

La teologia epicurea contro la paura della morte: preghiera, ripetizione, rito

219

Enrico Piergiacomi

Abstract – The paper proposes a novel connection between Epicurus' thanatology and theology. More precisely, it tries to demonstrate that, in the view of the philosopher, the study of the nature of the gods allows to remove human irrational fears towards death and, conversely, that the doctrines, which permit one to accept one's mortality courageously, lead to the same blessedness possessed by gods. In order to do so, the paper first studies two pieces of evidence that might ground this connection, namely letter 26 of Seneca's *Epistles* and some columns of Philodemus' treatise *On Piety*. After that, it concentrates especially on the role fulfilled by the Epicurean prayer during the process of assimilation to god and the removal of the irrational fear of death. It is supposed that praying brings both benefits, because it gives a pure vision of divine blessedness and suggests that we might achieve it even in our short lives.

In questo saggio si utilizzano le abbreviazioni degli autori antichi e dei titoli delle loro opere. Ringrazio Paolo Costa per avermi gentilmente invitato a contribuire al presente numero degli «Annali di Studi Religiosi».

Abbreviazioni: Anth. graec. = *Antologia greca*; Arr². = Arrighetti, *Epicuro: Opere* (G. Arrighetti [ed], *Epicuro. Opere*, Torino 1973); Aug. = Agostino, *Conf.* (= *Confessioni*), *De civ. Dei* (= *La città di Dio*), *De vera rel.* (= *Sulla vera religione*), *Serm.* (= *Orazioni*); Call. *Epigr.* = Callimaco, *Epigrammi*; Cic. = Cicerone, *De fin.* (= *Sui limiti dei beni e dei mali*), *ND* (= *Sulla natura degli dèi*); Demetr. *De eloc.* = Demetrio, *Sullo stile*; Demetr. Lac. *Op. incert.* = Demetrio Lacone, *Opus incertum* (A. Parisi, *Ricerche sul PHerc. 831*, Napoli 2014); Diog. Laert. = Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*; Diog. Oin. = Diogene di Enoanda, *Fr.* (= frammenti editi in M.F. Smith [ed], *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, Napoli 1992), *NF* (frammenti editi in J. Hammerstaedt, M.S. Smith [edd], *The Epicurean Inscription of Diogenes of Oinoanda. Ten years of new discoveries and research*, Bonn 2014); Epic. = Epicuro, *Ad Her.* (= *Epistola a Erodoto*, F. Verde [ed], *Epicuro. Epistola a Erodoto*, introduzione di E. Spinelli, Roma 2010), *Ad Men.* (= *Epistola a Meneceo*), *Ad Pyth.* (= *Epistola a Pitocle*), *GV* (= *Gnomologio Vaticano*), *RS* (= *Massime capitali*); Greg. Naz. *Carm.* = Gregorio di Nazianzo, *Poesie*; Heracl. = Eraclito, *Frammenti* (ed. H. Diels - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1956); Hermarch. = Ermarco, *Frammenti* (= F. Longo Auricchio [ed], *Ermarco. Frammenti*, Napoli 1988); Hipp. *Ref.* = Ippolito, *Confutazione di tutte le eresie*; Hom. *Il.* = Omero, *Iliade*; Iambl. *Protr.* = Giamblico, *Protreptico*; Ieron. *Ep.* = Girolamo, *Epistole*; Lact. *Divin. instit.* = Lattanzio, *Divine istituzioni*; Lucian. *Dial. mort.* = Luciano, *Dialoghi dei morti*; Lucr. = Lucrezio, *Sulla natura delle cose*; Metrodor. = Metrodoro, *Frammenti* (= A. Körte [ed], *Metrodori Epicurei Fragmenta*, Lipsiae 1890); Paul. *1 Cor.* = Paolo di Tarso, *Prima lettera ai Corinzi*; *PHerc. X* = Papiro di Ercolano n. X; Philod. = Filodemo, *Ad cont.* (= *Agli amici di scuola*, ed. Angeli 1988), *De diis* (= *Sugli dèi*), *De elec.* (= *Sulle scelte e sulle fughe*, G. Indelli - V. Tsouna [edd], *Philodemus. On Choices and Avoidances*, Napoli 1995), *De mort.* (= *Sulla morte*, B.W. Henry [ed], *Philodemus. On Death*, Atlanta [GA] 2009), *De piet.*

Vi è un pregiudizio ricorrente che affligge l'interpretazione filosofica ed etica della teologia epicurea, spesso fraintesa come una forma sottile di ateismo¹. L'accusa principale che le è rivolta è di proporre una tesi scandalosa (cioè: gli dèi esistono, ma non si occupano di noi), che risulta totalmente inefficace per condurre una buona vita umana. Che senso avrebbe infatti, credere in una divinità del genere, che apparentemente non giova in alcun modo agli esseri umani, né apporta loro assistenza?

Questo pregiudizio risulta tuttavia sconfessato da uno sguardo anche rapido ai testi epicurei, soprattutto a quelli preservati dai papiri di Ercolano. Per fare un solo esempio, le coll. 36-38 del libro I del *De pietate* di Filodemo (*PHerc.* 1428) menzionano l'idea che le divinità disinteressate alle vicende umane sono utili per l'umanità, seppure non esplicitino come una simile azione benefica venga diffusa su noi. Spiegare nel dettaglio come ciò potrebbe avvenire è un compito arduo e richiederebbe una lunga indagine. Intendo pertanto concentrare qui la mia attenzione su un unico aspetto.

La tesi che vorrei dimostrare è che una delle ragioni dell'utilità degli dèi epicurei consiste nella capacità di convincere indirettamente gli esseri umani ad accettare la propria mortalità e a godere del presente, con gioia unita a coraggio. La divinità di Epicuro aiuta, in altre parole, a vincere la paura della morte che da sempre inquieta le nostre anime.

Se le mie argomentazioni dovessero risultare persuasive, otterrò due risultati supplementari. Da un lato, avrò modo di ridimensionare il pur giusto giudizio che «the Epicurean position concerning the fear of death

(= *Sulla pietà*, D. Obbink [ed], *Philodemus and Poetry*, Oxford 1996), *De prov.* (= *Sulla provvidenza*, ed. M. Ferrario, *Filodemo «Sulla provvidenza»?* [*PHerc.* 1670], in «Cronache Ercolanesi», 2, 1972, pp. 67-94), *Mem.* (= *Memorie epicuree*, C. Militello [ed], *Filodemo: Memorie epicuree* [*PHerc.* 1418 e 310], Napoli 1997); Plat. = Platone, *Euth.* (= *Eutidemo*), *Leg.* (= *Leggi*), *Phaed.* (= *Fedone*), *Tim.* (= *Timeo*); Plut. = Plutarco, *Cat. min.* (= *Catone minore*), *De virt. et vit.* (= *Sulla virtù e sul vizio*) *Suav. viv.* (= *Non si può vivere felici seguendo Epicuro*); Poliaen. = Polieno, *Frammenti* (A. Tepedino Guerra [ed], *Polieno. Frammenti*, Napoli 1991); Porph. *De abst.* = Porfirio, *Sull'astinenza*; *POxy.* 215 = Papiro di Ossirinco n. 215 (ed. D. Obbink, *POxy. 215 and Epicurean Religious ΘΕΩΡΙΑ*, in Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia, 2 voll., Napoli 1984, II, pp. 607-619); Ps.-Nonn. *Schol. myth.* = Pseudo-Nonno di Panopoli, *Scolii mitici*; Sen. = Seneca, *Ep.* (= *Epistole a Lucilio*); Sext. Emp. *M* = Sesto Empirico, *Contro i dogmatici*; Stob. = Stobeo, *Florilegio*; *SVF* = *Stoicorum Veterum Fragmenta* (H.F.A. von Arnim [ed], *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 voll., Leipzig 1903-1924); Us. = Usener, *Epicurea* (H. Usener, *Epicurea*, Lipsiae 1887).

¹ Su cui cfr. i *contra* di D. Obbink, *The Atheism of Epicurus*, in P.A. Vander Waerdt, *Tradition and Innovation in Epicureanism*, in «Greek Roman Byzantine Studies», 30, 1989, pp. 187-223; G. Giannantoni, *Epicuro e l'ateismo antico*, in G. Giannantoni - M. Gigante (edd), *Epicureismo greco e romano*, I, Napoli 1996, pp. 21-63; D. Babut, *Sur les dieux d'Épicure*, in «Elenchos», 26, 2005, pp. 79-110, qui pp. 101-108.

is developed in the main independently of Epicurean theology»², dimostrando che, in realtà, vi sono testi a favore dell'ipotesi che teologia e tanatologia si rinforzino a vicenda. Dall'altro, potrò in parte sconfessare un altro pregiudizio ingiustificato e dominante che grava sull'Epicureismo, ossia che la credenza epicurea nella mortalità dell'anima e la relativa impossibilità di una vita dopo la morte non possa eliminare davvero la paura di morire, ma solo incitare le anime a commettere in questa esistenza ogni piacevole nefandezza, poiché non vi sarà retribuzione o punizione *post-mortem* per le azioni commesse da vivi³. Vedremo, infatti, che una delle concezioni forti della teologia di Epicuro e dei suoi discepoli è che l'imitazione della beatitudine degli dèi eterni permette di infondere agli umani mortali una sorta di immortalità, che è sufficiente a cancellare il terrore della morte. La disillusione dell'esistenza *post-mortem* è così ampiamente compensata dalla garanzia di ottenere in una vita finita la medesima pienezza goduta dagli dèi nel tempo infinito.

1. Le fonti: Seneca e Filodemo

Il legame tra la teologia e la riflessione sulla morte figura solo in due testi epicurei. Entrambi sono, purtroppo, molto problematici e occorrerà esaminarli con estrema cautela.

a. La *transitio ad deos*, o la 'preparazione alla morte'

Un primo testo è il § 8 della lettera 26 delle *Epistole a Lucilio* di Seneca. Il filosofo cita in traduzione latina una sentenza morale di Epicuro: «interim commodabit Epicurus, qui ait 'meditare mortem, vel, si commodius sic, transire ad deos'. Hic potest sensus: egregia res est mortem condiscere».

«Ci presterà intanto la formula Epicuro, che dice 'meditare sulla morte', o, se sembra così preferibile, 'passare agli dèi'. Questo può [essere] il

² V. Tsouna, *The Ethics of Philodemus*, Oxford 2007, p. 248.

³ Cfr. ad esempio Lact. *Divin. instit.* III 17.38, e Agostino, che ammette addirittura che, se non vi fosse l'aldilà e il giudizio divino, allora un'esistenza conforme ai precetti di Epicuro sarebbe quella migliore (*Conf.* VI 26 = fr. 407 Us.; *Serm.* 348.3 = fr. 437 Us.). Non tutti i Cristiani erano tuttavia ostili a ogni aspetto della filosofia epicurea. Persino Clemente di Alessandria riprendeva alcuni spunti dottrinali dagli epicurei (cfr. A. Dessì, *Elementi epicurei in Clemente Alessandrino. Alcune considerazioni*, in «Athenaeum», 60, 1982, pp. 402-435). Sulla ricezione cristiana dell'Epicureismo, cfr. lo studio fondamentale di W. Schmid, *Epicuro e l'Epicureismo cristiano*, edizione italiana a cura di I. Ronca, Brescia 1984, pp. 139-189.

senso: cosa egregia è imparare a morire» (Sen. *Ep.* 26.8 = fr. 205 Us.; trad. Isnardi Parente 1983, pp. 492-493, modificata).

