempio all'aiuto che diede al maestro nella sua lotta contro gli atei, che dimostravano l'inesistenza della divinità con delle ardite interpretazioni e/o manipolazioni dei nomi degli dèi tradizionali,³ o il suo attacco alla preghiera che Timeo intona nel dialogo omonimo di Platone (Fr. 48 Longo Auricchio = Procl. in Ti. 2,66d-e).

L'ipotesi di un sostanziale accordo tra maestro e discepolo trova il suo maggiore sostenitore in Knut Kleve.⁴ Egli sostiene che il primo già riconosceva che la divinità parla con i suoi simili, avvalendosi di un passo di Sesto

* Questo saggio è stato sensibilmente migliorato alla luce delle osservazioni di Holger Essler, David Konstan, Emidio Spinelli e Francesco Verde. A loro vanno i miei più sentiti ringraziamenti per l'aiuto ricevuto. Resto, naturalmente, l'unico responsabile delle mende rimaste nel testo. – Le opere di Epicuro sono citate nel modo seguente: Ep. Men. = *Epistola a Meneceo*; Ep. Hdt. = *Epistola a Erodoto*; Ep. Pyth. = *Epistola a Pitocle*.

¹ È il Fr. 32 di Longo Auricchio 1988, 67s.

² Cfr. ζῶια in 13,22, che costituisce un esplicito parallelo con la qualifica di dio come ζῶον rinvenibile in Ep. Men. 123,2s. e in altri testi riportati in Santoro 2000, 154. Il termine ridimensiona l'esegesi alternativa di Long/Sedley (1987, 1, 144-149), Obbink (1986, 486s.) e Sedley (2011b, 38-49), i quali sostengono con argomenti comunque teoreticamente acuti che gli dèi siano costrutti mentali privi di vita. Rivolgono loro critiche Mansfeld 1993, 178-190; Giannantoni 1996, 27-33; Santoro 2000, 63s.; Wifstrand Schiebe 2003; Morel 2009, 97; Konstan 2011, 63-69; Essler 2011b, 354; Spinelli 2015, 6-11.

³ Cfr. il Fr. 29 Longo Auricchio = Phld. Piet. coll. 19,541-20,551 Obbink con il commento di Longo Auricchio 2013, 12.

⁴ Kleve 1978, 76-78. Anche Santoro 2000, 155, suppone una convergenza.

Empirico (M. 9,177s. = Epicur. Fr. 357 Usener *partim*), che a sua volta ha la sua fonte in Carneade (Fr. 93 Wiśniewski) e afferma che ritenere che gli dèi conversano tra loro si avvicina alla «mitologia» di Epicuro (τῆς Ἐπικούρου μυθολογίας). Un ostacolo a tale lettura è tuttavia costituito dal passo 1,33,92 del *De natura deorum*, dove Cotta afferma che, poiché gli Epicurei affermano che un dio antropomorfo non riceve dalla natura gli arti umani per usarli, ma solo per essere bello (*haec esse in deo propter pulchritudinem*; per i chiarimenti, cfr. Velleio in 1,18,47s.), allora egli avrà la lingua, ma non parlerà (*habebit igitur linguam deus et non loquetur*). Per superarlo, Kleve suppone che Cicerone non riferisca qui un'autentica concezione teologica dei suoi avversari, bensì pieghi con finalità anti-epicuree lo stesso argomento di Carneade che Sesto Empirico parafrasa in M. 9,177s. e che, originariamente, era rivolto contro gli Stoici. Come lo scettico dimostrava che il dio stoico è inconcepibile anche se lo si ritiene privo di voce,⁵ poiché ciò entra in contrasto con le nozioni comuni, che vogliono invece che gli dèi vocalizzino e parlino, così Cicerone proverebbe che la divinità epicurea è impensabile anche considerandola inattiva e muta. In tal caso, infatti, gli Epicurei sarebbero costretti a dire che ella ha la lingua inutilmente, quindi ammetterebbero contro i dati noti nella comune intellesione del divino (κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις) che dio non è un vivente, giacché ogni essere vivo usa gli arti per assolvere un qualche compito.

L'ipotesi di Kleve è certo ingegnosa. Mi pare, tuttavia, che essa entri in tensione anzitutto con diversi testi di Epicuro, che sembrano ammettere che il filosofo riconoscesse davvero gli dèi come viventi del tutto inattivi. I documenti più eloquenti sono i passi Ep. Hdt. 77,1-3 e 81,1-5, che negano alla divinità occupazioni (πραγματεῖαι), voleri (βουλήσεις), azioni (πράξεις)⁶, o Ep. Pyth. 97,4s. e 113,11s., dove si dice che la natura divina non assolve alcun ministero (ἐ ἀλειτούργητος). Con maggiore cautela, si potrebbe richiamare anche la Sent. 1, dove si legge che ciò che è indissolubile e beato (i.e., dio) οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλω παρέχει. L'espressione è proverbiale e ricorre spesso in forma più contratta nella letteratura greca per esprimere il

⁵ Un utile parallelo è qui costituito da Clemente di Alessandria (Strom. 7,7,37 pp. 28s. Stählin = Chrysipp. Stoic. SVF 2, Fr. 1058), che attribuisce agli Stoici la tesi che non si può percepire diversamente dio (μὴ δύνασθαί ποτε ἑτέρως ἀντιλαμβάνεσθαι) che come un essere che sa ascoltare senza avere forma umana, vista, udito e presumibilmente sa comunicare pur essendo priva di voce o organi vocalici

⁶ Verde 2010, 226. Vedi però la lettura alternativa di Giancotti 1989, 126. 147-149.

concetto che qualcuno «né ha né procura affanni»,⁷ ma potrebbe anche dire che la divinità non ha né procura occupazioni in senso lato,⁸ tra cui quella della conversazione. Si può rinvenire una labile conferma in tal senso nella col. 13b Olivieri del *Sulla libertà di parola* di Filodemo, che riconduce alla παρηρησία (che è a sua volta una specie di ὁμιλία: cfr. la col. 23,3-12 Olivieri) i πράγματα del non parlare con troppo favore o del non credere troppo presto a ciò che si ascolta.

In secondo luogo, è lecito dubitare della dichiarazione di Kleve che Cotta non testimonia una dottrina epicurea nel passo nat. deor. 1,33,92. Cicerone documenta del resto altrove che gli dèi di Epicuro hanno le membra come noi uomini, ma non le usano (div. 2,17,40: *habere putat eadem membra, quae nos, nec usum ullum habere membrorum*), e qui il contesto non sembra autorizzare l'ipotesi che egli stia piegando a fini personali un ragionamento di Carneade originariamente rivolto contro un'altra scuola filosofica.⁹ Inoltre, anche l'Epicureo Velleio espone la tesi che la divinità *nihil agit, nullis occupationibus est implicatus, nulla opera molitur* (nat. deor. 1,19,51), che potrebbe a sua volta implicare che ella non ha arti che assolvono qualche funzione precisa.

È infine possibile obiettare che il fatto che Sesto Empirico faccia il nome di Epicuro in M. 9,178s. non è garanzia sufficiente per retroproiettare al fondatore del Giardino l'idea di Ermarco. La fonte sestana è molto tarda e potrebbe alludere con l'espressione τῆς Ἐπικούρου μυθολογίας a una generica «concezione teologica epicurea»,¹⁰ che potrebbe anche essere posteriore all'Epicureismo originario. Del resto, altri passi del *corpus* di Sesto Empirico riportano sotto il nome di Epicuro idee che risalgono, in realtà, ad alcuni suoi discepoli. Il caso più eclatante è l'attribuzione al filosofo della definizione di tempo come «accidente di accidenti» (M. 10,238. 244-246), laddove invece sappiamo che essa è stata coniata da Demetrio Lacone (M. 10,219).

⁷ Mi limito a citare Hdt. 1,155,1 e Th. 8,48,4. 6. Filodemo usa un'espressione dal significato analogo in Piet. col. 19,523-533 Obbink.

⁸ Arrighetti 1983, 30. Più spesso πρῶγμα assume il significato di «ente», «oggetto», «cosa» (Ep. Hdt. 39,2; 49,6s.; 53,11; 76,4 con Verde 2010, 87). Il suo valore neutro si riscontra per opposizione in Sent. 21, che fa seguire ἀγῶνας κερκτημένων per qualificare negativamente il πρῶγμα che ha altrimenti significato neutrale.

⁹ Il passo era già stato notato da Longo Auricchio 1988, 32.

¹⁰ Gigante 1981, 169. Per una diversa interpretazione, cfr. Hirzel 1877, 174.

Stando allora a questi dati, così come al fatto che nessun testo di Epicuro attribuisce mai agli dèi attività come la conversazione, si può provare a formulare un'ipotesi alternativa a quella presentata da Kleve. Si può supporre che al filosofo risalga la tesi che la divinità è un vivente indissolubile e beato che non fa nulla, né usa gli arti umani, che Cicerone poteva aver letto nella sua opera *Sulla santità* (egli mostra di conoscerla, del resto, nei passi nat. deor. 1,41,115 e 1,44,122). Nel caso ciò risultasse fondato, Ermarco risulterebbe un discepolo dal pensiero teologico autonomo e originale, che formula un'opinione diversa da quella accolta dal suo maestro.

La legittimità di una tale supposizione può trovare conferma nell'*Epistola a Meneceo*, che riporta che il discepolo deve sì ritenere (νομίζων) dio un vivente indissolubile e beato, senza attribuire nulla di estraneo o improprio (ἀλλότριον/ἀνοικεῖον) a questi due attributi che si conoscono per «comune intelligenza del divino» (123,2-5), ovvero per πρόληψις,¹¹ ma anche opinare¹² tutto ciò che è in grado di preservare la sua beatitudine congiunta a indissolubilità (123,5-7). La lettera sembrerebbe dire, in altre parole, che a un seguace di Epicuro è permesso nutrire pensieri personali sul divino, purché questi non contraddicano le proprietà conosciute proletticamente.¹³ La proposta trova conferma più avanti (133,1), quando Epicuro considera un motivo di merito non l'accettazione passiva delle verità fondamentali da lui rivelate, bensì il nutrire attivamente opinioni sane (ὅσια δοξάζοντος) su dio.

Il presente lavoro non intende esplorare oltre il senso profondo dell'imperativo all'innovazione, né intende spiegare (se non per qualche sporadico accenno) come e perché Ermarco fosse giunto alla concezione riportata da Filodemo nel libro 3 del *De dis*. Il mio interesse è più limitato, ossia provare a vedere se è possibile attribuire agli dèi di Epicuro una lingua diversa da quella che gli conferisce il discepolo. Detto in altri termini, vorrei qui tentare di sostenere che, come il dio ha un *quasi corpus* che ha solo una parziale somiglianza con il corpo umano (nat. deor. 1,18,49; 1,27,75), perché non ha la

¹¹ Cfr. 124.1. Su questo arduo concetto, vedi almeno Kleve 1963, 23-34; Lemke 1973, 5-22; e il capitolo „Prolepsislehre“ di Essler 2011b, 148-187, con bibliografia ivi citata.

