



## Il metodo delle molteplici spiegazioni in Diogene di Enoanda

di

FEDERICO GIULIO CORSI

**ABSTRACT:** The aim of this paper is to discuss and to analyse Diogenes of Oinoanda's presentation of the *pleonachos tropos* along with his exposition of celestial phenomena, in order to understand both their philosophical content and their connection with the previous Epicurean tradition; in doing so, a constant comparison will be set with Epicurus' *Letter to Pythocles* and with Lucretius' *De rerum natura*. My goal is to show how Diogenes' text parts from the other two, both in the exposition and in the application of the *pleonachos tropos*: I will try to argue that such discrepancies, despite representing a departure from Epicurus' and Lucretius' texts, might perhaps reveal the evidence of enduring debates between later Epicureans and their rivals, making Diogenes an important source for our understanding of the doctrinal development of the Epicurean school.

**KEYWORDS:** Diogenes of Oinoanda, Epicureanism, *pleonachos tropos*, Ancient Cosmology, Ancient Meteorology

**ABSTRACT:** Scopo di questo contributo è l'esame e la discussione della presentazione del *pleonachos tropos* di Diogene di Enoanda e della sua trattazione dei fenomeni celesti, in vista di una comprensione sia del suo contenuto, che del rapporto che intrattenne con la tradizione epicurea a lui precedente: sarà perciò istituito un costante confronto con l'*Epistola a Pitocle* di Epicuro e col *De rerum natura* di Lucrezio. Obiettivo principale sarà mostrare come il testo di Diogene si discosti dagli altri due, sia nell'esposizione che nell'applicazione del metodo epicureo e che tali discrepanze, nonostante evidenzino uno scarto effettivo rispetto ai testi di Epicuro e Lucrezio, possano costituire una testimonianza dei duraturi dibattiti intercorsi tra gli epicurei recensori e le scuole rivali, facendo così di Diogene un'importante fonte per la conoscenza e la comprensione dello sviluppo dottrinale interno al Giardino.

**KEYWORDS:** Diogene di Enoanda, Epicureismo, *pleonachos tropos*, cosmologia antica, meteorologia antica

ARTICOLI

Syzetesis IV/2 (2017) 253-284

ISSN 1974-5044 - <http://www.syzetesis.it>

253

## 1. Premessa

L'iscrizione di Enoanda ha giovato, negli ultimi anni, di un sostanziale aumento nel numero degli studi e dei contributi che la riguardano; se molte sono state, però, le edizioni e i commentari filologici a partire dalla scoperta dei primi frammenti<sup>1</sup>, ciò di cui ancora si ha bisogno è uno studio che rintracci, in maniera dettagliata e completa, il rapporto che Diogene intrattenne con le altre personalità del Giardino (Epicuro *in primis*), ovvero un'analisi delle fonti filosofiche dell'iscrizione<sup>2</sup>. Ciò che ci si propone di fare in questa sede, dunque, e limitatamente alla sezione del trattato fisico di Diogene dedicata alla cosmologia, è esaminare tale porzione del testo dal punto di vista del pensiero epicureo che vi viene trasmesso: si cercherà quindi di capire, a partire dalla lettura del testo stesso e tramite un costante confronto coi paralleli che si trovano in Epicuro e Lucrezio, quanto l'Epicureismo di II sec. d.C. trasmesso da Diogene di Enoanda sia in tutto e per tutto sovrapponibile alla dottrina che conosciamo tramite gli altri

<sup>1</sup> A partire dalla scoperta dei primi frammenti, le più importanti edizioni sono state, nel XIX sec., quella di G. Cousin, *Inscriptions d'Oenoanda*, «Bulletin de Correspondance Hellénique» 16 (1892), pp. 1-70 e di R. Heberdey-E. Kalinka, *Die philosophische Inschrift von Oinoanda*, «Bulletin de Correspondance Hellénique» 21 (1897), pp. 346-443, oltre all'importantissimo studio di H. Usener, *Epikureische Schriften auf Stein*, «Rheinisches Museum» 47 (1892), pp. 414-456; del secolo scorso sono, invece, le edizioni di J. William (ed.), *Diogenis Oenoandensis Fragmenta*, Teubner, Lipsia 1907, A. Grilli (ed.), *Diogenis Oenoandensis Fragmenta*, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano-Varese 1960, D. W. Chilton (ed.), *Diogenis Oenoandensis Fragmenta*, Teubner, Lipsia 1967, quella di A. Casanova (ed.), *I frammenti di Diogene di Enoanda*, Licosa, Firenze 1984, con traduzione italiana e il commentario di G. N. Hoffman, *Diogenes of Oenoanda. A Commentary*, Diss. Univ. of Minnesota, Minneapolis 1977, così come l'attuale edizione critica di riferimento a opera di M. F. Smith (ed.), *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, Bibliopolis, Napoli 1993, e il supplemento a opera dello stesso autore: *Supplements to Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, Bibliopolis, Napoli 2003; per ultimo, si ricorda la recente pubblicazione dei nuovi frammenti e di nuovi studi sull'iscrizione: J. Hammerstaedt-M. F. Smith (eds.), *The Epicurean Inscription of Diogenes of Oinoanda: Ten Years of New Discoveries and Research*, Dr. Rudolph Habelt Verlag, Bonn 2014. Per un esaustivo resoconto della graduale scoperta dei frammenti di Enoanda e della loro progressiva pubblicazione, si rinvia a M.F. Smith (ed.), *Diogenes of Oinoanda*, cit., pp. 59-75.

<sup>2</sup> Occorre qui segnalare, certamente, la recente uscita della prima raccolta di studi interamente dedicata a Diogene: R. Güremen-J. Hammerstaedt-P.-M. Morel (eds.), *Diogenes of Oinoanda: Epicureanism and Philosophical Debates / Diogène d'Énoanda: Épicurisme et controverses*, Leuven University Press, Leuven 2017.

testi, o se invece vi siano indizi di un certo scarto o di un'“evoluzione” all'interno della scuola. Una questione, questa, che può consentire di migliorare allo stesso tempo la conoscenza della figura e del pensiero dell'autore dell'iscrizione e quella della scuola epicurea in generale, specialmente nel contesto del suo sviluppo storico<sup>3</sup>.

L'unico frammento superstite che tratti di cosmologia epicurea è il fr. 13 Smith, che le caratteristiche contenutistiche ed epigrafiche consentono di attribuire con sicurezza alla sezione fisica dell'iscrizione di Enoanda<sup>4</sup>; pubblicato già nella *editio princeps* del francese Cousin<sup>5</sup>, il blocco fu riscoperto da M. F. Smith al principio dei suoi numerosi sopralluoghi sulle colline di Enoanda nel 1968, in condizioni peggiori rispetto al primo ritrovamento (l'angolo inferiore destro si era rotto in due pezzi) e fu ricostruito nella sua interezza soltanto nel 1981<sup>6</sup>; lo stato di questa sezione dell'iscrizione, se confrontato con quello di numerosi altri frammenti, si può considerare comunque discretamente buono: risultano danneggiate, soltanto la prima riga della prima e della seconda colonna, alcune lettere iniziali delle righe 3-5 della prima colonna e, infine, la metà destra della quarta colonna.