Va subito precisato che il testo dell'epistola di Seneca che cito è frutto di varie correzioni testuali. Quella più rilevante si trova nel punto da me sottolineato. Dovrò quindi trattenermi un momento sul passo e fare una breve storia dei tentativi di emendazione, per chiarire la natura del problema.

I codici riportano la seguente versione: «sit transire ad nos»⁴. Mantenendo il testo così com'è, Seneca direbbe «meditare mortem, vel si commodius sit transire ad nos. Hic potest⁵ sensus: egregia res est mortem condiscere», vale a dire: «Epicuro dice 'meditare la morte', o se è cosa che sia migliore, passare a noi. Questo può [essere] il senso: 'È cosa eccellente imparare la morte'». Benché – come vedremo – vi sia modo di dare un significato sensato alla lezione manoscritta, Haase propose nel 1852 di correggere «sit transire ad nos» in «sit transire ad divos» («passare agli dèi»)⁶, senza però dare alcuna giustificazione della sua scelta.

Quasi venti anni dopo (1871), Madvig⁷ reagì contro questo emendamento. Egli propose di tornare alla lezione «transire ad nos» e di intenderla come un riferimento al fatto che Seneca sta traducendo in versione latina un pensiero epicureo, che dice solo *meditare mortem*, e ne sta spiegando il significato con le parole «egregia res est mortem condiscere». Per giustificarsi, il filologo anzitutto sottolinea che Epicuro non poteva ammettere un legame tra la meditazione della morte e il 'passaggio' agli dèi, intendendo questa *transitio* nel senso noto agli antichi (= una trasmigrazione al mondo divino). La ragione sta nel fatto che egli era ateo e negava con forza l'immortalità dell'anima⁸. In secondo luogo, Madvig difende la sua integrazione richiamando due passi delle *Epistole a Lucilio* (23.9, 97.13), in cui troviamo una formula simile a quella usata nella lettera 26 per chiarare una massima dal significato

⁴ Questo vale almeno per la maggior parte degli esemplari (p^2 QLPb). Un codice isolato (p) attesta invece «sit transire at nos». Lo spoglio più recente nella tradizione manoscritta è quello di F. Préchac (ed), *Sénèque: Lettres a Lucilius. Tome I (livres I-IV)*, trad. di H. Noblot, Paris 1976.

⁵ Anche «potest» costituisce, in realtà, una correzione del testo da parte degli editori più recenti del testo critico. Tutti i manoscritti riportano «patet».

⁶ F. Haase (ed), *L. Annaei Senecae opera quae supersunt*, III, Lipsiae 1852, p. 61.

⁷ J.N. Madvig, *Adversaria critica ad scriptores Graecos et Latinos II*, Havniae 1873, pp. 117-118.

⁸ Essi sono esattamente i pregiudizi che ho ricordato all'inizio del saggio. La condotta di Madvig esemplifica bene come i presupposti interpretativi influiscano pesantemente anche in un lavoro molto tecnico come lo studio dei codici di un testo antico.

controverso («si hoc modo magis sensus potest exprimi / si hoc modo melius hunc explicari posse iudicas sensum»). Infine, notando che se si inserisce il punto fermo dopo «transire ad nos» il periodo diventa duro e difficile, il filologo propose di toglierlo – rendendo così il testo continuo – e di mutare il *sit* dei manoscritti in *sic*. Il periodo acquistava in tal modo questo significato: «Epicuro dice ‘meditare la morte’, o, se è più comodo tradurre così per noi che questo può [essere] il senso («vel, si commodius sic transire ad nos hic potest sensus»): ‘È cosa eccellente imparare la morte’».

Un ritorno alla scelta di Haase si ebbe con Usener nel 1887⁹ e con Rossbach nel 1888¹⁰. Se il primo studioso non giustificò la sua decisione, il secondo rispose a Madvig, accusandolo di dare una versione macchinosa e contorta del testo, ma soprattutto di generare una ridondanza. Seneca prima citerebbe Epicuro, che dice *meditare mortem*. Egli spiegherebbe, quindi, la massima ripetendo quasi lo stesso concetto: riflettere sulla morte è un detto egregio e significa imparare a morire. Rossbach evidenzia, insomma, come sia difficile pensare che un «vir acutissimus» come Seneca avesse il bisogno di spiegare una sentenza dal contenuto tutto sommato semplice. Dopodiché, aggiunge che occorre: 1) correggere il testo con «transire ad deos» (non «ad divos» come in Haase), 2) mutare il *vel* in *ut*, 3) eliminare il *si*, che non è presente in tutti i codici¹¹. Il risultato dell’operazione è che la sentenza di Epicuro diventa *meditare mortem, ut commodius sit transire ad deos* («Meditare la morte, affinché sia più facile passare agli dèi»), che richiede stavolta sì una spiegazione da parte di Seneca. E questi la decifra intendendo il riferimento agli dèi come un modo per dire che riflettere sulla morte è un’attività egregia. Contro l’ovvia obiezione che *transire ad deos* cozza ancora con l’ateismo di Epicuro e la sua credenza nella mortalità dell’anima, Rossbach risponde, giustamente, che il filosofo non propugnava l’ateismo e che il ‘passaggio’ agli dèi è metaforico. La massima tradotta da Seneca ripeterebbe quanto leggiamo nell’*Epistola a Meneceo*, ossia che la retta conoscenza della morte è uno degli insegnamenti etici fondamentali che permette di diventare come un dio tra gli umani (§ 135)¹².

⁹ H. Usener (ed), *Epicurea*, Lipsiae 1887, p. 162.

¹⁰ O. Rossbach, *Die Senecae philosophi librorum recensione et emendatione*, Vratislaviae 1888, p. 152.

¹¹ Manca, infatti, in *p*.

¹² Questo nesso è invece perso sia nella versione latina di Torquato (Cic. *De fin.* I 19.62), sia nel ‘tetrafarmaco’ di Filodemo (cfr. *PHerc.* 1005, *Ad cont.* col. 5.7-13). I due testi accostano sì il disprezzo epicureo della morte alla retta credenza negli dèi, ma non dicono che la *meditatio mortis* assimili a una divinità.

La proposta di Rossbach ebbe fortuna per quasi cinquant'anni. Hense e Gummere¹³ adottarono la modifica 1 (*transire ad deos*), ma abbandonarono la 2 (*vel* → *ut*) e la 3 (eliminazione di *si*). Beltrami¹⁴ ristabilì invece il testo di Haase, ma non è improbabile che sulla sua scelta avessero influito le considerazioni di Rossbach. La situazione cambiò di nuovo nel 1934, quando Axelson¹⁵ argomentò un ritorno a Madvig. Egli disse che l'emendamento di quest'ultimo è superiore agli altri e non va cambiato di una virgola. Una critica corretta che Axelson muove a Rossbach è aver dimenticato che Madvig aveva citato due paralleli dalle *Epistole a Lucilio*, che dimostrano come Seneca spiegasse il senso di una massima con le parole *vel si commodius sic* (23.9, 97.13), a cui ora egli ne aggiunge un terzo (9.20: «*vel si hoc modo tibi melius enuntiari videtur*»). Axelson non coglie nel segno, invece, laddove interpreta la proposta *transire ad deos* come l'attribuzione a Seneca del pensiero che meditare la morte significhi passare con l'anima agli dèi, ovvero operare quella trasmigrazione fisica al divino a volte vagheggiata dal filosofo in altre lettere (ad esempio 71.16, 102.22). Abbiamo visto, infatti, che il parere di Rossbach era che la massima di Epicuro sancisce che rimuovere la paura della morte (meditando su di essa) significa diventare pari agli dèi.

Un ultimo tentativo ben argomentato di spiegare il testo della lettera 26 di Seneca è quello di Bignone. Lo studioso dedicò all'argomento poche ma dense pagine in due saggi pubblicati tra il 1941-1942, sostenendo che occorre mantenere la lezione manoscritta. Nel contributo del 1941¹⁶, Bignone scrive che *transire ad nos* significa «diventare padroni di noi stessi», dunque che la meditazione sulla morte insegna la libertà. Le conferme addotte sono il seguito della lettera 26 (§ 10: *meditare mortem qui hoc dicit, meditari libertatem iubet*), un altro pensiero di Epicuro sempre citato dalle *Epistole a Lucilio* (25.6: *in te ipse secede* = fr. 209 Us.), il § 124 dell'*Epistola a Meneceo* e, sul fronte stoico, il gesto di Catone, che – stando a Plutarco (*Cat. min.* 70.2) – pronunciò un detto molto simile (*vūv ἐμός εἰμί*) prima di commettere il suicidio e dopo aver

¹³ O. Hense (ed), *L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistularium moralium quae supersunt*, Lipsiae 1914, p. 88; R.M. Gummere (ed), *Seneca ad Lucilium Epistulae morales*, I, London - New York 1918, p. 190.

¹⁴ A. Beltrami (ed), *L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae morales. Volumen prius, continens libros I-XIII*, Roma 1937.

¹⁵ B. Axelson, *Neue Senecastudien. Textkritische Beiträge zu Senecas Epistulae morales*, Lund - Leipzig 1934, pp. 168-169.

¹⁶ E. Bignone, *Note di critica del testo a Epicuro, a Seneca, alla Vita di Empedocle di Diogene Laerzio, a Polistrato epicureo*, in «Bollettino del Comitato per la preparazione dell'Edizione Nazionale dei Classici Greci e Latini», 19, 1941, pp. 103-109, qui pp. 105-106.

meditato sulla morte attraverso la lettura del *Fedone* di Platone¹⁷. In tal senso, le integrazioni *ad deos* o *ad divos* sono giudicate – come già in Mavdig e Axelson – «assurde dal punto di vista della dottrina epicurea a cui qui Seneca si riferisce». Il contributo di Bignone del 1942 non fa che rinforzare la sua proposta richiamando altri testi¹⁸, oltre a ribadire il suo sospetto verso le integrazioni precedenti. Lo studioso sintetizza lapidariamente: «*transire ad deos* non poteva dirlo Epicuro».

Nonostante la proposta conservatrice di Bignone, il giudizio di Axelson divenne il nuovo paradigma filologico. Gli ultimi editori delle *Epistole a Lucilio* lo approvarono senza alcuna esitazione¹⁹ e non aggiunsero a suo sostegno nuovi argomenti filosofici o filologici.

Il dibattito sul testo della lettera 26 si riduce, in sostanza, alla scelta tra un *pro* Haase-Roszbach, un *pro* Mavdig-Axelson e un *pro* Bignone. Se si segue la prima versione, abbiamo un testo esplicito che lega la meditazione della morte con il motivo epicureo dell'assimilazione a dio e una ragione migliore del perché Seneca cercasse di spiegarla con la frase «egregia res est mortem condiscere». Se si accoglie la seconda, ne leggiamo una che si sposa bene con l'*usus scribendi* senecano di citare una massima e di chiarirla subito dopo, con altre e nuove parole. Se approviamo la terza versione, non interveniamo in alcun modo sul manoscritto e stabiliamo una connessione con un'altra importante dottrina epicurea: la definizione della libertà come padronanza di sé o autarchia (cfr. Epic. GV 67 e 77, nonché il fr. 81 Arr². = Philod. *Mem.* col. 32.1-7).