¹² Cfr. δόξαζε, su cui vedi Heßler 2014, 166s.

¹³ Su questo punto, cfr. Erler 2011, 23.

carnalità che lo renderebbe suscettibile a dolore e morte,¹⁴ così esso possiede pure una «quasi lingua», che ha solo vaghe somiglianze con la lingua degli uomini e a cui dio ricorre esclusivamente per dialogare con se stesso. L'ipotesi non è inventata, perché trova un sostegno nel passo 1,41,114 del *De natura deorum*, in cui Cotta riporta la concezione alternativa secondo cui gli dèi articolano linguisticamente alcuni pensieri privati. Data la mancanza di altre conferme dirette, sottolineo però che le considerazioni che seguiranno saranno di carattere altamente speculativo, sebbene sempre affiancate da puntuali riferimenti testuali o storici.

Il saggio sarà strutturato in tre parti. Nella prima, mostrerò analiticamente che quella di Ermarco poteva essere stata davvero un'innovazione, mostrando che i tre argomenti a favore della tesi che gli dèi parlano tra loro rispettano l'imperativo dell'*Epistola a Meneceo*. Nella seconda parte, chiarirò che cosa intendo con «quasi lingua», attraverso un confronto con l'origine e le funzioni del linguaggio umano. Nella terza e ultima parte, infine, spiegherò perché tale διάλεκτος rende beati gli dèi di Epicuro e segnalerò alcune conseguenze etiche di questa dottrina.

§ 1. L'innovazione di Ermarco a confronto con le dottrine di Epicuro

Ermarco difende la sua tesi che gli dèi dialogano tra loro ricorrendo a tre espliciti argomenti. L'inizio di ciascuno di loro è contrassegnato da una particella imperativa, a volte preceduta da un καί in posizione incipitale di frase (νοητέον ... καὶ ῥητέον ... καὶ νομιστέον):

νοητέον δὲ κατὰ τὸν Ἑρμαρχὸν κ(αὶ) ἐπισπωμ[ένους π]νεῦ[μα] κ(αὶ) προιεμένους τοὺς θεούς· | [τού]του γὰρ αὖ χωρὶς οὐδ' ἔτι τοιαῦτα ζῶια νοήσωμ[εν], οἷα προειλήφαμεν, ὡς οὐδ' ἰχθύς ἀπρ(ος)δεήτους ὕδατος οὐδ' ὄρνιθας πτερῶν εἰς τὴν δι' ἀέλ[ρος φ]οράν· ο[ὐ γ]ὰρ μᾶλλον τὰ τοιαῦτ' ἐννοεῖται ... μήτε δ' εἶναι πεζ[όν] εἴτε φθαρτὸν εἴτ' [ἀθ]ρ[ό]ον¹⁵ οὐ πρ(ος)δεόμενον ἀναπνοῆς οὐ ῥητέον, ὡς οὐδὲ | [χ]ιόνα χωρὶς λε[υκό]τητος ἢ πῦρ ἂν ἄνευ θερμότητος.

¹⁴ Cfr. Filodemo, *De dis* 3, Frr. 6. 8 = Epicur. Frr. 19,1; 17,1 Arrighetti² secondo la nuova edizione di Essler 2011a, 16-23. Cfr. anche Kleve 1963, 73; Sanders 2004, 216s.

¹⁵ L'integrazione εἴτ' [ἀθ]ρ[ό]ον è di Santoro 2007, 641s.

κ(αὶ) φωνῆι δὲ χρῆσθαι καὶ ὁμιλίαι τῆι πρὸς ἰ ἀλλήλους ῥητέον· οὐ γὰρ μᾶλλον εὐδαίμονας ἢ κ(αὶ) ἀδιαλύτους νοήσομεν, φησί, μὴ φωνοῦντας ἢ μηδ' ἀλλήλοις διαλεγόμενους, ἀλλὰ τοῖς ἐνεοῖς ἢ ἀνθρώποις ὁμοίους· τῶι γὰρ ὄντι φωνῆι < > χρωμέ||ων ἡμῶν, ὅ[σοι] μὴ τι πεπηρώμεθα, τοὺς θεοὺς ἢ πεπηρῶσθαι λέγειν ἢ μὴ κατὰ τοῦθ' ἡμῖν ὠμοιῶσθαι, μηδὲν εἰς μηδετέρων¹⁶ ἐκκοπτόντων ἢ ἀναφθέγματα, [κ(αὶ)] ὑπερεύηθες, ἄ[λλως τε] κ(αὶ) τῆς ἢ πρ(ὸς) τοὺς ὁμοίου[ς] τοῖς σπουδαίο[ις] κοινολογίας ἄλφατον ἡδονὴν καταχεοῦσης·

κ(αὶ) νῆ Δία γε τὴν Ἑλληνίδα νομιστέον ἔχειν αὐτοὺς διάλεκτον, ἢ ἢ μὴ πόρρω, [...]σαρσ[.]δε[...]τωκ[- - - ἢ - - -] ἢ σοφο[ῖ] πάντε[ς] λέγονται μὴ πολὺ ἢ διαφερούσαις κατὰ τὰς ἀρθρώσεις χρῆσθαι φωναῖς· κ(αὶ) μόνουσ' οἶδαμεν γεγονότας σοφοὺς Ἑλληνίδι γλώττηι < > χρωμ[έ]νους ...

Secondo Ermarco bisogna pensare gli dèi come esseri che ispirano ed espirano. Senza questa caratteristica certo non potremo più pensare questi esseri viventi tali quali li abbiamo conosciuti attraverso le nostre anticipazioni, come neppure (potremo pensare) pesci che non abbiano bisogno di acqua né uccelli che non abbiano bisogno di ali per muoversi attraverso l'aria. Non si pensa più del resto questi ... [lacuna di sette righe, E.P.]. Né bisogna dire che vi sia animale terrestre che è sia mortale sia composto di atomi che non abbia bisogno del respiro, come neppure neve senza candore o fuoco senza calore.

E bisogna dire che essi fanno uso sia della voce sia della conversazione fra loro. Infatti, non li penseremo felici e indistruttibili in grado maggiore – egli afferma – se non avessero voce o non discorressero fra loro, ma fossero simili agli uomini muti. Infatti, considerato che noi – (o almeno) quanti di noi non siano mutili di qualche organo – facciamo uso della voce, dire che gli dèi o sono mutili oppure non assomigliano a noi sotto questo rispetto sarebbe davvero sciocco, poiché non coniamo espressioni né per l'una (ipotesi) né per l'altra: e, d'altra parte, anche perché conversare con i propri simili è per i buoni fonte di piacere indicibile.

E, per Zeus!¹⁷ si deve ritenere che la loro lingua sia il greco o (una lingua) non lontana (dal greco) ... tutti i sapienti ... si dice che usino parole non molto diverse nelle articolazioni. E sappiamo anche che sono sapienti solo coloro che si servono della lingua greca ... (Ermarco, Fr. 32 Longo Auricchio = Phld., *De dis* 3, coll. 13,20-14,13 Diels, trad. Longo Auricchio 1988, 93s., leggermente modificata).

¹⁶ Anche μηδὲν εἰς μηδετέρων è una ricostruzione di Santoro 2007, 642s.

¹⁷ Secondo Asmis 1984, 217, questa esclamazione segnalerebbe che Ermarco non prende davvero sul serio quanto sta per argomentare. Non mi trovo d'accordo, perché essa potrebbe essere intesa come un moto di gioia per la scoperta che gli dèi si esprimono in maniera molto simile agli uomini saggi.

Il primo argomento a difesa della tesi che gli dèi dialogano tra loro (col. 13,20-36 Longo Auricchio) è quello che chiarisce meglio degli altri che Ermarco adempie esattamente al secondo imperativo teologico di Epicuro. La strategia del discepolo consiste, infatti, nell'opinare che il respiro deve essere attribuito agli dèi, perché altrimenti contravverremmo alla πρόληψις di divinità (cfr. il προειλήφραμεν della col. 13,20-22 Longo Auricchio), che ci dice che dio è un vivente. Ora, nessun vivente può mancare del respiro, e la prova risiede nel fatto che in nessun luogo si riscontra un animale terrestre (πεζ[όν]) che vive senza inspirare ed espirare aria.

Lo spirito dell'argomento è pienamente in linea con il metodo scientifico di Epicuro. Ermarco non fa altro che compiere un ragionamento per analogia, che riconosce agli dèi la proprietà occulta della respirazione a partire dalla πρόληψις di «vivente», a sua volta ricavata tramite le ripetute osservazioni che tutti i viventi respirano.¹⁸

Proprio l'estensione degli argomenti e l'impegno nel dimostrare questa opinione induce, però, a credere che essa non circolasse ancora all'interno del Giardino.¹⁹ Forse Ermarco venne ispirato dal v. 1 del frammento empedocleo 31 B 100 Diels/Kranz, che aveva di sicuro incontrato durante la stesura dei suoi numerosi libri del *Contro Empedocle* (Frr. 27-34 Longo Auricchio) e dove è detto lapidariamente che ogni cosa inspira ed espira (ἀναπνεῖ πάντα καὶ ἐπνεῖ; ma vedi la diversa lezione che conosce Demetr.Lac. PHerc. 1012, col. 65,3-6 Puglia). Non si può poi escludere che la sua innovazione fu formulata dopo la morte del maestro in questo stesso scritto. I Frr. 4-6 Longo Auricchio e il testamento di Epicuro (D.L. 10,19,1-20,8) attestano che Ermarco sopravvisse a quest'ultimo. Mentre il Fr. 30 Longo Auricchio (= Phld. Piet. col. 35,997-1001 Obbink) riporta che egli disse molte cose ([πο]λλὰ λέγων) intorno al maestro nell'ultimo libro del *Contro Empedocle*. Ciò potrebbe significare che almeno una parte di quest'opera fu scritta quando Epicuro era morto. Infatti, forse Ermarco disse «molte cose» sul maestro per omaggiarne la memoria e ricordare ai discepoli che non avevano avuto modo

¹⁸ Cfr. Essler 2005, 56. Sul ragionamento per analogia, cfr. Bakker 2010, 32-35. Questa forma di ragionamento è applicata nell'*Epistola a Erodoto* di Epicuro (39,7-40,5; 57,6-59,20; 72,1-73,5) e viene considerata una procedura fondamentale per conoscere gli dèi in Filodemo (*De dis* 1, col. 2,7-18 Diels).

¹⁹ Cfr. a tal proposito anche Longo Auricchio 1988, 35.

di conoscere la sua umanità e la sua autosufficienza, così come fece anche nell'opera *Epistole* (Fr. 42 Longo Auricchio = D.L. 10,15,7-9) e farà del resto Filodemo nei due libri del *Su Epicuro*.²⁰ In assenza di un testo che attribuisca direttamente la tesi che gli dèi respirano a Epicuro, resta quindi aperta l'ipotesi che il discepolo avesse innovato la teologia del maestro, quando ormai questi non era più vivo e non poteva più leggere la continuazione del *Contro Empedocle*.