---

<sup>3</sup> Per far ciò si prenderanno come base di partenza, oltre al testo di Diogene e degli altri Epicurei, quei contributi che finora si sono dedicati a questa sezione dell'iscrizione di Enoanda: essi sono, nell'ordine, A. Casanova, *Contributi per un'edizione commentata dei frammenti di Diogene d'Enoanda, I: Sogni e astri nella fisica*, «Prometheus» 7 (1981), pp. 225-246, F. Verde, *Cause epicuree*, «Antiquorum Philosophia» 7 (2013), pp. 127-142, F. A. Bakker, *Epicurean Meteorology. Sources, Method, Scope and Organization*, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 37-42, e infine G. Leone, *Diogène d'Enoanda et la polémique sur les meteora*, in R. Güremen-J. Hammerstaedt-P.-M. Morel, *op. cit.*, pp. 89-110.

<sup>4</sup> Per quanto riguarda le caratteristiche epigrafiche (grandezza delle lettere, ampiezza dei margini inferiori e superiori, uso o meno di *paragraphai* etc.) dell'iscrizione e la ripartizione dei vari frammenti, cfr. sicuramente M. F. Smith, *Diogenes of Oinoanda*, *cit.*, pp. 76-108.

<sup>5</sup> G. Cousin, *art. cit.* fr. 9; da questa edizione dipende la lettura di H. Usener, *art. cit.*, fr. 21; in seguito, il frammento fu rinvenuto e pubblicato dagli austriaci R. Heberdey e E. Kalinka (*art. cit.*, HK 45); dalle scoperte di fine '800 dipendono anche tutte le edizioni precedenti quella di M. F. Smith, ad opera di J. William (ed.), *op. cit.*, fr. VIII, A. Grilli, *op. cit.*, fr. 9; D. W. Chilton (ed.), *op. cit.*, fr. 8 e infine A. Casanova (ed.), *op. cit.*, fr. 22.

<sup>6</sup> M. F. Smith, *Diogenes of Oinoanda*, *cit.*, p. 454; le notizie sul ritrovamento del frammento si ritrovano in M.F. Smith, *Fragments of Diogenes of Oenoanda Discovered and Rediscovered*, «American Journal of Archaeology» 74 (1970), pp. 51-62, spec. p. 54, e in M. F. Smith, *Diogenes of Oenoanda, New Fragments 115-121*, «Prometheus» 8 (1982), pp. 193-212, spec. p. 194.

2. *Il metodo del pleonachos tropos: Diogene di Enoanda, Epicuro e Lucrezio*

Nel trattare di cosmologia epicurea e, più in generale, della meteorologia di questa scuola<sup>7</sup>, non si può non prendere le mosse dal particolare e originale metodo da essa utilizzato: il *pleonachos tropos*, o metodo delle molteplici spiegazioni; dato che un'esposizione preliminare di tale metodo si trova anche nel frammento qui esaminato, è da quest'esposizione che si comincerà l'analisi<sup>8</sup>. Diogene offre un'esposizione introduttiva del metodo epicureo soltanto dopo aver affrontato il problema del moto degli astri e aver annunciato l'intenzione di trattare dell'alba e del tramonto e dei problemi connessi<sup>9</sup>: chi cerca qualcosa su ciò che non è evidente (περὶ τῶν ἀδήλων), afferma Diogene, se vede che i modi del possibile sono molteplici (τοὺς τοῦ δυνατοῦ τρόπους πλείονας), è temerario che si pronunci categoricamente per uno solo; è infatti più da indovino, tale comportamento, che da uomo saggio. È invece corretto il dire che sono tutti possibili, ma che questo è più persuasivo (πιθανώτερον) di quest'altro<sup>10</sup>. La prima parte di questa esposizione, per quanto riassuntiva e non eccessivamente articolata, rimane in pieno accordo con le altre fonti epicuree;

<sup>7</sup> La *meteorologia*, com'è noto, tratta nell'Epicureismo tutti quei fenomeni che prendono luogo *meteora*, cioè in alto (nonché di quei fenomeni che oggi chiameremmo geologici e sismici); in teoria, dunque, non c'è distinzione tra fenomeni *cosmologici* e *meteorologici*.

<sup>8</sup> Ci si limiterà, qui, ad affrontare il problema all'interno del contesto della scuola e dei suoi esponenti, istituendo un confronto tra Diogene e quelle fonti che ce ne restituiscono, oltre a un utilizzo pratico, anche un'esposizione teorica, o una dichiarazione di metodo; si lascerà da parte, invece, il problema dell'origine e della genesi di questo metodo in generale, problema che comunque ha giovato di ampie chiarificazioni negli ultimi anni; si veda in particolare F. A. Bakker, *op. cit.*, pp. 62-74 e 143-161, che riporta numerose novità allo studio di questa problematica e offre, inoltre, un'ottima panoramica bibliografica, e lo studio di F. Verde, *L'empirismo di Teofrasto e la meteorologia epicurea*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», di prossima pubblicazione, in cui, in particolare, vengono evidenziate le innegabili differenze sussistenti nel modo di considerare l'*aisthesis* nelle filosofie di Teofrasto e di Epicuro, ridimensionando, così, l'influenza che il primo dovette avere sul secondo.

<sup>9</sup> Fr. 13.I.I-III.I.

<sup>10</sup> Fr. 13.II.12-III.14: περὶ | δ'ἀνατολῶν ἤδη λέγω|μεν καὶ δύσεων καὶ τῶν | ἐφεξῆς, ἐκεῖνο προσθέντες | ὅτι τὸν ζητοῦντά τι περὶ | τῶν ἀδήλων, ἂν βλέπη τοὺς | τοῦ δυνατοῦ τρόπους πλεί|ονας, ὡς περὶ τοῦδέ τινος | μόνου τολμηρὸν καταπο|φαίνεσθαι μάντεως γὰρ | μᾶλλον ἔστιν τὸ τοιοῦτον | ἢ ἀ<v>δρὸς σοφοῦ. ὡς τὸ μέντοι |<sup>10</sup> λέγειν πάντας μὲν ἐνδε|χομένους, πιθανώτερον | δ'εἶναι τόνδε τοῦδε ὀρθῶς | ἔχει; le traduzioni del testo di Diogene, dove non altrimenti specificato, sono mie.

secondo l'epistemologia del Giardino, infatti, l'evidenza sensibile (*enargeia*) rimane in ogni caso l'ultimo e più importante banco di prova delle rappresentazioni che abbiamo del mondo esteriore; alcune di queste rappresentazioni, però, provengono da oggetti che per loro natura non sono direttamente evidenti, come per esempio gli atomi e il vuoto, o i fenomeni celesti e meteorologici<sup>11</sup>: per questi il metodo di ricerca non può essere affidato alla conferma (o smentita) diretta dell'esperienza sensibile (*epimartyresis/antimartyresis*), ma deve sempre prendere le mosse dalla rappresentazione (*phasma/phantasma*) che si ha dell'oggetto stesso, per poi procedere per analogia con ciò che è evidente, e concludersi infine con la non smentita dell'esperienza (*ouk antimartyresis*). Per quanto riguarda gli oggetti celesti e meteorologici, dunque, questo procedimento si risolve nella necessità di accettare tutte quelle cause della generazione (*aitiai tes geneseos*<sup>12</sup>) che vengono trovate tramite l'analogia con gli oggetti vicino a noi (*pros hemas*): se, infatti, l'oggetto osservato va considerato *adelon* e dunque impossibile da conoscere direttamente, il momento decisivo per il suo studio e la sua comprensione dovranno necessariamente essere i diversi modi in cui si formano e si sviluppano quei fenomeni che,

---

<sup>11</sup> Occorre certamente distinguere tra fenomeni *adela* come gli atomi e il vuoto, e i fenomeni celesti e meteorologici, che occupano posizioni 'ontologiche' tra loro assai differenti, e vengono studiati secondo metodologie altrettanto dissimili; cfr. a proposito Sext. Emp. *M VIII* 318-319, in cui viene fatta distinzione, appunto, tra fenomeni φύσει ἄδηλα e τῶ γίνεται ἄδηλα; in questa sede, evidentemente, verrà preso in considerazione soltanto il secondo tipo di *adela*, che comprende quei fenomeni che risultano non evidenti per cause 'estrinseche' (come la lontananza), e non per loro stessa natura.