La questione resta insomma aperta. A mio avviso, credo che sia preferibile seguire il «*transire ad deos*» di Roszbach, perché in effetti mi sembra si sposi meglio con il bisogno di Seneca di spiegarla e con la teoria di Epicuro, che non è affatto ridicibile (*pace* Mavdig) a una forma di ateismo, né (*pace* Bignone) assurda, visto che è perfettamente compatibile con la dottrina epicurea dell'assimilazione a dio. Il problema posto dai luoghi paralleli delle *Epistole a Lucilio* può essere in parte risolto, invece,

¹⁷ Per altre fonti sull'aneddoto, cfr. A. Swift Riginos, *Platonica. The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*, Leiden 1976, p. 183.

¹⁸ E. Bignone, *Note di critica e di esegesi del testo*, in «Bollettino del Comitato per la preparazione dell'Edizione Nazionale dei Classici Greci e Latini», 20, 1942, pp. 181-182. I passi sono: Philod. *De elec.* col. 21.9-12, Sen. *Ep.* 2.1, Iuncus (citato in Stob. IV 50a.85). Bignone accosta poi la posizione epicurea a quella di Agostino (*De vera rel.* 39.72: *noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas*).

¹⁹ L.D. Reynolds (ed), *L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales*, Oxford 1965, p. 76; F. Préchac (ed), *Sénèque: Lettres a Lucilius*, p. 117 (questi scrive, nella n. 2, che «La restitution de ce passage par Axelson ... semble définitive»); G. Laudizi (ed), *Lucio Anneo Seneca: Lettere a Lucilio, libro III, epp. XXII-XXIX*, Napoli 2003, pp. 176 e 190.

notando come altre massime di Epicuro abbiano una forma abbastanza simile a quella tramandata dalla lettera 26. Mi riferisco a quelle che sanciscono che occorre fare una certa cosa e, subito dopo, spiegano come occorre intenderla²⁰. La somiglianza con i paralleli senecani sarebbe in tal senso dovuta alla traduzione di Seneca, che conosce l'originale greco di Epicuro²¹ e, tuttavia, forse ne distorce la forma originaria proprio per rispettare il suo *usus scribendi*.

Circa la proposta di Bignone, sottolineo in aggiunta che la correzione del manoscritto non pregiudica il legame da lui individuato con la dottrina epicurea della libertà, anzi in realtà lo include. Gli dèi sono infatti per loro natura autarchici e liberi, pertanto assimilarsi a loro significa acquisire la loro stessa indipendenza e autarchia²².

Mi distingo da Rossbach, invece, nel respingere l'eliminazione del *si* e il mutamento di *vel* in *ut*, che mi paiono ingiustificati, nel mutare *sit* in *sic* e nel porre il punto dopo *deos*. La massima epicurea tradotta in latino sarebbe, perciò, *meditare mortem, vel, si commodius sic, transire ad deos*, a cui seguirebbe subito dopo la dichiarazione di Seneca della necessità di chiarirne il senso (*Hic potest sensus*). A parte ciò, la mia proposta di interpretazione del testo coincide nel significato con quella di Rossbach. Penso che Epicuro dicesse, qui, che meditare la morte significhi diventare pari agli dèi, e che Seneca interpretasse (semplificandolo) questo pensiero, intendendolo come la dichiarazione che la *meditatio mortis* è una pratica morale eccellente.

L'idea che nell'Epicureismo si possa parlare di una *transitio* al divino può trovare ulteriore conferma, peraltro, da un rapido confronto con un'illustrazione precedente filosofica. Si tratta della definizione della filosofia come una «preparazione alla morte» (μελέτη θανάτου) elaborata nel *Fedone* platonico (67d7-e6, 80e1-81a2)²³, che avrà larga fortuna nel pensiero

²⁰ Alcuni esempi sono nel *Gnomologium vaticanum*, per la precisione almeno nelle sentenze 37 (la natura è debole verso il male, ovvero si dissolve subendo dolori), 43 (è vergognoso accumulare denaro secondo giustizia, ovvero risparmiarlo rispettando le leggi) e 55 (bisogna filosofare davvero, ovvero vivere davvero nel benessere).

²¹ Lo ha dimostrato A. Setaioli, *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologna 1988, pp. 212-213. Cfr. pure H. Freise, *Die Bedeutung der Epikur-Zitate in den Schriften Senecas*, in «Gymnasium», 96, 1989, pp. 532-555, qui pp. 546, 550 e 552.

²² Cfr. Philod. *De diis* III fr. 85 e 88. Il secondo frammento è un resto di un'opera teologica di Ermarco, come dimostra E. Essler, *Un nuovo frammento di Ermarco nel PHerc. 152/157* (Filodemo, *De diis*, Libro III), in «Cronache Ercolanesi», 35, 2005, pp. 53-58. Conferma che l'assimilazione al divino si ottenga educandosi all'autarchia anche Porph. *De abst.* I 54 (= fr. 456 Us.)

²³ Sul tema, cfr. almeno C.J. Rowe (ed), *Plato: Phaedo*, Cambridge 1993, pp. 144-145, R. Di Giuseppe, *La teoria della morte nel 'Fedone' platonico*, Napoli 1993, pp. 78-82; T. Ebert (ed), *Platon: Phaidon*, Göttingen 2004, pp. 142-144 e 270.

antico e sarà approvata/riutilizzata anche dai Padri della Chiesa²⁴. Essa è descritta più volte da Platone come un'attività che permette all'essere umano di passare felicemente al piano divino (61d9-64a9, 67a2-b4, 69c3-d6, 81a4-9, 82b10-c1, 108c3-8)²⁵ ed Epicuro sembra alludervi quando dice, nell'*Epistola a Meneceo* (§ 126), che meditare la morte significa prepararsi a ben vivere e ben morire²⁶. È vero che la prospettiva platonica descrive chiaramente tale passaggio come una migrazione all'Ade, nei passi citati ma anche nel mito finale del dialogo (107c1-115a8) e si basa, inoltre, sull'assunto che gli dèi si occupano di noi e ci danno la morte al momento opportuno per liberarci dalla prigione del corpo²⁷, dunque non poteva essere accolta in questa forma dagli Epicurei, come non manca di rilevare Plutarco (*Suav. viv.* 1105d1-7). Nondimeno, se si prescinde da queste e altre differenze lampanti²⁸, Platone ed Epicuro concordano sul fatto che la meditazione o preparazione alla morte consenta di divenire pari al divino, così come che essa obblighi a vivere al meglio in questa esistenza mortale. Sempre nei passi prima citati, il

²⁴ Per la ricezione cristiana (e non) della *meditatio mortis*, cfr. almeno C. Apostolopoulos, *Phaedo Christianus. Studien zur Verbindung und Abwägung des Verhältnisses zwischen dem platonischen «Phaidon» und dem Dialog Gregors von Nyssa «Über die Seele und die Auferstehung»*, Frankfurt a.M. - Bern - New York 1986; P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, nuova edizione ampliata, a cura e con una prefazione di A.I. Davidson, trad. di A.M. Marietti, Torino 2005, pp. 49-58; M. Wacht, *Μελέτη θανάτου – 'Meditatio mortis'. Zur Wirkungsgeschichte einer platonischen Bestimmung der Philosophie*, in «Jahrbuch für Antike und Christentum», 54, 2011, pp. 7-40.

²⁵ La prospettiva platonica è fortemente innovativa. Basti pensare che, prima di Platone, la μελέτη θανάτου non era affatto considerata un'attività positiva. Omero la descriveva, infatti, come la semplice paura di morire (cfr. *Il.* 24.152 e 24.181: μή δέ τί τοι θάνατος μελέτω φρεσὶ μηδέ τι τάρβος).

²⁶ Il punto è stato rilevato, tra i tanti, da E. Bignone, *Note di critica del testo*, p. 105; R. Amerio, *L'Epicureismo*, Torino 1953, p. 9; A.D. Leeman, *Das Todeserlebnis im Denken Senecas*, in «Gymnasium», 78, 1971, pp. 327-328; F.D. Miller, *Epicurus on the Art of Dying*, in «Southern Journal of Philosophy», 14, 1976, 2, pp. 169-177; C. Horn, *Antike Lebenskunst: Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, München 1998, p. 48; P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, pp. 52-53; J. Warren, *Facing Death. Epicurus and His Critics*, Cambridge 2004, p. 10; M. Wacht, *Μελέτη θανάτου – 'Meditatio mortis'. Zur Wirkungsgeschichte einer platonischen Bestimmung der Philosophie*, in «Jahrbuch für Antike und Christentum», 54, 2011, p. 12; J.E. Heßler (ed), *Epikur. Brief an Menoikeus*, Basel 2014, pp. 219-220.

²⁷ Cfr. qui F.C. White, *Socrates, Philosophers and Death: Two Contrasting Arguments in Plato's Phaedo*, in «The Classical Quarterly», 56, 2006, 2, pp. 445-458, qui pp. 446-448 e 453-457.

²⁸ Altre due molto evidenti sono il fatto che Platone difende l'immortalità dell'anima e nega che la virtù si basi su un calcolo dei piaceri (68d2-69e5), mentre Epicuro sostiene il contrario (cfr. *Ad Men.* 132). Per ulteriori differenze, cfr. M. Baltes, *Die Todesproblematik in der griechischen Philosophie*, in «Gymnasium», 95, 1988, pp. 120-122 e 125-128; M. Erler, *Das Bild vom «Kind im Menschen» bei Platon und der Adressat von Lukrez 'De rerum natura'*, in «Cronache Ercolanesi», 33, 2003, pp. 107-117, e, dello stesso autore, «Denn mit Menschen sprechen wir und nicht mit Göttern». *Platonische und epikureische 'epimeleia tês psychês'*, in D. Frede - B. Reis (edd), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin - New York 2009, pp. 163-165 e 177-178, T. Ebert (ed), *Platon: Phaidon*, Göttingen 2004, pp. 347-348.

Fedone interdice, infatti, i suoi lettori dal commettere suicidio²⁹ e sottolinea come l'esercizio della virtù del coraggio (in cui risiede la μελέτη θανάτου)³⁰ offra già benefici da vivi, perché purifica l'anima legata al corpo dall'assillo delle brame incontrollate (68b8-c6, 82b-84b). Tale condizione procura un beato stato di tranquillità (cfr. γαλήνη in 84a6-7, nonché *Tim.* 44b1-7, *Leg.* VII 790e8-791b2), che non esclude tutti i piaceri. L'ἀνδρεία e le altre ἀρεταί concedono i godimenti della conoscenza (114d8-115a3), ossia gioie che non danneggiano il processo di purificazione/divinizzazione³¹. Tutto ciò è perfettamente compatibile con quanto ritiene anche Epicuro, che afferma che il saggio non abbandona la vita³², coltiva la scienza della natura che rende massimamente quieta l'esistenza³³, descrive la filosofia come una forma di apprendimento a cui segue immediatamente piacere (*Epic. GV 27*).