Contro tale supposizione, si potrebbe obiettare, da un lato, che Ermarco poteva aver solo cercato di rinforzare un'opinione già accettata dagli altri Epicurei. Dall'altro, si potrebbe opporre che la filosofia epicurea non poteva ammettere l'esistenza di viventi privi di respirazione, dato il suo carattere marcatamente empirista, e dunque che anche Epicuro doveva aver già ammesso, per rispettare i fenomeni, che la capacità di respirare rientrasse tra le proprietà prolettiche di dio.

Si può però rispondere alla prima obiezione affermando che è difficile pensare che tanti sforzi potessero esseri rivolti al rafforzamento di un punto che era accolto da tutti i membri del Giardino. Certo, il PHerc. 1055 attribuito a Demetrio Lacone mostra che si faceva ricorso ad argomenti razionali in supporto di proprietà evidenti e riconosciute da ogni Epicureo, come l'antropomorfismo. Ma questo accadde perché si sentì presto il bisogno di difendere la forma umana del dio dagli attacchi di scuole filosofiche rivali (cfr. la col. 20 Santoro), come la stoica e la peripatetica. Ora, poiché nessuna delle tesi di Ermarco a noi giunte sembra nascere da una polemica anti-stoica,²¹ credo sia più economico pensare che la sua prospettiva fosse semplicemente diversa da quella futura di Demetrio.

Quanto alla seconda obiezione, si potrebbe rispondere che non è infrequente riscontrare in Epicuro conclusioni teologiche che vanno contro

²⁰ Edita da Tepedino Guerra 1994. Tutto ciò va in ogni caso preso con assoluta cautela, per il semplice fatto che non disponiamo di dati sufficienti per stabilire una cronologia così precisa. Inoltre, resta sempre aperta l'alternativa che Ermarco disse «molte cose» su Epicuro ancora vivo, come dimostra il parallelo di Metrodoro, che non sopravvisse al maestro ma descrisse il suo atteggiamento verso la malattia (cfr. il *Sulla cattiva salute di Epicuro* in D.L. 10,24,3s.), la sua formazione filosofica, i suoi sacri misteri e la sua futura fama (Frr. 33, 38 e 48 Körte).

²¹ Al contrario, i testi ci dicono che altri Epicurei a lui contemporanei (Metrodoro, Polieno, Colote) affrontarono Stoici coevi. Cfr. Kechagia 2010.

l'esperienza immediata. Ad esempio, malgrado gli fosse noto che tutti i viventi che si osservano presso di noi sono fatti di carne, egli non attribuì la stessa costituzione al dio, ma affermò che egli ne è del tutto sprovvisto.²²

Il secondo argomento di Ermarco (coll. 13,36-14,6 Longo Auricchio) mostra, invece, di osservare il secondo imperativo dell'*Epistola a Meneceo* quando riporta che non penseremmo più gli dèi felici e indistruttibili (οὐ μᾶλλον εὐδαίμονας καὶ ἀδιαλύτους νοήσομεν), se non attribuissimo loro conversazione e voce, così da distinguerli dagli uomini muti. La dichiarazione non ribadisce altro che il bisogno di preservare (φύλαττειν) gli attributi divini che conosciamo per πρόληψις, espresso in Ep. Men. 125,5-7. Questo atto di conservazione avviene, peraltro, nel pensiero, come dimostra la linea 125,9 della stessa lettera, dove è detto che gli uomini non preservano gli dèi nel modo in cui li pensano (οὐ φυλάττουσιν αὐτοὺς οἴους νοοῦσιν). Si ha pertanto un altro parallelo testuale che permette di sostenere che Ermarco stia opinando una proprietà degli dèi, seguendo il filo del ragionamento dettato dal maestro.

Infine, la col. 14,6-13 Longo Auricchio che contiene il terzo argomento delinea una δόξα che individua un carattere occulto della divinità a partire da un altro argomento per analogia, che è così sviluppato. Se tutti gli uomini che hanno una disposizione atomica che rende sapienti parlano greco,²³ o almeno vocalizzano in modo non molto diverso dal greco nelle articolazioni, allora gli dèi dovranno parlare la lingua greca o qualcosa di molto simile a

²² Cfr. Phld. Piet. col. 7,199-201 Obbink; *De dis* 3, Fr. 6 Diels = Epicur. Fr. 19,1 Arrighetti². Sul carattere non sempre empirista delle tesi di Epicuro, cfr. Allen 1998, 309. Con «carne» bisogna intendere il denso rivestimento esterno che copre uomini, animali e vegetali, rendendoli percepibili alla vista. Una prova che gli dèi non la possiedono è il fatto che risultano percepibili soltanto con la mente per aver un *quasi corpus* estremamente fine e rado (cfr. Epicuro in Phld. Piet. col. 7,194-196 Obbink; Cic. nat. deor. 1,19,49; Demetr.Lac. PHerc. 1055, coll. 21,1-22,8 Santoro).

²³ Il concetto risale a Epicuro (cfr. Clem.Al. Strom. 1,15,67 p. 42 Stählin = Epicur. Fr. 226 Usener) e tornerà in Diogene di Enoanda, che dice che solo gli uomini ben costituiti (εὐσυνκρίτοις) e che parlano un linguaggio civile (τοῖς τούτων στόμα κοσμίοις), quindi non gli stranieri (ξένους), sanno comprendere la filosofia epicurea (Frr. 2-3,29 Smith). Sul concetto di «disposizione», cfr. Grilli 1983, 99, e Spinelli 1995, 138-141, mentre sulla superiorità del sapiente per la sua conformazione atomica, cfr. Plu. *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 1100a9s.; Phld. PHerc. 1005, col. 16,1-12 Angeli.

essa nelle articolazioni, essendo a loro volta sapienti. La sapienza della divinità non è nominata nel testo, ma è implicata nel fatto che gli dèi sono buoni (cfr. τοῖς σπουδαίο[ις] nel testo), che grazie alla testimonianza di Didimo Cieco (*Commentarii in Ecclesiasten* 1, p. 24,7-11 Binder/Liesenborghs nel Fr. 133 Arrighetti²) sappiamo essere una qualifica del σοφός che è diventato tale per una σπουδή (cfr. ἐσπούδασας). L'idea che anche in questo caso Ermarco conduce un'innovazione teologica è provato dal termine νομιστέον che apre il passo e che riproduce il νομίζων del primo imperativo di Ep. Men. 123,2-5. Il parallelo potrebbe indicare che questo suo pensiero è il suo modo di considerare gli dèi indissolubili e beati che si apprendono per πρόληψις.

In sostanza, l'analisi degli argomenti del Fr. 32 Longo Auricchio ha potuto sottolineare che c'è un'alta probabilità che Ermarco avesse articolato delle proprie opinioni sul divino, seguendo le indicazioni riportate nell'*Epistola a Meneceo*. Nel formularle, tuttavia, egli si emancipò dal maestro Epicuro, che forse attribuiva una radicale inattività agli dèi e supposeva, in tal modo, che essi si distinguono enormemente dagli uomini, i quali allora non possono essere sempre assunti come assoluto termine di paragone e base di inferenze sempre legittime.²⁴ Ciò implica che le innovazioni di Ermarco avessero l'effetto, voluto o meno che fosse, di rendere la divinità più simile agli uomini.²⁵ Per lui la divinità è beata e indissolubile perché si dedica ad attività che le danno piacere, entro cui rientra la conversazione, mentre Epicuro pensava che essa è tale perché è completamente immune da dolori e turbamenti, che potrebbero indurla a dedicarsi a cose che le danno ἀπονία e quiete (Ep. Hdt. 76,8-77,5; 1,78,6-9; *Sugli dèi*, in Phld. Piet. col. 7,194-196 Obbink). La riprova di ciò sta anche in Lucrezio, che probabilmente attingeva nella stesura del suo poema ai libri del *Sulla natura* di Epicuro,²⁶ il quale non dice mai che gli dèi sono felici per alcune occupazioni, ma piuttosto che lo sono per costituzione naturale (2,646-651; 3,19-24).

²⁴ Queste differenze non impediscono però all'uomo di imitare dio, cfr. Erler 2002.

²⁵ Ciò potrebbe essere uno dei motivi che spingono Filodemo a citare Ermarco nel suo *De dis*. Questi arriva, difatti, a rendere la divinità epicurea più simile al dio antropomorfo della tradizione omerica (cfr. Woodward 1988, 31), i.e. più umana.

²⁶ Sedley 1998, 152-163.

§ 2. *L'origine del linguaggio umano e la <quasi lingua> degli dèi di Epicuro*

Ammessa l'ipotesi che la tesi che gli dèi dialogano tra di loro venne introdotta per la prima volta da Ermarco, con qualche presa di distanza dal maestro e forse dopo la sua morte, torno ora a sollevare la questione se è lecito attribuire al dio di Epicuro una sorta di lingua che non serve a comunicare con gli altri, ma solo a dialogare con se stessi. Essa non può essere sviluppata senza un necessario confronto con la sua concezione del linguaggio umano e della sua genesi. Cercherò adesso, dunque, di difendere la mia ipotesi interpretativa attraverso un breve studio del noto passo di Ep. Hdt. 75,6-76,7, sostenendo che gli dèi non apprendono la lingua degli uomini per diverse ragioni, ma ne posseggono una diversa e che viene usata, appunto, per articolare alcuni rudimentali pensieri linguistici, incomunicabili a chiunque altro:

Ἵθ'εν καὶ τὰ ὀνόματα ἐξ ἀρχῆς μὴ θέσει γενέσθαι, ἀλλ' αὐτὰς τὰς φύσεις τῶν ἀνθρώπων καθ' ἕκαστα ἔθνη ἴδια πασχούσας πάθη καὶ ἴδια λαμβανούσας φαντάσματα ἰδίως τὸν ἀέρα ἐκπέμπειν στελλόμενον ὑφ' ἐκάστων τῶν παθῶν καὶ τῶν φαντασμάτων, ὡς ἂν ποτε καὶ ἡ παρὰ τοὺς τόπους τῶν ἔθνῶν διαφορὰ εἴη· ὕστερον δὲ κοινῶς καθ' ἕκαστα ἔθνη τὰ ἴδια τεθῆναι πρὸς τὸ τὰς δηλώσεις ἦττον ἀμφιβόλους γενέσθαι ἀλλήλοις καὶ συντομωτέρως δηλουμένας· τινὰ δὲ καὶ οὐ συνωρόμενα πράγματα εἰσφέροντας τοὺς συνειδότας παρεγγυῆσαι τινὰς φθόγγους τοὺς «μὲν» ἀναγκασθέντας ἀναφωνῆσαι, τοὺς δὲ τῷ λογισμῷ ἐλομένους κατὰ τὴν πλείστην αἰτίαν οὕτως ἐρμηνεῦσαι.

Ragione per cui (si deve supporre) che anche i nomi non si siano formati da principio per convenzione, ma che (a¹) le stesse nature degli uomini, subendo affezioni proprie a seconda di ciascun popolo e ricevendo particolari rappresentazioni, (a²) facevano uscire in modo appropriato l'aria, emessa in base a ciascuna affezione e rappresentazione, anche a seconda della differenza che eventualmente vi fosse fra i popoli in base ai luoghi occupati; (b) successivamente, in modo comune a seconda di ciascun popolo, si fissarono i nomi particolari, affinché le espressioni fossero per gli uni e per gli altri meno ambigue e fossero enunciate in maniera più concisa; (c) e coloro che erano esperti, introducendo alcuni oggetti non visibili, imponevano determinate espressioni verbali, alcune essendo costretti a pronunciarle, altre scegliendo per via del ragionamento di esprimerle così come determinava la motivazione più stringente (trad. Verde 2010, 59, modificata).