<sup>12</sup> *Pyth.* 86 e, più in generale, *Hrdt.* 78-80 e *Pyth.* 85-86. In questo contributo non si entrerà nel dettaglio dell'enorme questione della valenza ontologica (oltre che epistemologica) che queste cause posseggono: se siano, cioè, vere e proprie cause (affermazione che sembra essere la più avvalorata dalle fonti, Epicuro *in primis*) o solamente spiegazioni, e dunque se abbiano valore di verità o di semplice possibilità. Per un approfondimento in proposito, si rimanda almeno a E. Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, Cornell University Press, Ithaca-London 1984, pp. 321-330; L. Taub, *Cosmology and Meteorology* in J. Warren (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 105-124; F. Verde, *Cause*, cit., pp. 79-82, F. G. Masi, *The Method of Multiple Explanations: Epicurus and the Notion of Causal Possibility*, in C. Natali-C. Viano (eds.), *AITIA II, Avec ou sans Aristote: Le débat sur les causes à l'âge hellénistique et impérial*, Peeters, Leuven 2014, pp. 37-63, S. Maso, *La causa di ciò che è e di ciò che diviene secondo Epicuro*, in C. Viano (ed.), *Materia e causa materiale in Aristotele e oltre*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016, pp. 99-122, e infine F. A. Bakker, *op. cit.*, pp. 8-75.

presso di noi, accadono in maniera somigliante all'oggetto celeste (o meteorologico) studiato<sup>13</sup>. In tale procedimento, ciò che non viene smentito dall'evidenza sensibile e che invece risulta in accordo con essa<sup>14</sup>, costituisce una garanzia di *pistis bebaios*, o di solida credenza, e dunque è valido per conoscerne l'origine e il funzionamento: di qui, la necessità del metodo delle molteplici spiegazioni, o *pleonachos tropos*, e l'affermazione di Diogene secondo cui «i modi del possibile sono molteplici»<sup>15</sup>. Tutto ciò, oltre ad avere l'indubbio merito di applicare il metodo epistemologico epicureo (tutto fondato, come si è visto, sull'evidenza sensibile) anche a quei fenomeni che l'evidenza non può raggiungere direttamente, ha anche un altissimo valore morale: dando per ogni fenomeno più spiegazioni, tutte svolte sul piano fisico e atomistico (o, per usare un termine forse non troppo adeguato, meccanicistico), si elimina la necessità, talvolta abusata, di ricorrere alla potenza divina per spiegare avvenimenti a volte spaventosi nella loro incomprendibilità<sup>16</sup>. E qui si spiega anche l'affermazione, presente non solamente in Diogene, secondo cui chi decide di pronunciarsi in maniera categorica (*katapophainein*) per una sola spiegazione (senza quindi dar credito a quanto suggerito dall'evidenza sensibile), non è un saggio ma un indovino; in un'epistemologia sensistica come quella epicurea, infatti, non vi può essere motivo per non affidarsi a quanto presentato e confermato dall'evidenza, eliminando possibilità che hanno lo stesso valore epistemologico di quelle (o quella) che vengono accettate; colui che agisse in questo modo, tuttalpiù, si comporterebbe da indovino, ovvero affermando e negando basandosi su miti e false credenze, senza procedere da basi scientifiche<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Cfr. *Hrdt.* 80: ὥστε παραθεωροῦντας ποσαχῶς παρ' ἡμῖν τὸ ὅμοιον γίνεται, αἰτιολογητέον ὑπὲρ τε τῶν μετεώρων καὶ παντὸς τοῦ ἀδήλου, κτ.

<sup>14</sup> Si noti che in *Pyth.* 86 e 87 la formula τοῖς φαινόμενοις συμφωνία (o simili) viene ribadita ben tre volte.

<sup>15</sup> Si veda anche *Pyth.* 97.

<sup>16</sup> Cfr. in particolare *Hrdt.* 78-80, in cui la discussione verte soprattutto sulla possibilità, tramite lo studio dei fenomeni celesti, di conseguire l'atarassia, e la ben nota *RS XI*, in cui si afferma addirittura che non avremmo bisogno dello studio della natura, se non fossimo turbati da determinate paure e turbamenti, come appunto quei sospetti derivanti dai fenomeni celesti (αἱ τῶν μετεώρων ὑποψίαι).

<sup>17</sup> È evidente la negatività con cui veniva considerata la figura dell'indovino nell'Epicureismo, per ovvi motivi "epistemologici"; si veda ad esempio il lungo "frammento teologico" di Diogene (NF 167 + NF 126/127 + fr. 20 + NF 182) in J. Hammerstaedt-M. F. Smith, *op. cit.* pp. 263-271. Si vedano, inoltre, i frequenti consigli di Epicuro (nelle *Epistole a Pitocle e a Erodoto*) a non ricadere nelle favole e nei miti dovuti proprio alle

Date queste premesse, il prosieguo dell'esposizione di Diogene presenta alcuni elementi assai interessanti: nell'iscrizione si legge essere giusto affermare che le spiegazioni siano tutte possibili, ma anche che l'una sia più plausibile (*pithanoteron*) dell'altra. Da quanto detto finora ritrovare una tale asserzione riferita al *pleonachos tropos* epicureo desta una certa sorpresa: si è visto, infatti, come la ricerca riguardante i *meteora* necessiti di un procedimento assai rigoroso, il quale ha il suo punto di partenza nel *phantasma* (o rappresentazione) che si ha di un oggetto, e la sua continuazione nell'accettazione (ed esposizione) di tutte quelle cause o spiegazioni che vengono trovate tramite il processo analogico e che siano verificate e convalidate da parte dell'evidenza sensibile; in un certo senso, dunque, è lo stesso *phantasma* del fenomeno ad avere l'ultima parola sul numero di cause da accettare, più della capacità discriminatoria e critica dell'osservatore. Almeno in via di principio, insomma, la comprensione di tale gerarchizzazione delle spiegazioni che Diogene mette in campo in termini di plausibilità risulta alquanto ardua. Essendo che Diogene non concede una spiegazione né una giustificazione di quanto afferma, occorre cercare altrove possibili paralleli o punti di contatto che possano spiegare tale decisione. Nell'*Epistola a Pitocle*<sup>18</sup> Epicuro usa il termine *pithanologoumenon* proprio nel momento in cui spiega i risvolti morali e soteriologici del metodo di ricerca epicurea e in un contesto assai simile al passo di Diogene: egli sostiene, in sostanza, che si possa ottenere la massima serenità riguardo ai problemi che vengono affrontati, qualora si ammetta il verosimile (ὅταν τὸ πιθανολογούμενον καταλίπη appunto) e non si rifiutino alcune spiegazioni che pure siano in accordo coi fenomeni, perché questo significherebbe abbandonare la *physiologia* e ricadere nella *mythologia*<sup>19</sup>. In questo caso, però, non vi è nessun accenno ad una gerarchizzazione delle cause date e l'accento viene posto, anzi, proprio sulla necessità di accettare tutte le spiegazioni che si accordino coi fenomeni; inoltre, come è stato giustamente messo in evidenza da Verde<sup>20</sup>, il verosimile non viene

---

spiegazioni errate dei fenomeni celesti (ad es. *Hrdt.* 81 e *Pyth.* 87,104,116).