A mo' di corollario conclusivo, si può sottolineare che l'idea epicurea che occorra imparare a ben morire e a ben vivere potrebbe essere un modo per evitare un pericolo che poteva generare un'interpretazione

²⁹ J.C.G. Strachan, *Who Did Forbid Suicide at Phaedo 62b?*, in «The Classical Quarterly», 20, 1970, 2, pp. 216-220; B. Centrone (ed), *Platone: Fedone*, trad. di M. Valgimigli, Roma - Bari 1991, pp. 49-51, nn. 14-15; C.J. Rowe, *Plato: Phaedo*, pp. 123-124 e 129-130. *Contra* J. Warren, *Socratic Suicide*, in «The Journal of Hellenic Studies», 121, 2001, pp. 91-106, in particolare pp. 96-101 e 104-105, che mostra come il testo platonico permetta tra le righe di commettere suicidio, qualora ciò risultasse buono per gli umani e pio per gli dèi.

³⁰ Il legame è implicito. Dato che il coraggio consiste nel restare filosoficamente saldi di fronte alla morte (68d8-13) e la μελέτη θανάτου è una pratica filosofica che permette di fronteggiare con serenità il morire (80e5-81a2), ne segue che l'uno è contenuto nell'altra. Il legame sarà esplicitato da Giamblico nella lettera a Olimpio sull'ἀνδρεία (Stob. III 7.41 = D.P. Taormina - R.M. Piccione [edd], *Giamblico: I frammenti dalle epistole*, Napoli 2010, p. 318).

³¹ Cfr. anche l'eco di questo passo del dialogo in Iambli. *Protr.* p. 71.8-17. Questi passi ridimensionano l'interpretazione pessimistica del *Fedone* come un dialogo che condanna totalmente il piacere di vivere (cfr. qui S. Lange, *Emotion in Plato's 'Phaedo'*, in «The Classical Journal», 33, 1938, 5, pp. 296-298; J. Warren, *Socratic Suicide*, p. 103; I. Robins, *Phaedo 82d9-84b8: Philosophers' Understanding of Their Souls*, in «Apeiron», 36, 2003, 1, pp. 10-11; G. Casertano, *Morte (dai Presocratici a Platone; ovvero dal concetto all'incantesimo)*, Napoli 2003, pp. 55-57; pace R. Di Giuseppe, *La teoria della morte nel 'Fedone' platonico*, pp. 71-90. Sull'idea che le virtù platoniche giovino al processo di assimilazione a dio, cfr. D.C. Russell, *Virtue as 'Likeness to God' in Plato and Seneca*, in «Journal of the History of Philosophy», 42, 2004, 3, pp. 241-246. Infine, l'idea che la *meditatio mortis* procuri gioia è espressa in una lettera dello pseudo-Diogene (39.2 e 4).

³² Cfr. Diog. Laert. X 119, e Philod. *De elect.* coll. 22-23. Alcuni testi epicurei mostrano però che a volte persino il saggio può voler lasciare la vita. Per la discussione del problema del suicidio e i testi epicurei al riguardo, cfr. C. Bailey (ed), *Titi Lucreti Cari 'De rerum natura' libri sex. Volume II: Commentary, Books I-III*, Oxford 1947, pp. 1152-1153; L. Perelli, *Lucrezio: poeta dell'angoscia*, Firenze 1969, pp. 85-88 e 100-102; J. Warren, *Facing Death*, pp. 200-212; E.A. Austin, *Epicurus and the Politics of Fearing Death*, in «Apeiron», 45, 2012, pp. 121-127; E.J. Kenney (ed), *Lucretius: De rerum natura (Book III)*, Cambridge 2014², pp. 202-203.

³³ Cfr. *Ad Her.* 38 (μάλιστα ἐγγαληνίζον τῷ βίῳ ποιήσασθαι) e fr. 520 Us. (= Plut. *De virt. et vit.* 101B2-13), con F. Verde, *Epicuro. Epistola a Erodoto*, pp. 76-77.

acritica della pratica della meditazione della morte. Sappiamo da Callimaco che un certo Cleombroto di Ambracia lesse il *Fedone* di Platone e subito dopo si suicidò gettandosi da un muro³⁴. A prescindere dal fatto che il personaggio sia da identificare con l'omonimo discepolo di Socrate³⁵ o con un altro individuo³⁶, possiamo presumere che Epicuro fosse a conoscenza di questa storia³⁷ e che il suo porre l'accento sul fatto che la meditazione sulla morte insegnasse a ben vivere potrebbe essere stato un modo per evitare il pericolo a cui il dialogo platonico andava incontro. In altri termini, un discepolo che avesse letto il § 126 dell'*Epistola a Meneceo* avrebbe evitato di pensare che la *meditatio mortis* inviti al suicidio conforme a ragione, come invece accade nello Stoicismo³⁸ e dunque a ripetere il gesto di Cleombroto. Quanto detto deve restare un'ipotesi, visto che il dibattito sul gesto del personaggio divenne accesissimo da Cicerone in avanti³⁹ e, soprattutto, non ci sono

³⁴ Call. *Epigr.* 23 (= Sext. Emp. *M I* 48). I testimoni non danno un quadro uniforme delle ragioni del suicidio di Cleombroto. Girolamo (*Ep.* 39.3), Agostino (*De civ. Dei* I 22), Gregorio di Nazianzo (*Carm.* p. 729) e lo pseudo-Nonno (*Schol. myth.* 4.16) affermano che fu spinto dal desiderio di sciogliersi dalla prigione del corpo e di raggiungere l'Ade, dove avrebbe vissuto nella beatitudine. Agazia (Anth. Graec. XI 354, vv. 17-18 = fr. 95 di G. Viansino [ed], *Agazia Scolastico: Epigrammi*, Milano 1967) riporta, invece, che il suicidio dipendesse dalla volontà di scoprire se l'anima fosse davvero immortale o no.

³⁵ Cfr. Plat. *Phaed.* 59c3-4, le *Epistole* pseudo-socratiche (14.9 e 16), e Demetr. *De elocut.* 288. Oltre che da A. Swift Riginos, *Platonica*, p. 181; L. Spina, *Cleombroto, la fortuna di un suicidio (Callimaco, ep. 23)*, in «Vichiana», 18, 1989, pp. 19-20; B. Centrone (ed), *Platone: Fedone*, p. 43, n. 7; C.J. Rowe, *Plato: Phaedo*, pp. 116-117; L. Jerphagon, *Sur un effet pervers du Phédon, l'aventure de Cléombrotus d'Ambracie*, in L. Jerphagon - J. Lagrée - D. Delattre (edd), *Ainsi parlaient les Anciens*, Lille 1994, p. 42; L. Lehnus, *A Callimachean Medley*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 147, 2004, pp. 28-29; T. Ebert, *Platon: Phaidon*, p. 102, n. 16, l'identità è accolta anche da Giannantoni, che raccoglie alcune delle fonti sul suicidio di Cleombroto nel cap. VI B delle sue *Socratis et Socraticorum Reliquiae* (cfr. i testi 29-31 = G. Giannantoni [ed], *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 voll., Napoli 1990, II, pp. 633-634).

³⁶ G.D. Williams, *Cleombrotus of Ambracia: Interpretations of a Suicide from Callimachus to Agathias*, in «The Classical Quarterly», 45, 1995, 1, pp. 155-158.

³⁷ Il testimone più antico è in fondo Callimaco, ovvero un autore quasi contemporaneo di Epicuro. Non abbiamo attestazioni che il filosofo conoscesse le opere del poeta, ma ciò non è un grande ostacolo alla mia ipotesi. Epicuro potrebbe aver conosciuto la notizia indipendentemente, ossia da racconti orali, oppure dalla fonte a cui attinse già Callimaco. (*Contra* però A. Swift Riginos, *Platonica*, p. 181, secondo cui «Callimachus himself originated this anecdote of Cleombrotus' suicide», e L. Spina, *Cleombroto, la fortuna di un suicidio*, p. 20, che ipotizza che «il nome del suicida ... rientra forse in quel voluto e dotto gioco di allusioni tipico dell'arte ellenistica, senza che per questo vi si debba trovare una perfetta corrispondenza storica»).

³⁸ Cfr. il gesto di Catone ricordato nel § 1 e gli Stoici ricordati.

³⁹ Per i testi e l'analisi, rimando a A. Swift Riginos, *Platonica*, pp. 180-183; L. Spina, *Cleombroto, la fortuna di un suicidio*, pp. 22-37; C. Wildberg, *Three Neoplatonic Introductions to Philosophy: Ammonius, David and Elias*, in «Hermathena», 149, 1990, p. 36; L. Jerphagon, *Sur un effet pervers du Phédon*, pp. 42-48; G.D. Williams, *Cleombrotus of Ambracia*, pp. 158-169; J. Warren, *Socratic Suicide*, pp. 93-94 e 101-102; R. Thiel, *Philosophie als Bemühung um Sterben und Tod. Tugendlehre und Suizidproblematik bei Platon und den Neuplatonikern*, in «Antike und Abendland», 47, 2001.

testi che mostrino che Epicuro lo avesse discusso a sua volta. Se tuttavia essa risultasse vera (e il fatto che Callimaco stesso riferisca la storia e la commenti può far pensare che la controversia su Cleombroto fosse più antica), avremmo un argomento in più a favore della tesi della dipendenza della tanatologia di Epicuro dalla conoscenza del *Fedone* platonico e, in questo caso, anche dalla sua ricezione.

b. Il culto e la morte nel *De pietate* di Filodemo

Il secondo testo in cui si stabilisce un legame tra la teologia e la dottrina tanatologica è il già citato libro I del *De pietate* di Filodemo. Cito e commento di seguito le coll. 9.256-10.270:

[... ὕ]πέρ [τοῦ ταῖς] πο[μ]πα[ῖς] καὶ ταῖς θυσίαις εἰς τὴν διάνοιαν προς- [ιέναι] τοῦ [θ]ανά- [του,] προστρέ[π]ετα[ι] [τιν'] ἀνάξια τῆς ν[ο-] [ο]υμένης ἀφθα<ρ>σία[ς] αὐτῶν καὶ παντελοῦς μακαρι[ό]τητος· οὐδὲ γὰρ ἔτι τ[η]ρεῖται τὸ παντα[χ]όθε[ν] εὐδ[αι-] μον καὶ τὸ πρὸς τ[ὴν δι-] άλυσι[ν μὴ] δηκ[τ]ικ[ῶς] ἔχο[ν]	9.260
	10.265
	10.270

... con il giungere alla nozione della morte attraverso le processioni religiose e i sacrifici, si prega [di ricevere] alcune cose indegne della pensata indissolubilità e della completa beatitudine di quelli [*scil.* gli dèi]. Non sono mantenute [negli dèi] così [facendo], infatti, lo stato di felicità che deriva da ogni dove e il possesso [di una natura] impermeabile alla dissoluzione (trad. mia, basata su Obbink *Philodemus and Poetry*, Oxford 1996, pp. 122-125). Il testo è di notevole interesse, pur essendo lacunoso, e, secondo Obbink, racconta la nascita delle prime forme di culto degli dèi⁴⁰. All'interno del processo di genealogia della religione, si possono forse distinguere due fasi.