Ho strutturato il passo in sezioni perché credo che, pur nella sua indubbia densità ed estrema sinteticità, il testo riporta abbastanza chiaramente che la formazione della lingua avviene secondo un processo costituito da tre fasi.²⁷ Abbiamo anzitutto (a), in cui domina la spontaneità, poi (b), entro cui si afferma la convenzionalità linguistica e vengono conati i «nomi particolari», infine (c), che prevede la precisazione del significato delle parole già esistenti e la formazione di espressioni più complesse o astratte, che non necessariamente corrispondono a cose che si danno nell'esperienza immediata, ad opera di alcuni esperti.

Ritengo, inoltre, che la fase (a) può essere scissa in due parti. Si ottiene, così, la partizione in (a¹), in cui il primitivo accoglie i simulacri emanati dalle cose e si foggia passivamente i concetti corrispondenti nella parte razionale dell'anima,²⁸ e (a²), dove invece egli fa uscire in modo appropriato l'aria per comunicare quanto ha visto/sentito a un interlocutore esterno. Tale partizione va in ogni caso considerata solo logica, e per due ragioni. Da un lato, il brano di (a¹) non può essere isolato dal brano di (a²), perché, a livello grammaticale, il primo contiene due participi presente retti dal verbo στελλόμενον, figurante nel secondo. Dall'altro, le due parti non possono nemmeno essere distinte cronologicamente: l'emissione di suono con il tentativo di comunicare costituisce, infatti, un evento simultaneo all'introduzione dei simulacri. Detto ciò, la partizione rimane valida sul piano logico. Del resto, il testo mostra in modo chiaro che la ricezione dei simulacri e l'emissione di suono sono due eventi interconnessi, ma pur tuttavia concettualmente distinti.

Si potrebbe obiettare che il contenuto di quanto avviene nel momento (a¹) non è individuato correttamente. Questi non riporta, infatti, che la parte razionale dell'anima sia in un qualche modo coinvolta, né cita i termini con cui di solito Epicuro indica le nozioni o i concetti (έννοια, έπίνοια, έπινόημα, νόησις, ecc.), mentre parla di passioni e rappresentazioni (πάθη e

²⁷ Bailey 1972, 3, 1488; Di Cesare 1980, 218; Giannantoni 1994, 253; Verde 2010, 219s. *Contra* Giussani 1945, 276s.; Verlinsky 2005, 65, che segue Manuwald 1972, 18-21.

²⁸ Cfr. Brunschwig 1977, 159. Cfr. anche Verde 2010, 218, che parla di una «risposta del tutto istintiva, diretta e irriflessa» all'ambiente esterno». Per la distinzione tra parte razionale e irrazionale dell'animo, che è posta in modo esplicito da Lucrezio (Lucr. 3,136-139), ma risale già ad Epicuro (cfr. lo scolio a Ep. Hdt. 66,5-12), rinvio a Konstan 2008, 6-17.

φαντάσματα). Si può tuttavia replicare che sappiamo che queste ultime sono coinvolte nel processo di formazione della πρόληψις, ossia del concetto che si deposita in noi (ἔννοιαν ἐναποκειμένην) grazie alla ripetuta introduzione nella memoria di alcuni simulacri che provengono da fuori (D.L. 10,33,1-5), che sedimentano la forma e i concomitanti (συμβεβηκότα) dell'ente che li emana, come si legge in Ep. Hdt. 49,1-50,7.²⁹ Un'analisi attenta di tale passaggio potrebbe confermarlo.

L'estratto Ep. Hdt. 49,1-50,7 attesta il coinvolgimento dei φαντάσματα riportando che gli εἶδωλα trasmettono le loro informazioni se un atto di focalizzazione della mente (ἐπιβολὴ τῆς διανοίας) li raccoglie in una rappresentazione (φαντασία) composita, impedendo così di avere una visione intermittente o discontinua dell'oggetto.³⁰ Sottolinea poi il ruolo dei πάθη con il richiamo alla συμπάθεια, che oltre ad indicare la conformità delle proprietà veicolate dai simulacri e i caratteri dell'oggetto esterno, segnala pure, stando almeno ad Ep. Hdt. 64,7-10, la capacità di questi stessi caratteri di creare un ricordo influenzando fisicamente la memoria.³¹ Ad ulteriore conferma, si può infine citare un parallelo con il Fr. 12 Smith (coll. 1,1-2,3) di Diogene di Enoanda, che mostra che i primitivi si formarono le ἐπίνοιαι di «casa» e di «vestito» per essersi rifugiati di continuo nelle grotte e per essersi protetti dal freddo coprendosi di foglie. Quanto al coinvolgimento della parte razio-

²⁹ Per approfondire, cfr. Verde 2010, 116-132. 199; id. 2014, 12s.; Morel 2007, 41 (da integrare con Konstan 2007, 51-54, e Verde 2014, 12s.); Lembo 1981-1982, 65-67. I συμβεβηκότα “of a given named object are those perceptible properties which we regard as definitional to it” (Sedley 1976, 40), come peso, altezza, ecc.

³⁰ Cfr. Sedley 1973, 23-25, che nella n. 148 sostiene che tra φάντασμα, φαντασία e φαντασμός non vi è differenza di significato, almeno stando ai testi a noi giunti.

³¹ Lembo 1981-1982, 58. Per quanto apparentemente bizzarra, l'idea che le proprietà di un oggetto muovano il soggetto ha un corrispondente testuale in un passo del libro 25 del *Sulla natura* (Laurson 1995, 101: τῶν [σ]υμβεβηκότῳ[ν δ]υ[να]μ[έν]ης τῆς δ[ια]νο[ί]ας κινεῖσθαι), su cui vedi Masi 2006, 79-82, con le nn. 290-293. Più in generale, comunque, il ruolo dei πάθη è provato semplicemente dalla constatazione che i simulacri trasmettono le loro informazioni producendo un πάθος (cfr. a tal proposito l'affezione acustica o odorosa di Ep. Hdt. 52,4-53,13).

nale dell'anima, faccio semplicemente notare che dire che i concetti si depositano nella memoria implica dire che sono incamerati dalla mente, che è responsabile della facoltà mnemonica.³²

La porzione di testo isolata da (a¹) riporterebbe, dunque, che i primitivi apprendono tramite le rappresentazioni e le passioni provocate dai simulacri le nozioni degli oggetti situati nell'ambiente, come appunto la «grotta» di cui si servono come «casa» o il «fogliame» che usano come «vestito», e forse anche i concetti di alcune realtà astratte. Lo proverebbero le Sent. 37 e 38, che riportano che del «giusto» si ha πρόληψις e di conseguenza apprendimento a partire dalle circostanze esterne.³³ Il medesimo discorso potrebbe valere per i concetti di «sicurezza» e «calore», che i primitivi acquisirebbero avvertendo che la grotta ha la capacità di proteggerli e sentendo il tepore che il fogliame procura al loro corpo.

Anche l'idea che in (a²) comincino le prime maldestre prove di comunicazione non sembra a prima vista supportata testualmente. Emettere in modo appropriato l'aria significa, in fondo e in prima istanza, emettere un suono che esprime direttamente la cosa che mi ha affetto, senza l'intento di trasmettere l'informazione a un altro. La difficoltà viene tuttavia meno leggendo più attentamente la porzione di testo racchiusa in (b). Essa riporta che i primitivi cercano in questa fase di rendere le loro significazioni (δηλώσεις) più concise e semanticamente precise, il che non sarebbe potuto avvenire se non ce ne fossero state altre prima.³⁴ È possibile, quindi, che la lingua si formò in seguito ad alcuni tentativi falliti di comunicazione, che o non esprimevano niente, oppure comunicavano con la voce agli altri il proprio pensiero con difficoltà.

Tale supposizione può trovare conferma nella genealogia del linguaggio di Democrito (cfr. D.S. 1,8,3 = Democr. Fr. 68 B 5 Diels/Kranz), che pur essendo molto diversa da quella di Epicuro fu da questi ripresa e modificata.³⁵ In essa si legge che i primi uomini appresero a poco alla volta (κατ' ὀλίγον) ad articolare la voce priva di senso in parole (λέξεις), che a loro volta

³² Cfr. ancora il libro 25 del *Sulla natura* (Laursen 1995, 91), che riferisce che i ricordi sono impressi πρὸς τὴν διανοητικὴν σύνκρισιν, con Arrighetti ²1973, 638-640.

³³ Su come ciò avvenga, cfr. Goldschmidt 1977, 28-30. 227-236; Morel 2000, 86-88; id. 2007, 36-38. 43; Verlinsky 2005, 80.

³⁴ Cfr. Reinhardt 2008, 128s. 138. Cfr. poi Atherton 2005, 121.

³⁵ Essenziale qui Cole 1967, 60-69. Cfr. anche Campbell 2003, 285.

divennero in un secondo momento *σύμβολα*, vale a dire termini convenzionali che consentono a tutti i parlanti di comprendersi senza difficoltà. Quel «poco alla volta» segnala che la comunicazione con espressioni intelligibili non fu subitanea, ma venne preceduta da tentativi di comunicazione con voci inintelligibili (quindi, da tentativi totalmente falliti) o non ancora del tutto intelligibili (dunque, da tentativi parzialmente riusciti).³⁶ Non si può così escludere che anche i primitivi di Epicuro provarono dapprima a comunicare con suoni senza significato (urla, suoni gutturali, onomatopee), per poi gradualmente passare a espressioni solo in parte significanti (principi di nomi), fino ad apprendere ad usare espressioni precise e sensate (i nomi).

La supposizione trova sostegno anzitutto nella polisemicità del termine *φθόγγος*, che potrebbe tanto significare il grido o il rumore inarticolato,³⁷ quanto la voce domestica non ancora consolidatasi a tutti gli effetti in nome (tali sembrano essere gli *φθόγγοι* di (c), che indicano nuove espressioni per nuovi concetti che solo col tempo diventano comuni), quanto ancora i nomi o le parole stesse (Epicuro, Ep. Hdt. 36,6-38,4; 83,12; Nat. 28, Fr. 13, col. 2 inf. Sedley; Diog.Oen. Fr. 12, coll. 2,11-3,3 Smith). Ma trova anche conferma nel libro 5 del *De rerum natura* di Lucrezio, in cui è scritto che è assurdo pensare che i primitivi non appresero gradualmente i *nomina* della *lingua* (vv. 1128s.), usando *voces* non ancora pienamente articolate per comunicare tra loro (*inter se*, vv. 1046-1049), bensì che li impararono per insegnamento di qualcuno (vv. 1041-1043. 1050s.).³⁸ Tale addestramento non avviene, del resto, prima del momento (c).