<sup>18</sup> *Pyth.* 87.

<sup>19</sup> Su questo punto cfr. l'approfondita lettura di M. Corradi, *Πιθανολογεῖν tra Platone, Aristotele ed Epicuro: un dialogo metodologico a distanza* in M. Tulli (ed.) *Testo e forme del testo. Ricerche di filologia classica*, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2016, pp. 217-256, spec. 231 ss., che ne mostra anche la probabile relazione dialettica col testo dell'*Etica Nicomachea*.

<sup>20</sup> Cfr. F. Verde, *Cause*, cit., p. 136.

rappresentato qui come la “finalità privilegiata” del *pleonachos tropos*, finalità che invece rimane l’esattezza scientifica, dal punto di vista della *physiologia*, e la *boetheia* dal punto di vista etico: la plausibilità, quindi, non verrebbe usata come un criterio per porre un discrimine tra le varie spiegazioni, ma semplicemente come un riferimento alla conformità di tutte esse ai fenomeni, sia nei confronti del *phantasma* del fenomeno celeste, che nei rispetti dei fenomeni *par’ hemin*.

In un altro passo, questa volta dell’*Epistola a Erodoto*, Epicuro afferma che «se dunque pensiamo che un fenomeno può generarsi anche proprio in quella maniera (ἄν οὖν οἰώμεθα καὶ ὡδί πως ἐνδεχόμενον αὐτὸ γίνεσθαι), sapendo che lo stesso si genera in molti modi (αὐτὸ τὸ ὅτι πλεοναχῶς γίνεται γνωρίζοντες), saremo imperturbati come se sapessimo che quel fenomeno accade proprio in quella maniera (ὥσπερ κἂν ὅτι ὡδί πως γίνεται εἶδωμεν, ἀταρακτῆσομεν)»<sup>21</sup>; questo passo (assieme a quello appena visto e ad altri provenienti dal *Peri physeos* di Epicuro<sup>22</sup>) è stato letto, in un recente contributo di Leone<sup>23</sup>, come una probabile anticipazione (*in nuce*) di quanto affermato nel testo di Diogene, poiché l’opportunità che qui viene ammessa da Epicuro di pronunciarsi per una delle varie spiegazioni, potrebbe essere letta in termini di plausibilità, ovvero intendendo che quella scelta tra le altre sia una spiegazione “altamente plausibile”. Inserito nel contesto introduttivo ed etico in cui si trova, tuttavia, il passo può essere letto in un’altra maniera; Epicuro ha appena affermato, infatti, che il ruolo primario dello studio dei fenomeni celesti sia il raggiungimento dell’atarassia e l’eliminazione dell’intervento divino da tale ambito di studi; dopodiché, egli ha affermato l’importanza di saper discernere tra quei fenomeni che ammettono una sola spiegazione e

<sup>21</sup> *Hrdt.* 80; la traduzione di questo passo si trova in F. Verde, *L’empirismo di Teofrasto*, cit. Le altre traduzioni di passi dell’*Epistola a Erodoto* saranno prese, salvo diverse indicazioni, da F. Verde (ed.), *Epicuro. Epistola a Erodoto*, Introd. di E. Spinelli, Carocci, Roma 2010.

<sup>22</sup> Si tratta in particolare di Epicuro, *Peri physeos* XI, col. 44 Arr.<sup>2</sup>, in cui Leone (*art. cit.*, p. 99) propone di integrare *πιθανώτε||ρον* alla l.1, così da avere un testo simile, negli intenti probabilistici, a quello di Diogene; in questo passo, però, la discussione si presenta come un ragionamento per assurdo all’interno di una polemica; tale testo viene così tradotto da Leone: «il aurait été plus plausible (*πιθανώτε||ρον*) de dire que celle-ci (τοῦτο) est la cause (αἴτιον) (de la stabilité de la terre), c’est-à-dire l’équidistance, plutôt que celle-là (ἦπερ αὐτό), à savoir le fait qu’elle est arrêtée au milieu du cosmos...». Il secondo passo è in *Peri physeos* XIV, col. XXXV 13-15 Leone, in cui si parla di plausibilità (*πιθανόν*) in occasione di una polemica antiplatonica.

<sup>23</sup> G. Leone, *art. cit.*, pp. 98-100.

quelli che ne ammettono molteplici, e tra i casi in cui non è possibile rimanere imperturbati e in quali invece ciò sia possibile. Quanto affermato da Epicuro a questo punto (in *Hrdt.* 80) può essere letto piuttosto come un'energica affermazione dell'equivalenza di tutte le spiegazioni: in vista del raggiungimento dell'atarassia, ciò che fa la differenza non è tanto il numero delle spiegazioni che si danno di un determinato fenomeno celeste, ma proprio la consapevolezza (anche qualora si fosse in grado di offrire soltanto una causa, che pur rimanga in accordo con l'evidenza sensibile) del fatto che tale fenomeno possa accadere, *egualmente*, in altri modi; insomma, mentre Diogene ammette che la capacità di giudizio di chi indaga sui fenomeni celesti possa decidere della maggiore o minore plausibilità delle spiegazioni che vengono trovate, Epicuro non fa che ribadire il fatto che, stante il principio teorico del *pleonachos tropos*, e cioè che un certo tipo di fenomeni ammetta sempre molteplici spiegazioni della propria genesi, fintantoché queste spiegazioni sono in accordo con l'evidenza sensibile (così da garantire la sicurezza di tale conoscenza), anche se riteniamo che quel dato fenomeno accada in *una* certa maniera, ciò può bastare per il raggiungimento dell'atarassia; ma in nessun modo, nel suo testo, si parla di una scelta o di una gerarchizzazione *a posteriori* in base a un criterio di plausibilità; ed è proprio per il fatto che tale gerarchizzazione si situi dopo, ovvero oltre, la prova dell'evidenza sensibile, che il passo di Diogene si presenta, a mio parere, così interessante e problematico. Per quanto riguarda le due epistole di Epicuro, dunque, non sembra di poter rintracciare un vero e proprio antecedente a ciò che si legge nel passo di Diogene.

Anche Lucrezio, d'altronde, offre nel suo *De rerum natura* due esposizioni che possono essere lette come dichiarazioni di metodo: si tratta di *DRN V* 526-533 e *DRN VI* 703-711; verrà qui presa in considerazione soltanto la prima delle due, in quanto situata all'interno della discussione sui moti astrali e, dunque, probabilmente a essi (e alla cosmologia in generale) rivolta; la seconda, invece, sembra riferirsi in maniera specifica ai fenomeni straordinari che vengono affrontati in quella sezione del libro VI, fenomeni che non rientrano nell'ambito di questo contributo<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Nella seconda dichiarazione di metodo (*DRN VI* 703-711) si paragonano i fenomeni indagati a un corpo senza vita di cui è impossibile conoscere la causa della morte, in quanto appunto troppo distante (*procul*); per questa lontananza, dunque,