La prima è di carattere positivo (coll. 9.256-10.265) e offre l'altro appiglio testuale all'ipotesi storico-filosofica che questo saggio intende difende-

⁴⁰ D. Obbink (ed), *Philodemus and Poetry*, Oxford 1996, pp. 310-312.

re. Gli esseri umani delle origini pregavano gli dèi con processioni o sacrifici, e così facendo giunsero alla cognizione della propria mortalità. La positività di questo momento dipende dal fatto che le celebrazioni rituali sembrano contribuire a un requisito chiave della tanatologia di Epicuro, cioè l'accettazione gioiosa della vita mortale (cfr. *Ad Men.* 125).

La seconda fase (col. 10.265-270) è invece negativa, perché descrive un processo di involuzione, vale a dire un momento in cui le prime comunità umane deturparono il contributo positivo che emerge dall'atto di culto⁴¹. Filodemo sembra dirci che i fedeli – spaventati dalla scoperta della propria mortalità – implorarono gli dèi stessi che stavano pregando di salvarli dalla morte, attribuendo così loro delle caratteristiche indegne (ἀνάξια). Subito dopo, infatti, l'Epicureo precisa che una simile richiesta distrugge la beatitudine e l'indissolubilità proprie di un essere divino. In apparenza ingiustificata, questa affermazione di Filodemo non fa che sintetizzare al massimo grado una delle dottrine chiave della teologia epicurea: l'idea che una divinità è per natura un vivente beato e indissolubile, perché non prova passioni che inducono a danneggiare o aiutare gli esseri umani (soprattutto ira e gratitudine), le quali a loro volta provocano dolori e turbamenti che renderebbero infelici-mortali gli dèi⁴².

L'interpretazione che nelle coll. 9.256-10.265 del *De pietate* si susseguano una fase positiva e una negativa può trovare conferma dal parallelo con Lucrezio. Anche il poeta-filosofo epicureo racconta, infatti, come i primi uomini dapprima ebbero retta cognizione degli dèi, percependoli in sogno come antropomorfi, indistruttibili e beati, ma poi attribuirono loro azioni, passioni e pensieri che non possono competere loro⁴³. La differenza tra i due resoconti è che quello di Lucrezio si concentra sulla nascita della credenza degli dèi e accenna solo molto indirettamente al collegamento con la morte. Egli vi allude, infatti, nei versi in cui si legge che gli esseri umani vedevano sempre in sogno che gli dèi resistevano a colpi e ferite, a cui la natura umana, di per sé fragile e debole, invece soccombe⁴⁴. Il

⁴¹ D. Obbink, *The Atheism of Epicurus*, pp. 197-198.

⁴² Cfr. per approfondire almeno W. Schmid, *Götter und Menschen in der Theologie Epikurs*, in «Rheinisches Museum», 94, 1951, pp. 123-126 e E. Piergiacomi, *Storia delle antiche teologie atomiste*, Roma 2017, pp. 60-90.

⁴³ Lo dimostra bene F. Giancotti, *Religio, natura, voluptas*, Bologna 1989, pp. 144-151.

⁴⁴ Cfr. Lucr. 5, 1179-1182, con K. Kleve, *Gnosis Theon. Die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie*, in «Symbolae Osloenses», Supplement 19, 1963, pp. 86-87; G. Sasso, *Il progresso e la morte*, Bologna 1990, p. 242, n. 2; F. Wolff, *Crainte de la mort et crainte des dieux selon l'épicurisme*, in L. Jerphagnon - J. Lagrée - D. Delattre (edd), *Ainsi parlaient les Anciens*, Lille 1994, pp. 152-154; W.H. Shearin, *The Language of Atoms. Performativity and Politics in Lucretius' 'De rerum natura'*, Oxford 2015, p. 185.

resoconto di Filodemo descrive, di contro, una fase più avanzata, dove si mostrano quali effetti (positivi come negativi) seguirono alla credenza ormai diffusa nell'esistenza degli dèi. Il *De pietate* e il *De rerum natura* lucreziano si integrano così a vicenda, dandoci un quadro più ampio della genealogia epicurea della religione e delle sue conseguenze etiche sul comportamento umano.

Abbiamo così raccolto i testi in cui si stabilisce un legame proficuo tra la teologia e il discorso sulla morte. Adesso è opportuno esaminare il collegamento nel dettaglio, ossia verificare come la riflessione teologica contribuisca al successo della tanatologia. Si dividerà l'analisi in due paragrafi. Nel § 2, si approfondisce la portata della testimonianza di Seneca e si ricostruiscono le procedure che cancellano il timore della morte, mostrando come questa non può provenire dagli dèi ('via confutatoria'). Col § 3, si ipotizza in che senso il culto descritto da Filodemo giovi all'accettazione gioiosa della propria mortalità ('via costruttiva').

2. La via 'confutatoria'. La rimozione della paura verso gli dèi e la morte

La massima di Epicuro citata e tradotta da Seneca stabilisce che la *meditatio mortis* è un modo per assimilarsi al divino, senza tuttavia accennare come il processo di divinizzazione avvenga. Un rimedio al 'silenzio' può risiedere, semplicemente, nei §§ 124-126 dell'*Epistola a Meneceo*. Tra le varie cose, Epicuro afferma qui che meditare abitualmente sul fatto che la morte non è niente per noi – perché comporta il passaggio dall'essere al non-essere più in assoluto (cioè la totale distruzione dell'anima) che non può essere percepito dal soggetto⁴⁵ – ha la virtù di estinguere la paura della propria futura dissoluzione (così già in Plat. *Phaid.* 67e4-6).

⁴⁵ Sul pensiero, cfr. Epic. *Ad Her.* 63 e *RS II*, Hermarch. fr. 23 (= Stob. IV 51.30), Lucr. 3.830-893, Philod. *De mort.* coll. 17-18, 26, 28, 32-33, 35, Diog. Oin. NF 123. Per approfondire, cfr. R. Amerio, *L'Epicureismo*, pp. 12-13; J. Fallot, *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro. La liberazione epicurea*, presentazione di S. Timpanaro, trad. di A. Marietti Solmi, Torino 1977, pp. 69-79; M.C. Nussbaum, *Terapia del desiderio*, trad. di N. Scotti Muth, Milano 1998, pp. 215-217; S.E. Rosenbaum, *How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus*, in «American Philosophical Quarterly», 23, 1986, 2, 217-225; J. Salem, *La mort n'est rien pour nous. Lucrèce et l'éthique*, Paris 1990, pp. 121-134; dello stesso autore, *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*, Paris 1994, pp. 204-227); J. Warren, *Democritus, the Epicureans, Death, and Dying*, in «The Classical Quarterly», 52, 2002, 1, pp. 196-206; dello stesso autore, *Facing Death. Epicurus and His Critics*, Cambridge 2004, pp. 18-55; K. Draper, *Epicurean Equanimity Towards Death*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 69, 2004, 1, pp. 92-114; B. Beer, *Lukrez und Philodem. Poetische Argumentation und poetologischer Diskurs*, Basel 2009, pp. 347-352 e 390-391; K.R. Sanders, *Philodemus and the Fear of Premature Death*, in J. Fish - K.R. Sanders (edd), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge 2011, pp. 215-220; T. O'Keefe, *Lucretius of the Cycle of Life and the Fear of Death*, in «Apeiron», 36, 2003, 1, pp. 57-62.

Poiché sappiamo che per gli Epicurei la felicità include la mancanza di turbamento psichico (ἀταραξία) e che gli dèi la posseggono per natura, in quanto sono per loro costituzione privi di timore⁴⁶, ne segue che la rimozione del terrore assimili al divino le anime che non lo provano più⁴⁷. Questo è dunque il primo livello della connessione tra tanatologia e teologia: chi pratica la prima acquista l'identica condizione psichica che gli dèi posseggono per costituzione naturale.

Se si limitasse a questo, la riflessione teologica non gioverebbe in sé al discorso epicureo sulla morte. Essa stabilirebbe solo un risultato a cui la pratica tanatologica conduce. Si può tuttavia dimostrare che un testo epicureo mostra come il discorso teologico assolve un ruolo attivo nell'eliminazione della paura della morte e dia un contributo più profondo. Tale scritto consiste nelle coll. 17-24 del libro I del *Sugli dèi* di Filodemo (*PHerc.* 26).

Esse riportano che vi fu un dibattito interno alla scuola epicurea, circa la relazione tra la paura della morte e quella verso gli dèi. Da quanto sembra di capire⁴⁸, Filodemo riporta che alcuni sostenevano che fosse peggiore la prima forma di terrore, altri che lo fosse la seconda (coll. 17.16-18, 21.31-35), ritenendo però la questione mal posta (col. 21.11-14). Egli riconosce che la paura della morte è più ardua da curare rispetto a quella degli dèi (24.22-30), dunque è in parte peggiore, ma per il resto sottolinea come i due terrori siano spesso legati (coll. 19.1-9, 19.26-38, 20.1-7, 21.11-38). Gli stolti possono temere il divino perché credono che sia responsabile delle retribuzioni o delle punizioni che le loro anime riceveranno nell'Ade, che è uno scenario a sua volta ansio-

⁴⁶ Epic. *Ad Her.* 76-77 e Philod. *De diis* III coll. 9.36-10.6 (= H. Essler, *Glücklich und unsterblich. Epikureische Theologie bei Cicero und Philodem, mit einer Edition von PHerc. 152/157, Kol. 8-10*, Basel 2011, pp. 262-263)

⁴⁷ Cfr. W. Schmid, *Götter und Menschen in der Theologie Epikurs*, in «Rheinisches Museum», 94, 1951, pp. 97-156; T. Stork, *Nil igitur mors est ad nos. Der Schlußteil des dritten Lukrezbuches und sein Verhältnis zur Konsolationliteratur*, Bonn 1970, pp. 25-43; J. Salem, *Tel un dieu parmi les hommes*, p. 185; M. Erler, *Epicurus as deus mortalis: homoiosis theoi and Epicurean Self-cultivation*, in D. Frede - A. Laks (edd), *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, Leiden - Boston - Köln 2002; R. Koch, *Comment peut-on être dieu? La secte d'Épicure*, Paris 2005, pp. 21-25 e 98-128; V. Tsouna, *The Ethics of Philodemus*, pp. 248-249; B. Beer, *Lukrez und Philodem*, p. 350; A.D. Morrison, *Nil igitur mors est ad nos? Iphianassa, the Athenian Plague, and Epicurean Views of Death*, in D. Lehoux - A.D. Morrison - A. Sharrok (edd), *Lucretius: Poetry, Philosophy, Science*, Oxford 2013, pp. 222-224.

⁴⁸ La cautela è d'obbligo, poiché questo papiro ercolanese è uno dei più travagliati tra quelli pubblicati finora. L'ultima edizione critica con commento risale, infatti, a H. Diels (ed), *Philodemos über die Götter. Erstes Buch*, Berlin 1916, pp. 29-42 e 75-102, che presenta in molti punti una costituzione testuale incerta. In mancanza di un testo affidabile, tutte le considerazioni che seguono vanno considerate ipotetiche.

geno (coll. 17.9-16, 19.9-26). Oppure possono presumere che la divinità si occupi di noi e abbia il potere di dare la morte⁴⁹, cosicché intonano canti sacri per allontanare sia l'assalto divino, sia la dissoluzione (coll. 18.14-25, 23.24-32). I rimedi che sono consigliati da Filodemo debbono colpire, di conseguenza, entrambe le forme di paura⁵⁰. Affermando che gli dèi non vanno temuti è eliminata l'opinione che fa sì che essi diano la morte, mentre riflettendo sul fatto che questa non sia nulla per noi (perché comporta il passaggio dall'essere al non-essere più in assoluto) cancella alla radice la credenza dell'esistenza dell'Ade, in cui saremo o puniti, o retribuiti (col. 24.6-19).