³⁶ Questa lettura della testimonianza di Diodoro si fonda sull'interpretazione che ne ha dato Bertagna 2007, 390-395. Ne estendo le conseguenze in Piergiacomi 2010, 19-23. 26s.

³⁷ Diog.Oen. (Fr. 47 Smith); Demetr.Lac. Po. col. 72,3-7 Romeo; Phld. Po. 4, col. 9,1-3 Janko. Sui suoni senza significato, cfr. anche Chandler 2000, 121. Vedi anche Pl. Cra. 429e8s.

³⁸ Sasso 1979, 105, rinforza l'ipotesi che le voci fossero inarticolate segnalando che i primitivi accompagnavano i gesti alle vocalizzazioni. La distinzione tra *voces* e nomi è confermata dal fatto che il primo termine è impiegato, in questo stesso libro, per indicare i suoni che emettono le greggi mute (*pecudes mutae*, vv. 1059s.). Si noti, peraltro, che *vox* e *lingua* vengono nettamente differenziati nei vv. 1044 e 1057. Per approfondire il resoconto lucreziano, cfr. Campbell 2003, 309-313; Verde 2013, 143.

Proprio perché l'intento comunicativo è determinato dall'immediata influenza dei simulacri esterni, il nome che si origina nel momento (b) e perfeziona i maldestri tentativi di significazione non può non esprimere direttamente la cosa.³⁹ In termini filosofici, ciò significa che esso individua le proprietà fondamentali contenute nel concetto della cosa designata, che Epicuro chiama, come si è visto, *πρόληψις*, ma anche *πρῶτον ἐννόημα*, così come che sussista un legame stretto tra parola, concetto e ricordo.⁴⁰ Ciò fa sì, ad esempio, che il nome «uomo» comunichi senza ambiguità il concetto di uomo e rievochi, nella mente dell'ascoltatore, questo animale qui che mantiene sempre alcune proprietà riconoscibili, quali la forma e il colore (D.L. 10,33,4-11). La convenzionalizzazione è, dunque, entro questi limiti un bene, poiché consente di esprimere con significazioni più chiare, precise, veloci rispetto ai versi inarticolati quello che i parlanti hanno appreso dalla natura, e forse introduce le leggi della declinazione del sostantivo e dell'aggettivo, della coniugazione del verbo, delle congiunzioni e dei pronomi,⁴¹ che rendono più efficace l'atto comunicativo. Tuttavia, se è portata all'estremo, essa diventa una grande limitazione all'espressione e al pensiero. Uno *φθόγγος* rischia in tal caso di divenire uno *κενὸς φθόγγος* (Ep. Hdt. 37,9s.), ossia una voce che non esprime l'oggetto⁴² e non comunica nulla o tutt'altra cosa in chi ascolta. Le conseguenze sono particolarmente disastrose per l'indagine filosofica. Alcuni lumi ci vengono da Filodemo (Rh. 2, coll. 18,29-19,11 Longo Auricchio), che mostra che una cattiva *συνήθεια* può portare a forzare il significato della parola «arte», impedendo così al filosofo di procedere molto in là nelle sue riflessioni su di essa.⁴³

Infine, il momento (c) vede un ampliamento del lessico, sia dal punto di vista quantitativo che qualitativo. Per un verso, infatti, gli esperti insegnano

³⁹ Cfr. Verde 2010, 216.

⁴⁰ Cfr. Ep. Hdt. 37,6-38,4 con Long 1971, 120-126; Asmis 1984, 24-34; Everson 1994, 83; Jäkel 1988, 56; Barnes 1996, 200; Milanese 1996, 285; Chandler 2000, 206-207; Atherton 2005, 132; Verde 2013, 65s. Una cospicua eccezione è costituita da Glidden 1983, 194-196. 221-224. Ma vedi i *contra* di Brunschwig 1977, 172; Giannantoni 1994, 269-271; Hammerstaedt 1996, 225s.; Barnes 1996, 219.

⁴¹ Cfr. Long-Sedley 1987, 1, 100; Verlinsky 2005, 71.

⁴² Cfr. Verde 2010, 217, e in parte Asmis 1984, 33-35. 45.

⁴³ Cfr. Chandler 2000, 129. Cfr. sul tema anche Spinelli 1986, 33. 40s., i testi Ep. Hdt. 37,6-38,4 e Nat. 28, Fr. 13, col. 6 sup. Sedley.

nozioni di entità invisibili ai sensi (οὐ συνωρόμενα), ossia che non emanano dei simulacri recepibili dagli occhi. Tale è il caso del vuoto, che essendo una natura intattile (ἀναφῆ φύσις) non diffonde alcun εἶδωλον e dunque è conosciuto con un ragionamento analogico applicato al movimento.⁴⁴ Per un altro verso, questi stessi esperti insegnano anche a capire meglio il significato delle parole già esistenti e di conseguenza ad ottenere una comprensione più nitida delle relative nozioni.⁴⁵ A conferma di ciò, si può addurre il *De abstinentia* di Porfirio (1,8,1-4), che riferisce la posizione di Ermarco sul linguaggio (Fr. 34 Longo Auricchio). Il testo riporta che coloro che «si distinsero dalla massa per prudenza» (φρονήσει διήνεγκαν) fecero riaffiorare alla memoria la nozione di «utile», vale a dire una πρόληψις di cui i πολλοί avevano già una sensazione irrazionale e di cui spesso si dimenticavano (ἀλόγως πρότερον αἰσθανομένους καὶ πολλάκις ἐπιλανθανομένους). Così facendo, essi liberarono tanto il termine συμφέρον da pericolose ambiguità, quanto gli uomini da una comprensione distorta della stessa nozione, perché i primitivi identificavano l'utilità con il semplice vantaggio personale.⁴⁶

L'analisi del passo Ep. Hdt. 75,6-76,7 appena ultimata permette adesso di appurare che è durante il passaggio tra il momento (a²) e il momento (b) che una lingua si forma, perché è qui che i primitivi tentano di comunicare quello che pensano o avvertono attraverso vari tentativi di comunicazione. Un parlante che ha raggiunto (c) si trova, del resto, ad impiegare e/o a potenziare una lingua già esistente, mentre uno che risultasse idealmente fermo in (a¹) ne possederebbe una solo «virtuale». Questo punto in apparenza bizzarro è, in realtà, difendibile a partire dal passo D.L. 10,33,9-11, in cui è scritto che non potremmo nominare (ὀνομάσασμεν) nulla se prima non conoscessimo per mezzo della πρόληψις (ovvero, del concetto depositato nella mente) l'oggetto e i suoi caratteri. Ciò comporta una conseguenza importante. Non è la parola che dà origine al concetto nella mente, ma è il concetto

⁴⁴ Cfr. Ep. Hdt. 39,7-40,5; S.E. M. 8,314. 329 = Epicur. Fr. 272 Usener. Per il ruolo degli esperti, cfr. Verde 2013, 145. L'introduzione di una nuova nozione non comporta però di necessità l'avvento di una nuova parola. Proprio il termine «vuoto» costituisce l'esempio di un vocabolo comune a cui viene conferito un'accezione filosofica. Cfr. Sedley 1973, 19, e più in generale Verlinsky 2005, 75s.

⁴⁵ Cfr. Arrighetti ²1973, 637; Brunschwig 1977, 160; Verlinsky 2005, 80s.

⁴⁶ Goldschmidt 1977, 166-170. 232; Vander Waerdt 1988; Essler 2011b, 172-174.

nella mente che dà origine alla parola.⁴⁷ In termini semiotici, si potrebbe dire che il significato è anteriore al significante e lo contiene virtualmente. Tale argomento non è infirmato dalla constatazione che i termini scoperti dagli esperti di (c) introducono concetti nuovi o danno una comprensione concettuale più nitida di quelli già noti. Poiché costoro non potrebbero coniare queste parole migliori se non avessero ottenuto una cognizione migliore dei rispettivi concetti, né nominare una realtà nuova senza prima apprenderla. I tentativi di comunicazione che avvengono tra (a²) e (b) non fanno dunque altro che «attualizzare» qualcosa di latente nella mente dei parlanti. O in termini più forti, comportano la concretizzazione di una lingua all'esterno che è tutta contenuta all'interno dei concetti che l'anima ha acquisito durante il momento (a¹).

L'antiorità del concetto sul nome apre lo spazio a un'altra ipotesi, ossia che anche un pensiero linguistico come «la grotta è sicura» viene articolato nella mente ben prima della nascita dei termini «grotta» e «sicurezza». Per pensare ciò, sono sufficienti i concetti corrispondenti, mentre l'anima che lo pensa è in un certo senso in dialogo con sé. Già Platone qualificava del resto il pensiero in questi termini, considerandolo appunto come un λόγος ο διάλογος interiore che la ψυχή attua con se stessa senza usare voce (Th. 189e6s.; Sph. 263e4s.).⁴⁸ Una sorta di lingua potrebbe allora essere usata da un essere che permanesse in (a¹) senza mai sentire il bisogno di comunicare qualcosa ad un altro in (a²), ma solo per articolare alcuni pensieri privati nel proprio intimo. Questa è la «quasi lingua» di cui si andava in cerca, perché è una lingua che ha in «meno» tre elementi essenziali alla lingua in senso proprio: 1) l'esistenza delle parole, 2) la volontà di comunicare per loro tramite con gli altri parlanti, 3) un alto grado di convenzionalità che rende le espressioni chiare, raffinate, rapide e precise.

⁴⁷ Cfr. infatti Long 1971, 120: "Naming requires a πρόληψις of the thing named. Epicurus, I suggest, is arguing that a speaker must have a preconception (*px*) of that which he intends to express (*x*), and a belief that his words will call to mind a similar preconception in the audience".

⁴⁸ Questa idea sarà accolta anche da Crisippo (SVF 2, Fr. 903 = Galeno, *De placitis Hippocratis et Platonis* 3,7,42 De Lacy): «In base alla mente si deve parlare, *parlare fra sé e sé* (ἐν ἑαυτῷ λέγειν), argomentare, modulare la voce e poi indirizzarla all'esterno». Il corsivo è mio, mentre la traduzione è di Roberto Radice (von Arnim 2006, 777).