Lucrezio, insomma, dopo aver esposto i vari e differenti modi in cui possono avvenire i movimenti dei corpi celesti, afferma: «infatti è difficile dare per certo quale di tali cause operi / in questo mondo; ma che cosa possa avvenire e avvenga / per tutto l'universo nei vari mondi in vario modo creati, / questo io insegno, e proseguo a esporre diverse cause / che possono produrre i movimenti degli astri per l'universo; / fra esse tuttavia una sola dev'essere anche in questo mondo / la causa che dà vita al movimento delle stelle; ma spiegare quale / di esse sia, non è affatto proprio di chi avanza passo passo»<sup>25</sup>. Ciò che si legge in questa digressione metodologica, evidentemente, è qualcosa di differente sia dal testo di Epicuro, che da quello di Diogene<sup>26</sup>: in nessuno di questi due, infatti, si parla in alcun modo di questa declinazione del *pleonachos tropos* nell'infinità dei mondi (il cosiddetto *principle of plenitude*), né viene affermato in maniera così decisiva che la causa che spiega i moti dei corpi celesti sia, nel nostro cosmo, una e una soltanto;

è necessario elencare tutte le varie possibili cause del decesso (ovvero della formazione dei fenomeni indagati), anche se sappiamo che quella vera sarà soltanto una. Essendo che qui Lucrezio non declina la verità delle spiegazioni nell'infinità dei mondi (che, come si vedrà, è quanto fa nella prima dichiarazione di metodo) ma parla, invece, soltanto di lontananza relativa dall'oggetto osservato e che, soprattutto, subito dopo andrà a trattare di particolari fenomeni come le piene del Nilo, l'Etna, le sorgenti di Ammone etc. (tutti, cioè, almeno teoricamente suscettibili di un riscontro empirico diretto così come il corpo senza vita), è lecito pensare che le due dichiarazioni di metodo introducessero problemi diversi e descrivessero differenti modi di approcciare i rispettivi problemi e fenomeni. In generale, per un'analisi di questo passo del VI libro del *De rerum natura*, si rimanda al contributo di F. Verde, *Cause*, cit., e a F. A. Bakker, *op. cit.*, pp. 109-126, in cui si trova anche un'interessante rilettura del legame di Lucrezio con la tradizione così detta paradossografica.

<sup>25</sup> Lucret. *DRN* V 526-533: *nam quid in hoc mundo sit eorum ponere certum / difficile est; sed quid possit fiatque per omne / in variis mundis varia ratione creatis, / id doceo, plurisque sequor disponere causas, / motibus astrorum quae possint esse per omne; / e quibus una tamen siet hic quoque causa necessest / quae vegeat motum signis; sed quae sit earum / praecipere hautquaquamst pedetemptim progredientis*; le traduzioni del *De rerum natura*, qualora non altrimenti specificato, sono riprese da F. Giancotti (ed.), *Tito Lucrezio Caro. La natura*, Garzanti, Milano 1994; su questo passo cfr. anche A. Schiesaro, *Pedetemptin progredientis* (*Lucr. 5, 533*), «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 117 (1989), pp. 286-296 e ora F. Verde, *Epicurean Meteorology, Lucretius, and the Aetna* [di prossima pubblicazione].

<sup>26</sup> Cfr. F. Verde, *Cause*, cit., in particolare pp. 139 ss.; F. A. Bakker, *op. cit.*, pp. 8-75 invece, nonostante il grande approfondimento della sua analisi del *pleonachos tropos*, non affronta la possibilità che questo passo possa essere differente da Epicuro e legge, anzi, i testi di quest'ultimo sotto la luce della dichiarazione di metodo lucreziana (ovvero, secondo la declinazione del *pleonachos tropos* nell'infinità dei mondi).

questa declinazione, dunque, trasforma il bisogno intrinsecamente epistemologico di esporre ognuna delle cause che si trovano di un dato fenomeno (ma che comunque rimangono dipendenti dal loro accordo con l'evidenza sensibile), in una semplice questione di "insufficienza" delle capacità umane in relazione al grandissimo numero di possibilità che vi sono nell'universo; quale che sia il motivo e l'origine di questo passo lucreziano, problema che non è possibile analizzare in questa sede, bisogna ammettere che, anche in questo caso, è impossibile trovare un'anticipazione di quanto si legge nel passo dell'iscrizione. In ogni caso, stanti le differenze che si crede aver trovato tra questi tre testi, un elemento può essere sicuramente evidenziato: per quanto, infatti, sia Diogene che Lucrezio differiscano in certa maniera da quanto resta dei testi di Epicuro, quest'ultimo e il poeta latino ribadiscono entrambi la necessità insuperabile di esporre ogni causa e spiegazione che sia in accordo con l'evidenza sensibile; anche se tale necessità viene declinata nell'infinità dei mondi, in poche parole, ciò che viene affermato nella dichiarazione di metodo di Lucrezio non influisce, di per sé, né sul modo di esporre né su quello di ricercare le cause dei fenomeni; ciò che differenzia Diogene da entrambi, invece, e che costituisce un elemento di grande peculiarità (se non addirittura di difficoltà, visto ciò che sappiamo della dottrina epistemologica dell'Epicureismo), è il fatto che egli inserisca, nella sua digressione, un ulteriore livello d'indagine e di discernimento (secondo la plausibilità), che si situa *a posteriori* rispetto all'evidenza sensibile; evidenza che, di norma, risulta essere l'ultimo e definitivo banco di prova nella canonica epicurea<sup>27</sup>.

Sarebbe, a questo punto, troppo presto per arrischiarsi ad avanzare delle ipotesi riguardanti le eventuali cause che generarono quella che sembra essere, con buona probabilità, una discrepanza tra il testo di Diogene e quelli degli altri Epicurei: sarà quindi necessario procedere con l'analisi del testo dell'iscrizione con lo scopo di scoprire, innanzitutto, se e in che misura Diogene facesse effettivamente uso del metodo da lui annunciato e, allo stesso tempo, capire eventualmente in che modo ciò differisse da quanto si legge nelle altre fonti del Giardino.

---

<sup>27</sup> Cfr. in particolare Lucret. DRN IV 469-521, Diog. Laert. X 32, Sext. Emp. M VII 203-216 (= 247 Us.); per quanto riguarda il concetto di *enargeia* nell'Ellenismo e nell'Epicureismo, cfr. almeno K. Ierodiakonou, *The Notion of Enargeia in Hellenistic Philosophy*, in K. Ierodiakonou-B. Morison (eds.), *Episteme, etc. Essays in Honour of Jonathan Barnes*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 60-73.

### 3. *L'esposizione di Diogene; il moto degli astri e la natura del sole*

Il testo del frammento prende le mosse dalla descrizione dei diversi moti degli astri: afferma Diogene che «[gli astri] non vengono mossi tutti nello stesso corso, ma alcuni di essi si vanno incontro reciprocamente, altri no; e gli uni seguono su per giù la corsa ortogonale, altri invece l'obliqua, come il sole e la luna, altri ancora hanno l'orbita locale, come l'Orsa. E, ancora, gli uni percorrono un'orbita alta, gli altri bassa»<sup>28</sup>. Per com'è articolato, il passo presenta i movimenti astrali in tre gruppi distinti, all'interno dei quali vengono notate delle differenze; il primo di tali gruppi, comprende alcuni corpi celesti che si vanno