Questa preziosa testimonianza di Filodemo è un *unicum* in tutta la letteratura epicurea. Alcune delle idee finora prospettate tornano, tuttavia, seppure in forma meno precisa e senza un tale grado di tecnicizzazione, in altri testi degli Epicurei. Epicuro aveva già implicitamente sostenuto che è identica la cura per la paura della morte e per quella degli dèi, laddove affermava che è tramite lo studio della natura o φυσιολογία che svaniscono le due forme di terrore⁵¹. Filodemo ripete anche in altri trattati che tra le cause del turbamento umano vadano annoverate il credere che gli dèi diano la morte o giudicheranno le anime nell'Ade⁵². Torquato in Cicerone (cfr. *De fin.* I 18.60 e 19.63-64) ribadisce il pensiero di Epicuro, sottolineando come ciascuno sia afflitto sia dal timore di morire, sia dalla superstizione, la cui cura consiste nella scienza della natura. Lucrezio non manca di ricordare che la paura della morte è alimentata dalle credenze empie / dalle minacce dei vati sulle sorte delle anime dell'oltretomba e non può essere eliminata, fino a quando quelle persistono e permane l'idea che l'anima sopravviva separata dal corpo⁵³. E infine, Diogene di Enoanda (fr. 73, NF 129 col. 2) dichiara

⁴⁹ Un esempio si può individuare nell'*Assioco* pseudo-platonico, in cui si legge che la divinità libera dalla vita gli umani che essa tiene in maggior conto (367b7-368a6).

⁵⁰ Come sintetizza bene F. Wolff, *Crainte de la mort et crainte des dieux selon l'épicurisme*, p. 159, tra le due forme di terrore vi è perciò «Similitude de genèse, identité d'effet. Mais aussi analogie de thérapeutique».

⁵¹ RS X-XII. In realtà, tali massime non menzionano la paura degli dèi, bensì quella verso l'Ade e i fenomeni celesti. Non va dimenticato, tuttavia, che Epicuro afferma altrove che il timore verso questi ultimi proviene dalla credenza (irrazionale) che essi siano retti o allestiti da un potere divino (*Ad Her.* 76 e 81, *Ad Pyth.* 87, 104, 115-116). Cfr. qui D. Lanza, *La massima epicurea «Nulla è per noi la morte»*, in F. Romano (ed), *Democrito e l'Atomismo antico*, Catania 1980, pp. 361-362, e F. Verde, *Epicuro: Epistola a Erodoto*, pp. 220-229.

⁵² Cfr. *De elec.* coll. 9-10, 12.4-8, 17-18, e *De prov. fr.* 12, con V. Tsouna, *The Ethics of Philodemus*, pp. 246-248.

⁵³ Cfr. *Lucr.* 3.31-114 e 3.962-977, con L. Perelli, *Lucrezio: poeta dell'angoscia*, pp. 80-82, 102-104 e 117-118; P.H. Schrijvers, *Horror ac divina voluptas. Études sur la poétique et la poésie de Lucrèce*, Amsterdam 1970, pp. 288-290; C. Segal, *Lucretius on Death and Anxiety: Poetry and Philosophy in*

di ridere al tempo stesso dell'Ade e della prospettiva della futura dissoluzione, essendo consapevole che entrambe le cose perdono il loro carattere temibile, non appena si pensa che noi non potremo esplorare quel luogo e percepire la nostra dipartita⁵⁴.

La raccolta di questi testi mi consente di concludere che il rapporto tra la tanatologia e la teologia è, per così dire, chiastico. Se si riflette che gli dèi non si occupano di noi, viene immediatamente cancellata una delle cause principali che rendono la morte temibile, ossia la sua provenienza dal divino. Se invece si tiene fermo in mente che non vi può essere sensazione di nulla dopo essere morti, subito crolla anche la falsa credenza dell'Ade e tutto l'apparato teologico-moralistico che la sorregge. La teologia e la tanatologia si sostengono vicendevolmente, tanto che l'una e l'altra non procurano grandi giovamenti in assenza della loro controparte.

A livello storico, si può aggiungere, inoltre, che su questo nesso virtuoso tra i due ambiti di ricerca vi è concordanza tra gli Epicurei. Epicuro, Filodemo, Torquato, Lucrezio, Diogene di Enoanda non divergono in alcun modo nel sottolineare che la cura dei due timori è sempre la scienza della natura. Lo stesso libro I del *De diis* si distingue, del resto, dagli altri testi citati solo perché tratta in modo più tecnico la questione, non già perché aggiunga delle innovazioni o dei correttivi. Quanto a quegli Epicurei che giudicarono più terribile la paura della morte o quella degli dèi, si può presumere con buona probabilità che essi non furono propriamente dei 'dissidenti', bensì forse dei seguaci di Epicuro che persero tempo nello stabilire una falsa gerarchia dei mali che affliggono l'umanità⁵⁵. La loro ortodossia è dimostrata, in fondo, dal fatto che Filodemo non li rimprovera mai di aver negato che solo il timore

de Rerum Natura, Princeton NJ 1990, pp. 30-34 e 194-195 F. Wolff, *Crainte de la mort et crainte des dieux selon l'épicurisme*, pp. 156-162; M.C. Nussbaum, *Terapia del desiderio*, pp. 213-215 e 246-247. Sulla serietà di questo programma etico, cfr. R. Amerio, *L'épicureismo*, pp. 13-14, 23, 29-30; A.J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, Paris 1986 (1946¹), pp. 63-71; J. Salem, *La mort n'est rien pour nous. Lucrèce et l'éthique*, Paris 1990, pp. 104-116; D. Konstan, *Lucrezio e la psicologia epicurea*, trad. it. di I. Ramelli, Milano 2007, pp. 83-91.

⁵⁴ Con qualche dubbio, menziono in aggiunta la testimonianza sulle credenze di Gaio Giulio Cesare dell'inesistenza di un'Ade, che procura una stolta paura della morte. È difficile capire, infatti, fino a che punto egli fosse influenzato dall'Epicureismo. Sulla questione, cfr. C.J. Castner, *Prosopography of Roman Epicureans from the Second Century B.C. to the Second Century A.D.*, Frankfurt a.M. 1988, pp. 83-86.

⁵⁵ Dubbi effettivi sull'esistenza di alcuni Epicurei 'dissidenti' sono espressi in D.N. Sedley, *Philosophical Allegiance in the Greco-Roman World*, in M. Griffin - J. Barnes (edd), *Philosophia Togata. Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford 1989, pp. 97-119 e F. Verde, *Ancora su Timasagora epicureo*, in «Elenchos», 31, 2010, 2, pp. 285-317.

più tremendo deve essere eliminato, dunque riconosce che essi continuarono a pensare che l'essere umano diventa beato quando entrambe le specie di terrore non gettano più la loro ombra sull'anima.

3. La 'via costruttiva'. La ripetizione del culto

Ritornando ora al culto, bisogna anzitutto premettere che, dalla prospettiva di Epicuro, la preghiera assolve una funzione speciale. Essa costituisce, forse, una lode della perfezione divina attraverso cui il fedele riesce a percepire mentalmente la sostanza degli dèi e i loro attributi, come dimostrano quei testi secondo i quali l'atto di pregare può mostrare che la divinità manifesta certi caratteri e procurare un avanzamento nella conoscenza della sua natura⁵⁶. Tale prospettiva non è in fondo diversa, nelle sue linee fondamentali, dalla teologia stoica coeva a Epicuro, vale a dire dalla dottrina di Cleante delineata nel suo *Inno a Zeus*. Se si prescinde dalla lode del provvidenzialismo, che naturalmente non poteva essere accettata da Epicuro, la preghiera cleantea concorda con quella epicurea perché si propone ugualmente il fine di lodare la perfezione della divinità (vv. 36-39) e di acquisire la conoscenza del divino, per poterla applicare nella vita concreta di ogni giorno (vv. 34-35)⁵⁷. Quando poi Cleante afferma che è proprio a chi è mortale (θνητόν, v. 38) che compete cantare la lode della perfezione divina, egli sembra in parte anche concordare con l'idea di Filodemo che il culto comporta un'agnizione della propria mortalità. Lo stoico pare dire, infatti, che inneggiando Zeus il fedele si rende conto del divario che separa la natura umana da quella divina, perché l'una è finita e debole, l'altra infinita e potente.

Sia i testi epicurei citati che l'accostamento Epicuro-Cleante confermano, pertanto, che in età ellenistica il culto filosofico si distaccava dalla concezione tradizionale del *do ut des*, sostituendolo con una visione più intellettualizzata o connotata sul piano epistemologico. Identificare l'atto

⁵⁶ Cfr. Cic. *ND* I 14.36, Philod. *De piet.* coll. 26.751-27.772 (= Epic. fr. 134 Arr².), *POxy.* 215. Per ulteriori argomenti e testi a favore di questa ipotesi, cfr. W. Schmid, *Götter und Menschen in der Theologie Epikurs*, pp. 133-140; A. Barigazzi, *Uomini e dèi in Epicuro (P.O. II, 30-32, n. 215)*, in «Acme», 8, 1955, 2-3, pp. 40-45; A.J. Festugière, *Épicure*, pp. 76-78; A. Magris, «A che serve pregare, se il destino è immutabile». *Un problema del pensiero antico*, in «Elenchos», 11, 1990, 1, pp. 66-67.

⁵⁷ A. Magris, «A che serve pregare, se il destino è immutabile», pp. 68-70; dello stesso autore, *Destino, provvidenza, predestinazione. Dal mondo antico al cristianesimo*, Brescia 2008, pp. 220-222. L'*Inno a Zeus* corrisponde al fr. *SVF* I 537 (= *Stob.* I 1.12). Su di esso, cfr. almeno J. Dalfen, *Das Gebet des Kleanthes an Zeus und das Schicksal*, in «Hermes», 99, 1971, 2, pp. 174-183. Cleante riconosce la perfezione di dio anche in *SVF* I 529 (= *Sext. Emp.* *M* IX 88-91).

di pregare con un atto di percezione puro della divinità vuol dire emanciparlo, del resto, dalla consueta funzione di diretta richiesta di aiuto.

Facendoci forti di tale premessa, possiamo ora chiederci: come mai la preghiera epicurea è una forma di percezione che rende consapevoli della nostra mortalità e, soprattutto, consente di accogliere questa con gioia? Per rispondere, occorre di nuovo approfondire la dottrina tanatologica, precisamente la sua descrizione della relazione tra temporalità e felicità.