Ora, si potrebbe presumere che tale lingua per analogia sia l'unica che può appartenere alla divinità di Epicuro. Infatti, secondo quanto dice Cotta in Cicerone (nat. deor. 3,41,114), essa pensa continuamente di essere beata (*cogitat ... adsidue beatum esse se*) perché non ha altro che gli si agiti in mente (*habet nihil aliud quod agitet in mente*), attraverso i pensieri privati quali *ego beatus sum* e *mibi pulchre est*, senza sentire la necessità di dirli ad altri,⁴⁹ come è previsto per gli uomini in (a²). Il passaggio a questo momento è precluso dalla immunità dal bisogno dei vicini (Ep. Hdt. 77,3), dall'incapacità di usare la lingua per parlare (si ricordi il passo nat. deor. 1,33,92: *habebit igitur linguam deus et non loquetur*) e dalla loro vita nei μετακόσμια o *intermundia*. È noto come questi siano grandi spazi vuoti tra mondi (Lucr. 5,146-155; Epicur. Fr. 359 Usener = Hippol. Haer. 1,22,3), individuati da Epicuro nel libro V del *Sulla natura*, in cui non esistono enti generabili-corruttibili, né i pericoli⁵⁰ che sono tra le cause iniziali delle prime, rudimentali forme di comunicazione. Epicuro mostra in Ep. Hdt. 75,1s. di seguire Democrito (vedi ancora Diodoro in D.S. 1,8,2 = Democr. Fr. 68 B 5 Diels/Kranz) che metteva l'accento sul fatto che i primitivi cominciarono a parlare quando si radunarono insieme per far fronte alla necessità di sopravvivere, quindi che la facoltà di linguaggio non si origina se un ambiente ostile non stimola la sua formazione. Lo stesso Lucrezio lo conferma, quando scrive che la lingua e le orecchie non esistono in vista dell'uso del linguaggio, bensì che è l'uso del linguaggio che procede dalla lingua e dalle orecchie (4,823-857), le quali però apprendono la capacità di parlare e ascoltare solo perché ammaestrate dalle difficoltà della vita (*ex usu quae sunt vitae reperta*, v. 852).⁵¹ La vita nei μετακόσμια fa sì, poi, che la divinità non abbia altro pensiero che la propria beatitudine. Le distanze siderali tra il nostro cosmo e le loro sedi fanno sì che i densi simulacri emanati dagli enti densi presso di noi si dissolvano lungo il tragitto, senza riuscire a raggiungere gli dèi e a depositare nella loro mente i rispettivi concetti, che

⁴⁹ Cfr. Dick 2003, 195. Anche Maso 2008, 126, afferma che il dio è felice solo perché «*pensa eternamente di essere beato*».

⁵⁰ Manzoni 1920-1921, 188; Essler 2011b, 277-280, che commenta Phld. *De dis* 3, col. 8,11-15 Essler. La dottrina era però accolta anche dall'epicureo Apollodoro (cfr. di nuovo Phld. *De dis* 3, col. 9,33-42 Essler).

⁵¹ Su questi noti versi lucreziani, cfr. almeno Perelli 1966-1967, 212; Gigandet 2003, 62-69; O' Keefe 2010, 52s.; Sedley 2011a, 160-166. Vedi poi Diog.Oen. Fr. 12, col. 2,8-11 Smith.

permetterebbero loro di pensare altre cose.⁵² Questa premessa permette di inferire che essa non trattiene nella memoria le nozioni diverse da «io» e «beato». Anche perché, se ci riuscisse, il dio non sarebbe più dotato di ἀφθαρσία, giacché sarebbe soggetto ai mutamenti che l'acquisizione del ricordo comporta nella mente.⁵³

Naturalmente, la testimonianza ciceroniana va presa con cautela, perché Cotta dice di riferire quello che sostengono (*inquiunt*) gli Epicurei e perché non si può escludere che il passo sia un'invenzione irridente di Cicerone. La prima difficoltà si può però vincere sostenendo che Cotta usa a volte il plurale per indicare una credenza che risale direttamente a Epicuro (cfr. la somiglianza tra uomo e dio, già sostenuta da Epicuro in Ep. Men. 135,5-9 ed espressa al plurale in nat. deor. 1,37,103). La seconda si supera, invece, dicendo che proprio il sarcasmo di Cicerone induce a sospettare solo della storicità degli esempi, non della concezione in generale. Egli non avrebbe formulato i primi, se la seconda non fosse stata realmente difesa da Epicuro. E in effetti, che la concezione fosse sostenuta è provata dal passo nat. deor. 1,19,51, in cui Velleio la sostiene nella forma che il dio ha compreso con certezza che permarrà sempre nei massimi ed eterni piaceri (*habet exploratum fore se semper cum in maximis tum in aeternis voluptatibus*), nonché dal precedente di Aristotele, che ammetteva che la divinità sia felice perché pensa solo se stessa (EE 7,1245b16-18; Metaph. 12,1072b14-30). Mentre la storicità degli esempi può essere messa in discussione argomentando che un dio che non tenta di comunicare in (a²) non passerà mai in (b) e tanto meno in (c), dunque non apprenderà le nozioni astratte di «bellezza» e di «essere» con il ragionamento o l'insegnamento di un esperto, né le leggi della declinazione e delle coniugazione che permettono di pensare e dire «mi», «sono», «è». La divinità

⁵² I simulacri degli dèi riescono invece a raggiungere il nostro mondo e a penetrare nei nostri intelletti per il motivo inverso, ossia perché sono molto sottili e non vengono dissolti durante il percorso. Per il legame tra distruttibilità-densità e sottigliezza-indissolubilità, cfr. Demetr.Lac. PHerc. 1055, coll. 21s. Santoro, con Lemke 1973, 35-37; Santoro 2000, 168-176.

⁵³ Cfr. Lucr. 5,181-183, in cui si sostiene che dio non poteva interessarsi all'uomo e creargli un mondo da abitare perché questi non esisteva ancora, per cui non poteva imprimere la *notitia* o πρόληψις di «uomo» nella memoria. Il testo testimonia, dunque, che gli Epicurei ammettevano che, se la facoltà di conoscere inerisce agli dèi, allora essa non può non operare con le stesse modalità della facoltà di conoscere umana (cfr. Gigandet 2003, 60-62; Sedley 2011b, 152s.).

penserà allora piuttosto solo di essere beata, attraverso le nozioni di «io» e di «beato». Tuttavia, questi concetti saranno compresi in modo molto vago, perché l'incapacità di passare alla fase (b) e in (c) comporta pure l'impossibilità di conferire loro un nome, così come di acquistare attraverso l'insegnamento una superiore nitidezza semantica.

Ammesso che quanto appena sostenuto sia plausibile, si può concludere che la «quasi lingua» degli dèi è ciò che consente loro di avere coscienza del proprio «io» e di sapere di essere beati. Essa si distingue da quella umana per la sua semplicità, che la priva della capacità di comunicare, articolare parole e penetrare intellettualmente i concetti nel massimo dettaglio. La divinità non dialogherà allora con sé attraverso dei nomi, che non ha modo di acquisire, ma pensandosi attraverso le vaghe nozioni di «io» e «beato». Detto in altri termini, dio ha un «dialogo» con sé nel senso che si pensa di continuo e, nel pensarsi, capisce di avere una propria identità e di essere in una condizione di assoluta beatitudine/benessere.

Proprio in virtù delle caratteristiche della sua «quasi lingua», la divinità antropomorfa di Epicuro risulta avere una cognizione meno profonda tanto del significato di «beato», in quanto non conosce le nozioni che gli sono correlate («atarassia», «piacere», «tetrafarmaco», «aponia», ecc.), quanto di cosa è un «io», che non si comprende perfettamente senza almeno una labile comprensione del «tu». ⁵⁴ Questo difetto intellettuale non va però visto come un attributo spregiativo, una *diminutio* che compromette o persino altera la perfezione del θεός. In positivo, infatti, esso conferisce la capacità di andare dritti all'essenziale e di non prendere in considerazione tutte quelle conoscenze superflue che rischiano di minare la serenità personale. La scarsa intelligenza linguistica evita, per esempio, l'inconveniente pericoloso dell'eccesso di convenzionalizzazione, che può arrivare ad oscurare il significato naturale delle parole «io»/«beato» e insieme a privare il parlante di qualunque criterio della condotta, provocandogli forte turbamento.

⁵⁴ Anche Amerio 1953, 73-75, arriva, per altre vie, alla conclusione che «gli dèi hanno *potenza e sapienza* limitate».

§ 3. *Il piacere del dialogo di dio con sé e le sue ricadute etiche per l'uomo*

Le considerazioni svolte nei paragrafi precedenti lasciano ancora aperti due problemi. In primo luogo, come giungono gli dèi a possedere le nozioni di «io» e di «beato», se non possono acquisirle per influenza dei simulacri recepiti dall'esterno? Il problema si risolve a partire dalla πρόληψις che dio è per natura beato, ovvero che possiede da sempre e senza svolgere alcuna attività le due forme di piacere catastematico a cui ogni vivente ambisce: ἄπovία del corpo e ἀταραξία dell'anima (cfr. *Sulle scelte e le fughe*, Fr. 7 Arrighetti² = D.L. 10,136,9-12), che sono rispettivamente avvertite attraverso la percezione del σῶμα privo di dolori e dell'anima libera da turbamenti. Questo atto di auto-percezione è ciò che dà sia una vaga cognizione dell'«io» che la consapevolezza della beatitudine,⁵⁵ che non comporta alcun mutamento o cambiamento nel tempo. Una caratteristica del piacere catastematico è, infatti, il suo sfuggire alla dimensione temporale.⁵⁶ Colui che è del tutto immerso in esso non risulta, perciò, calato in un processo che ha un inizio e una fine, un apice e un pedice, un crescere e un esaurirsi. Sicché, si può affermare, alla luce di tale discorso, che in dio i concetti di «io» e «beato» non sono appresi sulla scia di un processo, bensì sono posseduti da sempre e ingenerati allo stesso titolo della sostanza divina (cfr. Phld. Sign. col. 22,25s. De Lacy).

Di contro, il secondo problema ha questa forma: che cosa comporta la consapevolezza della beatitudine derivata dalla «quasi lingua» nella divinità stessa? La risposta risiede in un confronto incrociato tra il passo di nat. deor. 1,19,51, che riporta, oltre all'idea che il dio ha la certezza di vivere nel piacere, anche che esso gode nel presente della sua sapienza (*sua sapientia gaudet*),⁵⁷ e

⁵⁵ Del resto, sembra che nella morale epicurea non si possa essere felici senza avere pure la consapevolezza di essere felici. Si tratta della cosiddetta “second-order awareness”, che Wolfsdorf 2013, 171s., ritiene indispensabile alla beatitudine.

⁵⁶ Per la dimostrazione, vedi Puliga 1983, 255.

⁵⁷ Il passo riporta che il dio gode anche della sua virtù, il che potrebbe prima vista portare a far risalire a Epicuro l'idea che gli dèi godono dell'esercizio della prassi morale, come si legge in Filodemo (*De dis* 3, Fr. 74-82 Diels, riediti in Arrighetti 1955, 322). Nel passo nat. deor. 1,40,110, però, si legge che la virtù di cui qui si parla convive con l'inattività, provocando un'accesa reazione di Cotta, che taccia gli Epicurei di contraddirsi. Pertanto, non si può escludere che *virtus* designi qui, più che un'eccellenza prestazionale, un'eccellenza di natura (cfr. Festugière 1987, 108 n. 27,

il contenuto dei Frr. 74 Smith di Diogene di Enoanda e 599 Usener (= Cic. Tusc. 5,40,117), dove è detto che, diversamente da quanto è espresso da Ermarco citato nelle coll. 13,40-14,6 del *De dis* filodemeo, si può essere felici anche senza parlare con qualcuno, purché si riesca a conversare con sé (προσομιλεῖν ἑαυτῶ/*secum loqui*). Certo, contro tale ipotesi si leva la lettera di Epicuro contro Stilpone e coloro che professano l'insensibilità del sapiente (Fr. 132 Arrighetti² = Sen. epist. 9,1,8), in cui è riportato che quest'ultimo va alla ricerca dell'amico, pur potendo trarre gioia da se stesso. Il contrasto si può tuttavia risolvere dicendo che i testi prospettati hanno obiettivi diversi. La lettera contro Stilpone descrive la condotta che assume il sapiente che possiede tutti i sensi, mentre il passo ciceroniano del Fr. 599 Usener difende l'idea che il σοφός manterrebbe la beatitudine quand'anche si ritrovasse a vivere nella sordità e nella mutezza, poiché può sempre parlare con sé. Ora, poiché il dio è sordo e muto per costituzione, almeno secondo Epicuro e non per Ermarco, egli non andrà in cerca di un amico e converserà con sé per tutta l'eternità.