<sup>28</sup> Fr. 13.I.1-13: οἱ ἀστέρες - -]ἵνα φέρουσι[ν, οὐδὲ τήν] | αὐτήν ἅπαντες δονοῦν|[ται φο]ράν, ἀλλ'οἱ μὲν αὐ|[τ]ῶν ἀλλήλοις συναντῶ[σ]ιν, οἱ δ'οὐ· καὶ οἱ μὲν τὸν ὀρθὸν ἕως τινὸς περαιού[σι] <ν> δρόμον, λοξὸν δ'ἔτε|ροι, ὥσπερ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σε|λήνη, οἱ δὲ τὸν αὐτοῦ κύ|<sup>10</sup>κλον στρέφονται, καθά|περ ἄρκτος· ὕ ἐτι δ'οἱ μὲ | ὑψηλὴν ζώνην φέρου|ται, ὅ οἱ δ'αὐ ταπεινήν. L'integrazione delle prime linee è ripresa da J. Hammerstaedt, *Zum Text der epikureischen Inschrift des Diogenes von Oinoanda*, «*Epigraphica Anatolica*» 39 (2006), pp. 1-48 (p. 16) = J. Hammerstaedt-M. F. Smith, *op. cit.*, p. 230. Prima di questa lettura la critica ha dato, in generale, tre tipi di proposte d'integrazione per la prima linea e, insieme ad essa, per quelle che la precedevano e che la seguono: una, che terminava col sostantivo ἐκεῖ|να, credeva che vi si dovesse immaginare un discrimine tra i vari movimenti in seguito elencati, e che tale discrimine dovessero essere le sfere celesti (e dunque ἐκεῖνα si sarebbe riferita a tale soggetto); tale lettura fu proposta da H. Usener, *art. cit.*, *ad loc.* e poi riproposta da A. Grilli, *op. cit.*, *ad loc.* La seconda lettura, che ha avuto la meglio nelle edizioni degli ultimi decenni, ha proposto la presenza dei vortici, e dunque integra δεῖ|να, come causa generale dei moti celesti, sotto cui sarebbero sussunti questi ultimi nelle linee che seguono; di quest'idea sono G. N. Hoffman, *op. cit.*, *ad loc.*, A. Casanova, *op. cit.*, *ad loc.* e infine M. F. Smith, *Diogenes of Oinoanda*, *cit.*, *ad loc.*; di certo, l'integrazione del vortice ha molti riscontri all'interno della tradizione atomistica, sia epicurea (cfr. *Pyth.* 92, 93, 112, 113, 114) che leucippo-democritea, su cui cfr. per es. Aët. *Plac.* I 4,1 (*Dox.* 289) = 67 A 24 DK; *Simpl.*, *In Phys.*, 327 24 (68 A 67 DK) e *Sext. Emp. M IX* 113 (68 A 83 DK). La terza possibilità, infine, è stata quella di non arrischiarsi nella ricostruzione del testo e tenere nel dubbio ciò che dovette precedere il passo del frammento; la I.1 rimase senza integrazione, dunque, in J. William (ed.), *op. cit.*, *ad loc.*, D. W. Chilton (ed.), *op. cit.*, *ad loc.* e infine J. Hammerstaedt, *art. cit.*, *ad loc.*: in particolare quest'ultimo appare assai convincente poiché, oltre a risolvere alcuni problemi testuali presenti nella precedente edizione di Smith, riesce a porre l'accento sulla differenza dei moti celesti che sono elencati nel testo, più che sull'unità della causa generale (come veniva fatto da Smith), che però sarebbe frutto di integrazione e di congettura, così da restituire il testo per come si è preservato. È sembrato giusto, dunque, utilizzare questa lettura più "cauta" del testo, per quanto l'eventualità della presenza di una spiegazione causale avrebbe facilitato, non poco, la lettura e l'analisi del testo; cfr. anche G. Leone, *art. cit.*, p. 100.

incontro reciprocamente (οἱ μὲν αὐτῶν ἀλλήλοις συναντῶσιν), mentre altri no: assai probabile che qui Diogene stesse descrivendo il moto dei pianeti erranti in relazione a quello del sole e della luna, che si vanno incontro in quanto alcuni, come questi ultimi, sorgono a est e tramontano a ovest, mentre gli altri percorrono il tragitto contrario; le stelle fisse, dal canto loro, non si vanno mai incontro l'una con l'altra; anche Epicuro, nell'*Epistola a Pitocle* (114), afferma che alcuni astri restano indietro (τινὰ ἄστρα ὑπολειπόμενα) rispetto ad altri, e che ciò possa avvenire anche «perché si muovono in senso opposto spinti dallo stesso vortice (παρὰ τὸ τὴν ἐναντίαν κινεῖσθαι ἀντισπώμενα ὑπὸ τῆς αὐτῆς δίνης)»<sup>29</sup>; questo per quanto riguarda la prima opposizione tra i moti astrali. La seconda comprende, invece, da una parte gli astri che seguono “su per giù” la corsa ortogonale (οἱ μὲν τὸν ὀρθὸν ἕως τινὸς περαιουσί<ν> δρόμον) e altri che seguono l'obliqua (λοξὸν δ' ἕτεροι) e, dall'altra, quelli che invece hanno un'orbita locale (οἱ δὲ τὸν αὐτοῦ κύκλον στρέφονται); l'opposizione che viene qui istituita riguarda, probabilmente, in linea generale gli astri che sorgono e tramontano e quelli che, invece, seguono un'orbita nel cielo senza mai tramontare o sorgere<sup>30</sup>; della prima categoria fanno parte sia queglii astri che si levano perpendicolarmente (ὀρθὸν δρόμον) rispetto all'orizzonte (con ogni probabilità determinate stelle fisse o costellazioni), sia quelli che invece sorgono compiendo una corsa obliqua rispetto al piano dell'equatore, come fanno il sole e la luna. Della seconda categoria, invece, fa parte ad esempio l'Orsa (ἄρκτος), che percorre sempre la sua orbita circolare locale (τὸν αὐτοῦ κύκλον) senza mai sorgere o tramontare; anche in questo caso, abbiamo dei paralleli nel testo di Epicuro, in particolare in *Ep. Pyth.* 93, in cui il Maestro introduce e spiega i «moti tropicali del sole e della luna (τροπὰς ἡλίου καὶ σελήνης)», e in *Ep. Pyth.* 112, dove invece si prendono in considerazione certi astri che «ruotano sempre nello stesso luogo (τινὰ ἄστρα στρέφεται αὐτοῦ)», riferendosi dunque con ogni probabilità all'Orsa, il cui movimento Diogene descrive servendosi dello stesso αὐτοῦ usato in senso locale.

A questo punto Diogene passa ad affrontare un ulteriore discriminazione tra gli astri, cioè quello della loro diversa distanza dalla terra: alcuni, infatti, hanno un'orbita alta (οἱ μὲν ὑψηλὴν ζώνην φέρονται), cioè

<sup>29</sup> *Pyth.* 114; le traduzioni dell'*Epistola a Pitocle* sono riprese da G. Arrighetti, *Epicuro. Opere*, Einaudi, Torino 1973<sup>2</sup>; per la lettura e l'interpretazione di questo passo, cfr. A. Casanova, *art. cit.*, pp. 237-238.