Uno dei capisaldi della tanatologia di Epicuro prevede che la quantità di tempo sia una componente irrilevante del vivere bene. Sia essa breve o lunga, ciò che conta è il modo in cui la durata della propria esistenza viene usata e goduta. Quando infatti si trascorre il proprio tempo ricercando il piacere puro o catastematico, ossia dedicandolo alle attività che tolgono il dolore del corpo e lasciano l'anima tranquilla/quieta, invece di disperderlo in occupazioni ansiogene e inutili, allora l'individuo prova in ciascun minimo istante temporale tutto ciò che un essere umano può desiderare di provare in una vita millenaria, o anche eterna⁵⁸. Il godimento in questione non si accresce, del resto, quando è raggiunto, sicché non gli si può aggiungere nulla per incrementarlo o migliorarlo⁵⁹. Da tutto questo, si ricava allora che, se la durata del tempo è indifferente alla felicità, la sua qualità è di contro importante e decisiva (cfr. qui Epic. *Ad Men.* 126). Un individuo saggio che riuscisse a usare ottimamente le sue risorse temporali e morisse a trentadue anni risulterebbe felice, mentre uno stolto che campasse ultranovantenne ma sprecasse la sua vita dedicandosi ad azioni che gli procurano atroci angosce sarebbe profondamente infelice, tanto che sarebbe stato addirittura meglio per lui morire neonato o bambino⁶⁰.

Tale premessa teorica permette di spiegare due asserzioni apparentemente insensate e provocatorie di Epicuro. La prima è posta nella *RS XIX*,

⁵⁸ M. Jufresa, *Il tempo e il sapiente epicureo*, in G. Giannantoni - M. Gigante (edd), *Epicureismo greco e romano*, 3 voll., Napoli 1996, I, pp. 287-298, qui p. 290 scrive dunque giustamente che «la pratica della filosofia epicurea si instaura in un 'presente continuo' fatto di singoli istanti di pienezza, che hanno in se stessi il massimo valore».

⁵⁹ La questione del rapporto tra le due specie di godimento è molto complessa e ammette diverse interpretazioni. La versione da me accolta è quella secondo cui il piacere catastematico consista nella totale rimozione del dolore e il cinetico ne è una sua variazione, non il processo che elimina la sofferenza. Per approfondire, rimando a Y.Z. Liebersohn, *Epicurus' 'Kinetic' and 'Katastematic' Pleasures. A reappraisal*, in «Elenchos», 36, 2015, 2, pp. 271-296.

⁶⁰ Cfr. Poliaen. fr. 24 (= Stob. IV 56.31), Cic. *De fin.* II 27.87-88, Philod. *De mort.* IV coll. 19.33-20.1. Cfr. qui M. Gigante, *La chiusa del «De morte» di Filodemo*, in M. Gigante, *Ricerche filodemee*, Napoli 1969, pp. 65-73, e F. Prost, *Les théories hellénistiques de la douleur*, Louvain - Dudley (MA) 2004. Sull'atteggiamento epicureo verso il suicidio, cfr. i riferimenti citati *supra*, nota 32.

in cui si legge che il tempo finito e il tempo infinito procurano identico piacere, se si riesce a porre opportunamente i limiti del godimento con il ragionamento. La massima non fa altro che ribadire quanto ho già sottolineato, ossia che è la qualità (e non la durata) della vita che conta per il raggiungimento della felicità. Se si trascorre un tempo finito nel piacere catastematico, che dalla prospettiva logica non significa altro che vivere ponendo un limite definito ai nostri desideri/possessi e ricercando solo ciò che soddisfa i bisogni autentici della nostra natura, la beatitudine che si prova non è qualitativamente differente dal tempo infinito trascorso in tale stato⁶¹. Il Socrate che per ipotesi fosse vissuto in eterno non sarebbe stato più felice del Socrate che morì vecchio bevendo la cicuta: sarebbe stato semplicemente un Socrate che godette più a lungo della beatitudine, a cui non si poteva ormai aggiungere nulla di rilevante.

La seconda asserzione in apparenza assurda che acquista senso grazie alla dottrina epicurea del tempo è quella che vuole che la beatitudine ottenuta eliminando il desiderio di diventare immortali e accettando con gioia la mortalità della vita procuri beni immortali⁶². Si tratta di un autentico paradosso, poiché si sostiene che si ottiene l'immortalità con la rinuncia alla ricerca dell'immortalità. Ancora una volta, però, l'assurdità può essere decifrata supponendo che anche in tale dottrina vi sia una contrapposizione tra la quantità e la qualità del tempo. Chi ricerca l'immortalità aspira a ottenere una durata eterna della vita, che di nuovo non è in sé un bene, se non si riesce a usarla saggiamente. Lucrezio sottolinea, infatti, nei vv. 944-949 del libro III del *De rerum natura* – che fanno parte del discorso che la Natura personificata rivolge

⁶¹ R. Amerio, *L'Epicureismo*, pp. 33-35; J. Fallot, *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro*, pp. 62-74; D. Lanza, *La massima epicurea*, pp. 362-364; D. Puliga, *Χρόνος e Θάνατος in Epicuro*, in «Elenchos», 4.2, 1983, pp. 253-259; S. Rosenbaum, *Epicurus on Pleasure and the Good Life*, in «The Monist», 73, 1990, 1, pp. 26-33; J. Salem, *Tel un dieu parmi les hommes*, pp. 52-56; M.C. Nussbaum, *Terapia del desiderio*, pp. 224-227; J. Warren, *Facing Death*, pp. 124-135; F. Prost, *Les théories hellénistiques de la douleur*, pp. 151-168; V. Tsouna, *The Ethics of Philodemus*, pp. 254-257, 262-263 e 269-277; A. Alberti, *Paura della morte e identità personale nell'Epicureismo*, in A. Alberti, *L'arte del vivere. Aspetti dell'etica aristotelica ed epicurea*, Genova 2008, pp. 130-141; K.R. Sanders, *Philodemus and the Fear of Premature Death*, pp. 222-227; B. Rider, *Epicurus on the Fear of Death and the Relative Values of Lives*, in «Apeiron», 47, 2014, 4, pp. 461-484.

⁶² Cfr. qui Epic. *Ad Men.* 124 e 135, Lucr. 1.922-930 (ma con il caveat di C. Segal, *Poetic Immortality and the Fear of Death – The Second Proem of the Rerum Natura*, in «Harvard Studies in Classical Philology», 92, 1989, pp. 193-212, qui pp. 202-204) e Dem. Lac. *PHerc.* 831, *Op. inc.* col. 16, nonché F. Longo-Auricchio, *Il culto di Epicuro: testi e studi. Qualche aggiornamento*, in M. Beretta - F. Citti - A. Iannucci (edd), *Il culto di Epicuro, testi, iconografia e paesaggio*, Firenze 2014, pp. 39-64 e la bibliografia qui citata. Sul senso del rifiuto dell'immortalità, cfr. R. Amerio, *L'Epicureismo*, p. 108, P.H. Schrijvers, *Horror ac divina voluptas*, p. 291, W. Schmid, *Epicuro e l'epicureismo cristiano*, p. 102; C. Segal, *Lucretius on Death and Anxiety*, pp. 202-208; M.C. Nussbaum, *Terapia del desiderio*, pp. 227-230; M. Erler, *Epicurus as 'deus mortal'is*, pp. 159-181, qui p. 175; J. Warren, *Facing Death*, pp. 207-280.

allo stolto restio ad abbandonare la vita⁶³ – che essere immortali non è sufficiente per godere un'esistenza beata, poiché quanti non sono saggi non faranno che ripetere le attività frustranti e insoddisfacenti che hanno compiuto finora, o a ricercare esperienze nuove che, tuttavia, risulteranno presto noiose e incrementeranno il *tedium vitae*. L'eternità sarebbe una condizione penosa o un male per i soggetti che aspirano a essa, senza però saperla usare con intelligenza⁶⁴. Viceversa, il saggio che riesce a impiegare ottimamente le sue risorse temporali cerca di godere di una breve esistenza che ha qualitativamente le stesse caratteristiche di una vita eterna, dunque a entrare nell'eternità e nell'infinità⁶⁵. Se è vero che i trentadue anni usati saggiamente danno lo stesso piacere che si raggiunge impiegando saggiamente l'eternità, allora, quanto alla qualità, i due tempi (il finito e l'infinito) si equivalgono. Da semplice mortale, il saggio diventa così, per usare un'espressione eraclitea, un 'mortale immortale'⁶⁶, ovvero un mortale che gode degli stessi beni posseduti da un vivente eterno.

Tenendo tutto questo a mente, possiamo adesso ritornare al culto e spiegare perché la percezione degli dèi ci renda consapevoli della nostra mortalità, nonché renda godibile questa nostra condizione transitoria. Si immagini cosa passerebbe nella testa di un epicureo che vedesse, grazie alla preghiera, la sostanza di dio. Da un lato, egli percepirebbe con nettezza di trovarsi al cospetto di un vivente immortale e, nello stesso tempo, di avere una natura fragile che non è minimamente paragonabile

⁶³ Ad esempio 3.931-977. Fondamentale su questa sezione è T. Reinhardt, *The Speech of Nature in Lucretius' 'De Rerum Natura' 3.931-71*, in «The Classical Quarterly», 52, 2002, 1, pp. 291-304.

⁶⁴ B. Williams, *The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality*, in B. Williams (ed), *Problems of the Self*, Cambridge 1973, pp. 82-100; T. Stork, *Nil igitur mors est ad nos*, pp. 81-85; J. Salem, *La mort n'est rien pour nous*, pp. 143-148; G. Sasso, *Il progresso e la morte*, Bologna 1990, pp. 250-252; L. Perelli, *Lucrezio poeta dell'angoscia*, Firenze 1969, pp. 94-97; T. Reinhardt, *The Speech of Nature in Lucretius'*, pp. 302-303; J. Warren, *Facing Death*, pp. 34-41 e 135-142; V. Tsouna, *The Ethics of Philodemus*, pp. 306-310; B. Beer, *Lukrez und Philodem*, pp. 379-384; P. Mitsis, *L'Éthique d'Épicure. Les plaisirs de l'invulnérabilité*, Paris 2014, pp. 24-30. Per una difesa contemporanea del bisogno di immortalità, cfr. T. Metz, *The Immortality Requirement for Life's Meaning*, in «Ratio», 16, 2003, 2, pp. 168-169. Questo argomento di Lucrezio ha tuttavia dei precedenti, oltre che nella diatriba cinica (B.P. Wallach, *Lucretius and the Diatribe Against the Fear of Death*, Leiden 1976, pp. 62-68) e nella letteratura latina (cfr. T. Reinhardt, *Readers in the Underworld: Lucretius, de Rerum Natura 3.912-1075*, in «The Journal of Roman Studies», 94, 2004, pp. 27-46), anche nella tradizione filosofica greca. L'idea che l'immortalità sarebbe penosa per chi non è in grado di usarla figura già in Platone (*Euth.* 289a7-b3, *Leg.* II 661a5-e4). Sull'idea che lo stolto non vuole mai smettere di vivere, cfr. anche Sen. *Ep.* 13.16 (= fr. 494 Us.).

⁶⁵ Cfr. Epic. GV 14 e Metrodor. fr. 37-38. Sul concetto, cfr. anche Luc. *Dial. mort.* 26. La contrapposizione tra il saggio che sa ben godere del suo tempo e lo stolto che non riesce a usare bene la sua mortalità – aspirando peraltro vanamente all'immortalità – figura anche in Philod. *De mort.* IV coll. 12.31-16.9 e 37.18-39.25.