Le fonti appena elencate fanno dedurre che gli dèi usano la «quasi lingua» per impegnarsi in un'eterna conversazione con sé, dalla quale ricavano godimento massimo e inesauribile. La coscienza della beatitudine risulta, allora, un vivere nella beatitudine, o in altri termini ancora un sapere di godere che costituisce in realtà un godere di sapere. Vita piacevole e sapienza costituiscono due facce della stessa medaglia, il che consente ancora di desumere che chi non gode non sa e che chi sa non può non godere.⁵⁸

Messi da parte questi problemi, mi resta solo da fornire le conseguenze etiche di rilievo che ho promesso all'inizio del saggio. Una consiste in una giustificazione penetrante del perché non possano esistere dèi che insegnano a nominare le cose (cfr. Diog.Oen. Fr. 12, col. 3,4-11 Smith). Già di per sé

e Arist. Metaph. 5,1021b20-23, dove ἀρετή viene usata per indicare il concetto di perfezione di una data cosa).

⁵⁸ Converte la Sent.Vat. 27, che riporta che piacere e apprendimento avvengono simultaneamente, sebbene vada detto che il testo sembra descrivere il godimento cinetico (ἀπόλαυσις, che in Ep. Men. 132,9 è usato per indicare la gioia che si ricava dai festini). Il legame necessario tra il piacere della vita e la sapienza o intelligenza si trova già in Socrate (Giannantoni 2005, 257-312), il cui magistero forse sottende in parte la morale epicurea (Mitsis 2014, 115-122), e Platone (cfr. per la dimostrazione e i riferimenti de Luise 2011, 406).

insostenibile nei riguardi degli uomini, visto che parte dalla falsa premessa che tra i Greci delle origini vi furono alcuni primitivi geniali che partirono direttamente dalla fase (c) e istruirono i loro simili mentalmente minorati a parlare,⁵⁹ che era stata sostenuta da Platone nel *Cratilo* (388b13-390e4), la tesi dell'*impositio nominum* raggiunge picchi di assoluta inintelligibilità quando viene giustificata con il richiamo ad un remoto intervento divino.⁶⁰ Infatti, quest'ultimo non poté affatto determinarsi, perché gli dèi mancano della *πρόληψις* di vestito che consente di nominare questo intreccio di foglie qui «vestito», oppure della nozione di casa che permette di chiamare «casa» la grotta in cui si può trovare un sicuro riparo, e via dicendo. Nella migliore delle ipotesi, ossia supponendo una minima tendenza ad interessarsi delle vicende umane, essi avrebbero saputo al massimo insegnare a dire «io» e «beato». Ma anche in questo caso, i parlanti non ne avrebbero potuto ricavare grandi vantaggi, perché queste due nozioni sono assai rudimentali e poco perspicue per gli stessi dèi. Di conseguenza, la lingua sarà l'esito di un processo che dipende esclusivamente dagli uomini e uno strumento attraverso cui questi imparano gradualmente ad educarsi l'un l'altro.⁶¹

Una seconda più importante conclusione che la dottrina della «quasi lingua» di Epicuro consente di trarre è, invece, la totale mancanza di senso della

⁵⁹ Vedi sempre Diog.Oen. Fr. 12 coll. 4,3-5,14 Smith. Questa potente immagine dell'uomo intelligentissimo che insegna la lingua ad alcuni ritardati mentali è presa da Chilton 1962, 165s. Secondo l'ottica epicurea, gli errori di fondo dell'ipotesi storica dell'imposizione dei nomi sono tre. In primo luogo, essa non tiene da conto che la lingua è un organismo vivente che nasce spontaneamente e che riceve dalla convenzione solo un perfezionamento ulteriore. In secondo luogo, negando un ruolo di primo piano alla *πρόληψις*, l'ipotesi finisce paradossalmente per compromettere la possibilità stessa dell'insegnamento della lingua. Ad esempio, senza le *προλήψεις* di «mucca», «essere» ed «erbivoro», gli allievi non comprenderebbero il maestro che cerca di istruire loro a formulare la frase «la mucca è un erbivoro» (cfr. Everson 1994, 106). In terzo luogo, la tesi dell'*impositio nominum* crea una disparità eccessiva tra le capacità intellettuali degli esperti e dei parlanti ordinari. Dopo tutto, la superiorità dei primi consiste nel sapere individuare e portare alla luce le risorse espressive che risultano latenti nei secondi.

⁶⁰ Campbell 2003, 291-293. 307-310.

⁶¹ L'indipendenza degli uomini è sottolineata con incisività da Di Cesare 1980, 47. L'idea che costoro apprendono attraverso la lingua la facoltà di auto-educarsi è invece argomento delle belle pagine di Brunschwig 1977, 159s.

preghiera di impetrazione, che per esempio si esprime nella formula: «Ti prego, dio, dona a noi la pace». Questa richiesta non potrà mai essere esaudita, perché la divinità non possiede orecchie che hanno la capacità di ascoltare. In ogni caso, quand'anche il dio avesse orecchie preposte ad ascoltare, la preghiera umana «ti prego, dio, dona a noi la pace» non sarebbe lo stesso esaudita, in quanto esprimerebbe comunque per lui qualcosa di incomprendibile. La sua «quasi lingua» difetta, infatti, delle nozioni di «tu», di «preghiera», di «dio», di «dono», di «noi» e di «pace» che rendono significativa l'εὐχή convogliata dall'orante. Se dunque costui nutrisse un sincero desiderio di vedere la pace diffusa tra gli uomini, sarà costretto a diventare lui stesso l'artefice di questo evento e a smettere di implorare soccorso ad un vivente che non ascolta, né agisce, né aiuta, né intende.⁶²

Bibliografia

- J. Allen, Epicurean Inferences. The Evidence of Philodemus's *De signis*, in: J. Gentzler (ed.), *Method in Ancient Philosophy*, Oxford 1998, 307-349.
- R. Amerio, *L'Epicureismo*, Torino 1953.
- A. Angeli (ed.), *Filodemo. Agli amici di scuola (PHerc. 1005)*, Napoli 1988.
- G. Arrighetti, *Filodemo Περὶ θεῶν III Fr. 74-82*, in: *La parola del passato* 44 (1955) 322-356.
- (ed.), *Epicuro. Opere*, Torino 21973.
- *Filodemo, «Gli dèi» III fr. 75 (Antifane, gli Stoici e i πράγματα)*, in: *Cronache Ercolanesi* 13 (1983) 29-31.
- E. Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, Ithaca, New Y./London 1984.
- C. Atherton, *Lucretius on What Language is Not*, in: *Frede/Inwood* 2005, 101-138.
- C. Bailey, *Lucreti De rerum natura libri sex*, Oxford 1972.
- F. Bakker, *Three Studies in Epicurean Cosmology*, Zutphen 2010.
- J. Barnes, *Epicurus: Meaning and Thinking*, in: *Giannantoni/Gigante* 1996, 1, 197-220.
- M.I. Bertagna, *Democrito: la lingua e il mondo*, in: *Elenchos* 28 (2007) 389-401.

⁶² Nonostante la conclusione di questo saggio dia esclusivo peso alla critica alla preghiera d'impetrazione, che trova eco in *Sent. Vat.* 65 e nel *Fr.* 388 Usener, è importante accennare al fatto che la teologia di Epicuro dispiega, oltre ad una *pars destruens*, anche una raffinata *pars construens*. Infatti, la distruzione delle errate forme di religiosità comporta una rivisitazione della funzione dell'εὐχή, che diventa uno degli strumenti più utili per conoscere la divinità. Argomento ciò in *Piergiacomini* 2013, 21-28.

- J. Brunschwig, Epicure et le problème du « langage privé », in: *Revue des Sciences Humaines* 163 (1977) 157-177.
- G. Campbell, *Lucretius on Creation and Evolution. A Commentary on De rerum natura*, Book Five, Lines 772-1104, Oxford 2003.
- C.E. Chandler (ed.), *Philodemus On Rhetoric* (Books 1 and 2), Cape Town 2000.
- C.W. Chilton, The Epicurean Theory of the Origin of Language. A Study of Diogenes of Oenoanda, Fragments X and XI (W.), in: *The American Journal of Philology* 83 (1962) 159-167.
- T. Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, Cleveland, Ohio 1967.
- F. de Luise, La politica dei piaceri. Tutti gli uomini della *kallipolis*, in: *Rivista di storia della filosofia* 66 (2011) 389-407.
- D. Delattre (ed.), *Philodème. Sur la musique*, Paris 2007.
- D. Di Cesare, *La semantica nella filosofia greca*, Roma 1980.
- A.R. Dyck, *Cicero. De natura deorum, Book I*, Cambridge 2003.
- H. Diels/W. Kranz (edd.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, gr. u. dt., Berlin 1951-1952.
- H. Diels (ed.), *Philodemos, Über die Götter: Erstes und drittes Buch [1916-1917]*, Leipzig 1970.
- T. Dorandi (ed.), *Il buon re secondo Omero*, Napoli 1982.
- Diogenes Laertius. *Lives of eminent philosophers*, Cambridge 2013.
- M. Erler, Epicurus as *deus mortalis*: *Homiosis theoi* and Epicurean Self-Cultivation, in: D. Frede/A. Laks (edd.), *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology: its Background and Aftermath*, Leiden/Boston, Mass./Köln 2002, 159-181.
- Autodidact and student: on the relationship of authority and autonomy in Epicurus and the Epicurean tradition, in: Fish/Sanders 2011, 9-28.
- H. Essler, Un nuovo frammento di Ermarco nel *PHerc.* 152/157 (Filodemo, *De dis*, Libro III), in: *Cronache Ercolanesi* 35 (2005) 53-58.
- Eine Auslegung Epikurs theologischer Schriften, in: *Cronache Ercolanesi* 41 (2011) 13-25 (= Essler 2011a).
- Glückselig und unsterblich. Epikureische Theologie bei Cicero und Philodem, mit einer Edition von *PHerc.* 152/157, Kol. 8-10, Basel 2011 (= Essler 2011b).
- S. Everson, Epicurus on Mind and Language, in: id. (ed.), *Language*, Cambridge 1994, 74-108.
- A.J. Festugière, *Epicuro e gli dèi*, trad. dal francese di B. Bellotto/D. De Agostani, Milano 1987.
- J. Fish/K.R. Sanders (edd.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge 2011.
- D. Frede/B. Inwood (edd.), *Language and Learning. Philosophy of Language in the Hellenistic Age*, Cambridge 2005.