<sup>30</sup> Cfr. ancora A. Casanova, *art. cit.*, pp. 239-241.

lontana, e altri bassa (οἱ δ' αὖ ταπεινήν); l'utilizzo del termine ζώνη risulta qui particolarmente interessante: questo sostantivo, infatti, in contesto cosmologico può avere due significati: da una parte può indicare determinate zone celesti corrispondenti per esempio alle porzioni di cielo occupate da un segno zodiacale<sup>31</sup>; in tal caso, il termine starebbe a indicare, nel testo di Diogene, una differenza di altezza angolare, e non di distanza dalla terra. Usato nel secondo senso, invece, il termine ζώνη indica solitamente le sfere concentriche che circondano la terra (situata al centro del cosmo) e che ospitano ciascuna un pianeta; in tal caso, l'opposizione messa in evidenza nell'iscrizione si giocherebbe in termini di distanza dalla terra; il prosieguito del testo di Diogene mostra, con buona probabilità, che il filosofo intendesse il sostantivo in questo secondo significato, il che costituisce un fatto assai interessante: se, infatti, negli altri testi epicurei questo termine è assente, i contesti in cui esso occorre sono totalmente estranei alla filosofia del giardino, così come, in linea di massima, è estranea al giardino la teoria delle sfere concentriche<sup>32</sup>; non è dunque semplice cogliere tutte le implicazioni che esso aveva all'interno del passo di Diogene, né comprendere esattamente in che senso il filosofo utilizzasse questo sostantivo; in ogni caso è interessante incontrare tale termine, così legato a contesti di pensiero estranei all'Epicureismo, nell'iscrizione di Enoanda.

Riguardo al problema appena accennato, dunque, Diogene lancia una critica nei confronti di imprecisati πολλοί, i quali (addirittura) ignorano quanto appena asserito circa la differenza di distanza degli astri dalla terra, e credono così che il sole sia basso così come appare (τον γ]οῦν ἥλιον ὑπολαμβάνουσιν οὕτως εἶναι ταπεινὸν ὥσπερ φαίνεται), mentre, invece, esso non può essere così basso: se così fosse, infatti, «dovrebbe incendiarsi la terra e tutte le cose che stanno su di essa (ἐνπυρίζεσθαι τὴν γῆν ἔδει καὶ τὰ ἐπ' αὐτῆς πάντα πράγματα)»; invece, noi vediamo bassa la sua apparizione (τὴν οὖν ἀπόφασιν ὀρώμεν αὐτοῦ ταπεινήν), ma non il sole stesso<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Usano il termine in questo senso, per esempio, Porph. *In Ptol.*, 186 e Manil., *Astron.*, III 319.

<sup>32</sup> Questo termine viene usato, infatti, in Vett. Val. XXVI 28 (II sec. d.C.) e in *Corp. Herm.* I 25, in cui addirittura si parla delle sfere planetarie (ζώναι) in relazione alla graduale ascensione purificatrice percorsa dall'anima dopo la morte.

<sup>33</sup> Fr. 13.I.13-II.10. Il problema della distanza del sole dalla terra non viene affrontato direttamente da Epicuro nell'*Epistola a Pitocle*, né da Lucrezio; in *Pyth.* 91, tuttavia, vi è uno scolio che tratta (indirettamente) di questo problema, citando il libro XI del

Inquadrare con precisione gli avversari e lo scopo di questa polemica non è cosa facile; si potrebbe pensare, infatti, che i *polloi* siano la moltitudine, gli uomini del volgo, oppure la maggioranza degli altri filosofi, o degli studiosi di cosmologia e astronomia, contro cui l'Epicureismo fu da sempre in aspra polemica, specialmente per quel che riguarda proprio le questioni riguardanti il sole, la sua grandezza e la sua misurazione<sup>34</sup>; non sembra possibile affermare, però, che i cosiddetti astrologi, o le scuole filosofiche che rimasero in polemica con quella epicurea, mantenessero posizioni come quella qui esposta da Diogene, secondo cui il sole è basso (e quindi vicino) come ci appare.

Si potrebbe porre fede, allora, alla proposta avanzata da Casanova<sup>35</sup>, per cui questa non sarebbe una polemica di “attacco” nei confronti di altri pensatori, ma piuttosto di risposta a critiche da essi lanciate contro la dottrina epicurea, e in particolare contro la possibilità, ammessa sia da Epicuro che da Lucrezio<sup>36</sup>, che il sole si accendesse in occasione di ogni levata, e si spegnesse poi ogni volta che tramonta; facendo leva sul passo di Lucrezio (o magari su un'altra fonte epicurea che ne trattava) che affronta questo problema, in cui il poeta riporta la leggenda

---

*Peri physeos* di Epicuro: qui si afferma che la grandezza del sole, per quanto riguarda le sensazioni che noi riceviamo (κατὰ μὲν τὸ πρὸς ἡμᾶς) è tale quale appare (τηλικοῦτόν ἐστιν ἡλικόν φαίνεται); in se stessa (κατὰ δὲ τὸ καθ' αὐτό) invece, può essere maggiore di quanto appare, o un po' più piccola, o uguale; cfr. qui F. Verde, *Epicuro e la grandezza del sole: sul testo di Pyth. 91*, «Méthexis» 28 (2016), pp. 104-110. L'argomentazione, lì, è volta alla dimostrazione della ridotta grandezza del sole; tuttavia, le “prove” addotte (il fatto che l'immagine del sole abbia mantenuto inalterata la sua brillantezza e il suo colore, ad esempio) si giocano sull'assunto implicito della grande lontananza dell'astro dalla terra; cfr. G. Arrighetti, *op. cit.*, pp. 526-528.

<sup>34</sup> Si consideri in particolare la quantità di pagine dedicate da Cleomede proprio alla confutazione delle posizioni epicuree (per esempio Cleom. II.1, interamente dedicato alle dimensioni del sole in polemica con gli Epicurei); cfr. a proposito K. A. Algra, *The Treatise of Cleomedes and its Critique of Epicurean Cosmology*, in M. Erler (ed.), *Epicureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2000, pp. 164-189. Sulle polemiche epicuree, cfr. almeno Philod., *Sign.*, coll. IX.12-XI.9 De Lacy-De Lacy, F. Solmsen, *Epicurus and Cosmological Heresies*, «American Journal of Philology» 72 (1951), pp. 1-23, D. N. Sedley, *Epicurus and the Mathematicians of Cyzicus*, «Cronache Ercolanesi» 6 (1976), pp. 23-54, C. Romeo, *Demetrio Lacone sulla grandezza del sole (PHerc. 1013)*, «Cronache Ercolanesi» 9 (1979), pp. 11-35, A. Tepedino Guerra-L. Torraca, *Etica e Astronomia nella polemica epicurea contro i Ciziceni*, in G. Giannantoni-M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano*, Atti del Congresso Internazionale, Napoli 19-26 maggio 1993, 3 voll., Napoli 1996, I pp. 127-154 e infine G. Leone, *art. cit.*, p. 12.

<sup>35</sup> Cfr. A. Casanova, *art. cit.*, pp. 242-246.

<sup>36</sup> *Pyth. 92*; *Lucrez. DRN 656-670*.

secondo cui dal monte Ida si vedrebbero, in occasione dell'alba, molti fuochi confluire e formare il disco del sole, alcune testimonianze asseriscono che proprio questa fosse la credenza di Epicuro, che cioè il sole si formasse ogni giorno dal mare orientale, per poi andarsi a spegnere di sera "tuffandosi" nel mare occidentale<sup>37</sup>. Considerando il passo di Diogene in quest'ottica, egli potrebbe affermare che il fatto che il sole si veda basso (ταπεινόν) sull'orizzonte in certi momenti della giornata, ad esempio in occasione della sua levata e del tramonto, non significa affatto che esso sia effettivamente vicino alla terra (più vicino, ad esempio, di quando a mezzodì si trova alto nel cielo), come si potrebbe falsamente intendere, (ad esempio con una lettura malevola delle parole di Lucrezio); è, infatti, soltanto la sua immagine che noi vediamo bassa sull'orizzonte (τὴν οὖν ἀπόφασιν ὀρώμεν αὐτοῦ) e quindi più vicina a quest'ultimo, mentre il sole stesso non è veramente così prossimo, e non può assolutamente sorgere dal mare né affondarvi tramontando: se così fosse, infatti, non si produrrebbe soltanto uno sfrigolio come ferro rovente nell'acqua, ma tutta la terra andrebbe a fuoco, e con essa tutto ciò che vi si trova sopra<sup>38</sup>. La risposta che viene data da Diogene comunque, che si fonda sulla differenziazione tra la visione che abbiamo dell'immagine del sole (ἀπόφασις), e la natura del sole stesso, rimanda ancora alla spiegazione epicurea della visione del sole in lontananza, quale si trova già in *Pyth.* 91 e nei vari altri testi che si occuparono di tale problema, spesso in polemica con altre scuole filosofiche, specialmente quella stoica<sup>39</sup>; è il caso, per esempio, di Demetrio Lacone, che in occasione di una confutazione delle obiezioni fatte da Posidonio alle posizioni epicuree circa la natura del sole (che attaccava la piena fiducia del *Kepon* nell'evidenza sensibile) opera un'importante distinzione tra