⁶⁶ Hipp. *Ref.* IX 10.6 = Heracl. fr. 22 B 62.

a quella divina, quanto alla durata o alla quantità di tempo. Persino un saggio che per assurdo vivesse un miliardo di anni sarebbe un nulla di fronte all'indissolubilità di dio: il tempo infinito è incommensurabile rispetto a un lunghissimo tempo finito. D'altro lato, l'epicureo che prega percepirebbe anche che la beatitudine goduta dalla divinità non è affatto diversa da quella a lui accessibile. Sia un essere umano sia un dio sono beati perché non hanno dolore nell'anima e nel corpo, sicché la felicità divina non è nulla di straordinario, né di inimitabile. Il saggio può raggiungerla praticando virtù che permettono di stare sempre nel piacere catastematico e coltivando l'amicizia (che da Epicuro è definito un bene immortale: GV 78), in altri termini perfezionando la propria mortalità o ricreando nel tempo finito la beatitudine di cui la divinità gode nel tempo infinito⁶⁷. Quanto alla qualità, dunque, la vita mortale di un essere umano è identica a quella infinita di un essere divino, mentre la mortalità non appare più essere – come accadeva invece nella tradizione teologica pre-epicurea – un tratto che rende inferiori agli dèi (cfr. Diog. Oin. fr. 125). Se si aggiunge, infine, che la divinità sembra essere caratterizzata dal ripetere sempre le stesse attività e dal non provare mai noia, visto che ricava da loro un piacere che appaga e risulta essere immune dal desiderio del nuovo (poiché, in caso contrario, proverebbero fastidio o dolore per le azioni precedenti, dunque perderebbe la beatitudine: cfr. Lucr. 5.165-173), possiamo ricavare che il saggio che si assimila a essa troverà appagamento in gesti ripetuti. Egli è felice, pertanto, perché trova ogni giorno rinnovata gioia in piccoli atti quotidiani e non cerca nulla di più del piacere garantitogli da questa vita semplice, armonica, pacifica.

Va tuttavia precisato che questo discorso funziona solo per chi è in grado di passare dalla consapevolezza della mortalità al buon uso della stessa. Abbiamo visto, infatti, che gli esseri umani delle origini non compivano questo passaggio, bensì chiedevano agli dèi di salvarli dalla morte da cui questi sono per natura immuni. Il loro errore dipende, insomma, dall'ignoranza della dottrina tanatologica che sostiene che morire anzitempo (o morire *tout court*) non compromette in alcun modo la felicità, così come che prolungare la propria esistenza *ad libitum* non ci rende in sé beati. Ciò conferma ulteriormente quanto rilevato nel § 2, ossia che la tanatologia e la teologia risultano davvero efficaci solo se operano sinergicamente. Chi ignora che la morte e la vita mortale non ci danneggiano non potrà che pregare male gli dèi, e viceversa chi non

⁶⁷ Così M. Erler, *Epicurus as 'deus mortalis*, pp. 171-172 (che è giustamente scettico su quanto scrive M.C. Nussbaum, *Terapia del desiderio*, pp. 226-229) e P. Mitsis, *L'Éthique d'Épicure*, p. 42.

sa pregare bene gli dèi (cioè non apprende attraverso la preghiera che la beatitudine della natura divina è qualitativamente identica a quella a noi accessibile) perde uno strumento utile per accettare gioiosamente la mortalità dell'esistenza.

L'interpretazione appena prospettata è forse efficace, ma senza dubbio spiega ancora troppo poco. La conoscenza che la beatitudine divina eterna è qualitativamente identica a quella accessibile agli esseri umani mortali può essere ottenuta, infatti, anche senza il culto o la preghiera. Basterebbe ad esempio ricorrere alla dottrina epicurea della prenozione o πρόληψις, che in estrema sintesi afferma che noi esseri umani apprendiamo con evidenza che la divinità è beata ricevendo ripetutamente i simulacri emanati dalla sua struttura atomica⁶⁸, per sapere quale sia l'essenza della felicità divina e conoscere in che modo è possibile assimilarvisi. Perché allora il culto dovrebbe contribuire in maniera decisiva a uno scopo che in apparenza può essere realizzato anche in sua assenza?

Una risposta sicura alla domanda deve restare purtroppo oscura. Non esiste alcun testo che dica come mai la preghiera agevoli notevolmente il programma di accettazione della mortalità. Ne fornirò pertanto una solamente ipotetica, esordendo un'ultima volta dalla tanatologia di Epicuro.

Il filosofo scrive nell'*Epistola a Meneceo* che non è sufficiente sapere in maniera inerte che la morte non è nulla per noi. Occorre anche abituarsi a tale pensiero (cfr. συνέθιζε nel § 124) e meditarlo continuamente, giorno e notte, da soli e in compagnia (§ 135)⁶⁹. Un simile requisito non è garantito in sé dalla πρόληψις del dio beato. Questa stessa nozione deve essere anzi riportata spesso alla memoria, poiché gli esseri umani tendono a dimenticarla e a oscurarla con alcune false opinioni, che attribuiscono al divino proprietà incompatibili con la sua beatitudine (cfr. Epic. *Ad Men.* 123-124) e gli attribuiscono così azioni che potrebbero rinnovare la paura della morte. In un certo senso, bisogna allora anche abituarsi a pensare continuamente, cioè sia da soli sia in compagnia, che il dio è beato perché privo di dolore nel corpo come nell'anima e perché non si occupa di noi, conformemente ai contenuti della πρόληψις.

⁶⁸ Su questa dottrina, rimando agli studi fondamentali di P. Kleve, *Gnosis Theon*, pp. 255-257; D. Lemke, *Die Theologie Epikurs*, München 1973, pp. 23-56; H. Essler, *Glücklich und unsterblich. Epikureische Theologie bei Cicero und Philodem*, mit einer Edition von PHerc. 152/157, Kol. 8-10, Basel 2011, pp. 148-187.

⁶⁹ Cfr. i §§ 124 e 135 con W. Schmid, *Epicuro e l'epicureismo cristiano*, p. 98. Sulla ripetizione in Epicuro. Anche questa dottrina ha un precedente nel *Fedone* di Platone, precisamente nei passi in cui Socrate invita i suoi interlocutori a meditare spesso e insieme gli argomenti capaci di eliminare la paura della morte / provano l'immortalità dell'anima (cfr. 77e3-78a9 e 107b4-9).

Ora, entrambe le buone abitudini a meditare singolarmente o insieme che la morte non è nulla per noi e che la divinità è beata per le ragioni suddette potrebbero essere benissimo agevolate dal culto religioso. Che cos'è, infatti, la preghiera dalla prospettiva pratica e non teoretica? Nient'altro che un atto teatrale o performativo⁷⁰, fatta da una comunità di persone che si radunano periodicamente e ripetutamente per riflettere insieme sia sulla natura divina, sia sulla vita da condurre nel breve tempo che ci è concesso. Il culto è ripetizione di alcuni esercizi spirituali, che poco alla volta rendono abituali dei pensieri o delle pratiche di vita che, dapprincipio, risultano ardui/e da accettare e coltivare. In conclusione, la preghiera non risulta essere affatto accessoria o superflua nel programma tanatologico epicureo, in quanto è forse il mezzo più efficace per abituarsi ad accettare la propria mortalità con la ripetuta contemplazione diretta della beatitudine divina e a farlo insieme ad altri amici. I fedeli che attraversano la stessa esperienza culturale approfitterebbero dell'occasione, infatti, per riflettere in comune sulla morte e su dio, cercando di trarre da essa il maggior frutto possibile.

Come si è detto, nulla di tutto questo trova conferma in un testo epicureo. L'ipotesi non incontra nemmeno, però, una smentita da questo stesso materiale testuale. Essa è compatibile, inoltre, con il costante invito di Epicuro e dei suoi successori a partecipare al culto tradizionale, insieme agli altri cittadini (cfr. ad esempio Philod. *De piet.* coll. 28-31 e 62-65), si sposa bene con la dimensione 'performativa' della filosofia epicurea⁷¹, rispetta pienamente il circolo virtuoso tra tanatologia e teologia, su cui ho insistito più volte, giacché fornisce un rimedio tanto per la paura della morte, quanto per il timore verso gli dèi. Questa è, dunque, la funzione costruttiva della preghiera epicurea: abituare molti esseri umani contemporaneamente a capire che il poco tempo concesso è sufficiente per eguagliare la beatitudine divina, dando alla vita mortale/finita la medesima qualità dell'esistenza immortale/infinita.

⁷⁰ M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, trad. dal francese di G. Cantoni, Milano 1975, pp. 86-89; dello stesso autore si vedano: *Giornale*, Torino 1976, pp. 202-203; *Trattato di storie delle religioni*, Torino 1999, pp. 9-17; S.J. Tambiah, *A Performative Approach to Ritual*, in «Proceedings of the British Academy», 45, 1979, pp. 113-169; M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, Roma 2001, pp. 200-202, 300 e 322. Più in generale, sulla ripetizione in arte e nel suo legame con l'abitudine, cfr. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Bologna 1991, pp. 21-26, 119-153, 460-464.

⁷¹ Cfr. qui W.H. Shearin, *The Language of Atoms*. Lo studioso accenna anche alla preghiera alle pp. 30-32.

I risultati raggiunti in questo saggio hanno permesso di istituire due tipi di legami tra la tanatologia e la teologia epicurea. Il primo è stato desunto dalla sentenza di Epicuro tramandata da Seneca, che sottolinea – in maniera simile all’*Epistola a Meneceo* di Epicuro – che meditare sulla morte rimuove la paura nei suoi riguardi e avvicina alla beata tranquillità degli dèi. Il secondo è uno più specifico tra il culto e l’accettazione della propria mortalità, delineato anche attraverso l’ipotesi che la consuetudine a pregare durante le cerimonie religiose della città genera la buona abitudine a pensare che morire non è nulla per noi, poiché non toglie la felicità a coloro che sanno usare intelligentemente il loro tempo. Mi pare che entrambe queste conclusioni rimuovano l’infondato pregiudizio dell’ateismo di Epicuro. Non solo il filosofo credeva negli dèi e riteneva che essi siano utili per noi, pur non prendendosi cura delle nostre faccende, perché offrono un modello di beatitudine che, se imitato correttamente, permette di trasformarci in mortali felici. Egli sfruttava questa credenza per eliminare il timore della morte e per promettere una forma di immortalità ‘qualitativa’: quella del raggiungimento nella vita finita dell’identica felicità di cui gli dèi godono nel tempo infinito.

Mutatis mutandis, Epicuro si sarebbe potuto far forte della sua dottrina per dire come Paolo di Tarso: «Oh morte, dov’è il tuo pungiglione?» (1 Cor. 15.34). Per un Epicureo, infatti, essa è come una maschera nuda che non può mordere nessuno, una volta che si siano trovate le procedure che ce la mostrano innocua e sdentata⁷². Morsi e punture non provengono più dalla morte a colui che, attraverso l’imitazione di dio e la preghiera filosofica, riconosce sì che essa può sempre distruggerci o che le siamo vulnerabili al pari di una fortezza senza mura (Metrodor. fr. 51 = GV 31), ma al tempo stesso capisce che il suo arrivo non ci toglie nulla di buono. La maschera o il pungiglione può uccidere, non già fare danno.

⁷² Diog. Oin. NF 130. Anche questa è un’immagine che ha un precedente nel *Fedone* (cfr. 77e3-7).