- B. Frischer, *The sculpted world: Epicureanism and philosophical recruitment in ancient Greece*, Berkeley, Calif. 1982.
- F. Giancotti, *Il preludio di Lucrezio e altri scritti lucreziani ed epicurei*, Messina/Firenze 1959.
- G. Giannantoni, *Epicurei e Stoici sul linguaggio*, in: *Storia, poesia e pensiero nel mondo antico. Studi in onore di M. Gigante*, Napoli 1994, 249-271.
 – *Epicuro e l'ateismo antico*, in: *Giannantoni/Gigante 1996*, 1, 21-63.
 – *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, edizione postuma a cura di B. Centrone, Napoli 2005.
- G. Giannantoni/M. Gigante (edd.), *Epicureismo greco e romano. Atti del congresso internazionale di Napoli, 19-26 maggio 1993*, 3 voll., Napoli 1996.
- A. Gigandet, *Providence & causes finales: una polémique épicurienne*, in: T. Bénatouïl/V. Laurand/A. Macé (edd.), *L'Épicurisme antique*, Paris 2003, 49-69.
- M. Gigante, *Scetticismo ed Epicureismo*, Napoli 1981.
- C. Giussani, *Studi lucreziani*, Torino 1945.
- D.K. Glidden, *Epicurean Semantics*, in: *Συζήτησις. Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a M. Gigante*, Napoli 1983, 1, 185-226.
- A. Grilli, *Διόθεσις in Epicuro*, in: *Συζήτησις. Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a M. Gigante*, Napoli 1983, 1, 93-109.
- J. Hammerstaedt, *Il ruolo della πρόληψις epicurea nell'interpretazione di Epicuro*, *Epistula ad Herodotum 37*, in: *Giannantoni/Gigante 1996*, 1, 221-237.
- J.E. Heßler (ed.), *Epikur. Brief an Menoikeus. Edition, Übersetzung, Einleitung und Kommentar von J.E. H.*, Basel 2014.
- R. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften, 1: De natura deorum*, Leipzig 1877; rist. Hildesheim 1964.
- S. Jäkel, *Philosophisch orientierte Ansätze einer Sprachtheorie bei Gorgias, Isokrates und Epikur*, in: *Arctos 22 (1988)* 43-57.
- R. Janko (ed.), *Philodemus. On poems. Books III-IV, with the fragments of Aristotle On poets*, Oxford 2011.
- E. Kechagia, *Rethinking a Professional Rivalry: Early Epicureans against the Stoa*, in: *Classical Quarterly 60 (2010)* 132-155.
- K. Kleve, *Gnosis Theon. Die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie*, Osloae 1963.
 – *On the Beauty of God. A Discussion between Epicureans, Stoics and Sceptics*, in: *Symbolae Osloenses 53 (1978)* 69-83.
- D. Konstan, *Commentary on Morel*, in: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy 23 (2007)* 49-54.

- A Life Worthy of the Gods. The Materialist Psychology of Epicurus, Las Vegas 2008.
- Epicurus on the gods, in: Fish/Sanders 2011, 53-71.
- A. Körte (ed.), *Metrodori Epicurei Fragmenta*, Lipsiae 1890.
- S. Laursen, The Early Parts of Epicurus, *On Nature*, 25th Book, in: *Cronache Ercolanesi* 25 (1995) 5-109.
- D. Lembo, Τύπος e συμπάθεια in Epicuro, in: *Annali di Lettere e Filosofia di Napoli* 24 (1981-1982) 17-67.
- D. Lemke, *Die Theologie Epikurs. Versuch einer Rekonstruktion*, München 1973.
- A.A. Long, Aisthesis, Prolepsis and Linguistic Theory in Epicurus, in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 18 (1971) 114-133.
- A.A. Long/D.N. Sedley (edd.), *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge 1987.
- F. Longo Auricchio (ed.), *Ermarco. Frammenti*, Napoli 1988.
 - Osservazioni e precisazioni su Ermarco, in: *Cronache Ercolanesi* 43 (2013) 7-16.
- J. Mansfeld, Aspects of Epicurean Theology, in: *Mnemosyne* 46 (1993) 172-210.
- A. Manuwald, *Die Prolepsislehre Epikurs*, Bonn 1972.
- A. Manzoni, Perché gli Dei di Epicuro hanno il loro Olimpo negli intermundia, in: *Bollettino di filologia classica* 27 (1920-1921) 186-189.
- F.G. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera Sulla natura*, St. Augustin 2006.
- S. Maso, *Capire e dissentire. Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Napoli 2008.
- G. Milanese, Aspetti del rapporto tra denominazione e referenzialità in Epicuro e nella tradizione epicurea, in: *Giannantoni/Gigante* 1996, 1, 269-286.
- P. Mitsis, *L'Éthique d'Épicure. Les plaisirs de l'invulnérabilité*, trad. d'A. Gigandet, Paris 2014.
- P-M. Morel, *Atome et nécessité. Démocrite, Épicure, Lucrece*, Paris 2000.
 - Method and Evidence: On the Epicurean Preconception, in: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 23 (2007) 25-48.
 - *Épicure: la nature et la raison*, Paris 2009.
- D. Obbink (ed.), *Philodemus. On Piety*, Oxford 1996.
- T. O'Keefe, *Epicureanism*, Durham 2010.
- A. Olivieri (ed.), *Philodemi De liberalitate dicendi libellus*, Lipsiae 1914 (seguito tuttora le lezioni migliorate da D. Konstan/D. Clay/C.E. Glad/J.C. Thom/J. Ware (edd.), *Philodemus, On Frank Criticism*, Atlanta, Ga. 1998).
- L. Perelli, La storia dell'umanità nel V libro di Lucrezio, in: *Atti della Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche* 101 (1966-1967) 117-285.

- E. Piergiacomì, *Vox communis, anima communis*. Terapia e coesione *dal* linguaggio in Democrito, in: Bollettino della Società Filosofica Italiana 200 (2010) 17-27.
 – A che serve venerarlo, se dio non fa nulla? Epicuro e il piacere della preghiera, in: Bollettino della Società Filosofica Italiana 208 (2013) 19-28.
- E. Puglia (ed.), Demetrio Lacone. Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro (PHerc. 1012), precedono testimonianze su Demetrio Lacone ordinate da Marcello Gigante, Napoli 1988.
- D. Puliga, Χρόνος e θάνατος in Epicuro, in: Elenchos 4 (1983) 235-260.
- T. Reinhardt, Epicurus and Lucretius on the Origins of Language, in: Classical Quarterly 58 (2008) 127-140.
- C. Romeo (ed.), Demetrio Lacone. La poesia (PHerc. 188 e 1014), Napoli 1988.
- K.R. Sanders, Cicero “De natura deorum” 1.48-49: “Quasi corpus?”, in: Mnemosyne 57 (2004) 215-218.
- M. Santoro (ed.), [Demetrio Lacone]. [La forma del dio] (PHerc. 1055), Napoli 2000.
 – Nuove letture delle ultime colonne del iii libro *Sugli dèi* di Filodemo (PHerc. 157/152), in: B. Palme (ed.), Akten des 23. Internationalen Papyrologenkongresses. Wien, 22.-28. Juli 2001, Wien 2007, 637-644.
- G. Sasso, La «periodizzazione» della storia primitiva, in: id., Il progresso e la morte. Saggi su Lucrezio, Bologna 1979, 91-162.
- W. Schmid, Götter und Menschen in der Theologie Epikurs, in: Rheinisches Museum 94 (1951) 97-156.
- D.N. Sedley, Epicurus *On nature*, Book XXVIII, in: Cronache Ercolanesi 3 (1973) 5-83.
 – Epicurus and the Mathematicians of Cyzicus, in: Cronache Ercolanesi 6 (1976) 23-54.
 – Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom, Cambridge 1998.
 – Creazionismo. Il dibattito antico da Anassagora a Galeno, ed. ital. a cura di F. Verde, Roma 2011 (= Sedley 2011a).
 – Epicurus’ Theological Innatism, in: Fish/Sanders 2011, 29-52 (= Sedley 2011b).
- M.F. Smith (ed.), Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription, Napoli 1993.
- E. Spinelli, Metrodoro contro i dialettici?, in: Cronache Ercolanesi 16 (1986) 29-43.
 – (ed.), Sesto Empirico. *Contro gli Etici*, Napoli 1995.
 – Senza teodicea: critiche epicuree e argomentazioni pirroniane, in: E. Spinelli/M. Tulli (edd.), Questioni epicuree, di prossima pubblicazione, Roma 2015, 5-28.
- A. Tepedino Guerra, L’opera filodemea *Su Epicuro* (PHerc. 1232, 1289 a), in: Cronache Ercolanesi 24 (1994) 5-53.

- H. Usener (ed.), *Epicurea* [1887]. Testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di H. U., pres. di G. Reale, trad. e note di I. Ramelli, Milano 2007.
- P.A. Vander Waerdt, Hermarchus and the Epicurean Genealogy of Morals, in: *Transactions of the American Philological Association* 118 (1988) 87-106.
- F. Verde (ed.), *Epicuro. Epistola a Erodoto*, introd. di E. Spinelli, Roma 2010.
 – *Epicuro*, Roma 2013.
 – La dottrina del criterio nella testimonianza di Cicerone, in: M. Tulli (ed.), *Studi su Platone ed Epicuro*, di prossima pubblicazione, Pisa 2014, 1-22.
- A. Verlinsky, Epicurus and His Predecessors on the Origin of Language, in: *Frede/Inwood* 2005, 56-100.
- H. von Arnim (ed.), *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, introd., trad. e note di R. Radice, pres. di G. Reale, Milano 2006.
- M. Wifstrand Schiebe, Sind die epikureischen Götter ‘thought-constructs?’, in: *Mnemosyne* 56 (2003) 703-727.
- B. Wiśniewski, *Karneades. Fragmente, Text und Kommentar*, Wrocław/Warszawa-Kraków 1970.
- D. Wolfsdorf, *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge 2013.
- P.G. Woodward, Star Gods in Philodemus, *PHerc.* 152/157, in: *Cronache Ercolanesi* 18 (1988) 29-47.

Abstract

The scope of this essay is twofold. On the one hand, it tries to solve an apparent tension between Philodemus’ quotation of Hermarchus (*De dis* 3, coll. 13,20-14,14 Diels = Fr. 32 Longo Auricchio), according to which the gods converse in a language similar to Greek, and Cicero’s *De natura deorum* (1,33,92), where Cotta attributes to the Epicureans the view that a deity has a tongue, but does not use it to speak. The hypothetical solution consists in assuming that the Ciceronian passage expresses Epicurus’ opinion. After all, it seems as though the philosopher – unlike his disciple Hermarchus – maintained that the gods were completely inactive and had no need to communicate with others. The essay then notes that this conclusion does not rule out the possibility that Epicurus may have attributed a sort of language to the gods: the philosopher may have believed that they possessed a ‘quasi-language’ allowing them only to converse with themselves or, better, to reason about their condition as blessed living beings.