<sup>37</sup> Cfr. Serv., *In Aen.*, IV 584 e *In Georg.*, I 247 (346 Us.); Diod. Sic. XVII 7, 4 (346a Us.), che fa cenno proprio alla leggenda del monte Ida, e infine Cleom. II 1, 3 s, che riporta una leggenda degli Iberi (ripresa, a suo dire, da Epicuro) secondo cui il sole si spegnerebbe cadendo nell'Oceano e producendo uno sfrigolio come ferro rovente nell'acqua.

<sup>38</sup> Se si dà fede a questa lettura, dunque, sembra consequenziale il fatto che il termine ζώνη (cfr. *supra*, pp. 265-266) fosse utilizzato nel secondo significato e che, dunque, intendesse instaurare una differenza in termini di distanza dalla terra (e non di altezza angolare).

<sup>39</sup> In *Pyth.* 91 (su cui cfr. F. Verde, *Epicuro e la grandezza del sole*, cit.) si usa infatti il famoso paragone coi fuochi terrestri per mostrare l'effettiva possibilità della lontananza del sole (mantenendone le dimensioni ridotte) cfr. ancora G. Arrighetti, *op. cit.*, pp. 526-528; tale argomento verrà poi abbandonato da Filodemo (*Sign.* coll. IX.12-XI.9 De Lacy-De Lacy), in seguito probabilmente a polemiche avvenute su questo punto.

ciò che veramente appare (φαίνεται) e ciò che *sembra* apparire (δοκεῖ φαίνεσθαι)<sup>40</sup>, per poi riaffermare la piena coincidenza tra ciò che viene esperito tramite la vista (ὄψις) e la rappresentazione del sole (τὸ φάντασμα τὸ ἡλιακόν) che la colpisce<sup>41</sup>, preparandosi dunque a difendere la posizione epicurea circa la conoscenza della natura del sole. Il testo di Demetrio è invero assai lacunoso e non offre più di un labile raffronto; esso mostra, tuttavia, come uno schema argomentativo simile a quello che ritroviamo in Diogene fosse in realtà già utilizzato da altri Epicurei, tra II e I sec. a.C., nelle loro risposte alle obiezioni stoiche. Considerando, dunque, come si è visto, che le critiche alla scuola epicurea da questo punto di vista continuarono fino all'età di Diogene (si veda Cleomede ad esempio, citato più sopra, il quale riprende proprio le polemiche di Posidonio contro Dionisio e Zenone epicurei<sup>42</sup>), è legittimo pensare che si assista, qui, a una ripresa di tale dibattito, che certamente durava ormai da secoli, e che Diogene ci stia qui trasmettendo un'argomentazione che, se nei suoi caratteri particolari ci è altrimenti ignota, tuttavia nell'intento generale e nell'impostazione argomentativa, può essere riportata forse a questa tradizione polemica<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> Cfr. Demetrio Lacone, *PHerc.* 1013 col. XX Romeo; invero, in questa colonna la polemica si svolge intorno al problema del moto del sole e non sulla sua grandezza; tuttavia, l'impianto argomentativo fa propri gli stessi mezzi e gli stessi principi epistemologici che si ritrovano nel passo di Diogene.

<sup>41</sup> *PHerc.* 1013 col. XXI Romeo.

<sup>42</sup> Cfr. C. Romeo, *art. cit.*, pp. 11-17; sulla difficoltà di ricostruire con precisione il dibattito esistente tra la scuola stoica e quella epicurea, cfr. J. Barnes, *The Size of the Sun in Antiquity*, «Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis» 25 (1989), pp. 29-41 (rist. in J. Barnes, *Mantissa. Essays in Ancient Philosophy IV*, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 1-20) e K. Algra, *art. cit.*; altrettanto interessante, comunque, è ritrovare una critica simile nell'introduzione all'*Almagesto* (I 3) di Claudio Tolomeo (II sec. d. C.), in cui l'autore combatte alcuni filosofi che credono che il sole si accenda quando sorge, e che si spenga poi quando «cade sulla terra»; Tolomeo non nomina il suo obbiettivo polemico, ma è possibile ipotizzare che vi si potesse celare Epicuro con la sua scuola. Questa sarebbe una prova in più, insomma, di quanto nel II secolo non fosse soltanto la scuola stoica a soffermarsi su queste polemiche e di come, invece, questo tipo di critiche rivolte al Giardino fosse ancora alquanto diffuso, addirittura nel contesto matematico-astronomico di Alessandria, dove visse e lavorò Claudio Tolomeo.

<sup>43</sup> Cfr. anche G. Leone, *art. cit.*, p. 101. È interessante notare, a proposito, come Diogene chiuda questa parte della trattazione affermando che essa dovesse rimanere una digressione (πλ<ή>ν τοῦτο μὲν παρενβεβλήσθω); certamente il senso di tale asserzione cambia a seconda dell'entità che si crede abbia tale "digressione"; è probabile,

A questo punto, un confronto tra la maniera espositiva di Diogene e quelle adoperate da Epicuro e Lucrezio, come promesso sopra, rivela immediatamente la peculiarità del testo del primo; nel trattare degli stessi fenomeni, ovvero i moti dei corpi celesti, il testo dell'*Epistola a Pitocle* risulta infatti molto più articolato e approfondito: innanzitutto, la lettera tratta dapprima del moto degli astri in generale e di quello tropico del sole e della luna, per affrontare poi gli altri tipi di moto in un punto differente del testo<sup>44</sup>; per quanto riguarda il movimento dei corpi celesti in generale, Epicuro propone dapprima il moto vorticoso di tutto il cielo (κατὰ τὴν τοῦ ὄλου οὐρανοῦ δίνην)<sup>45</sup>; oltre a questo, però, è possibile che il cielo rimanga in quiete e che gli astri si muovano in modo vorticoso «secondo la necessità determinatasi all'inizio, alla genesi del cosmo quando essi si levarono nel cielo (κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς ἐν τῇ γενέσει τοῦ κόσμου ἀνάγκην ἀπογεννηθεῖσαν ἐπ' ἀνατολῆς)»<sup>46</sup>, oppure, infine, che il moto sia causato da «un certo moto di propagazione del fuoco, che continuamente si sposta nei luoghi vicini (κατὰ τινα ἐπινέμησιν τοῦ πυρὸς αἰεὶ ἐπὶ τοὺς ἐξῆς τόπους ἰόντος)»<sup>47</sup>. Questo per quanto riguarda il moto celeste in generale; riguardo al moto obliquo, o tropico (τροπὰς ἡλίου καὶ σελήνης), esso può accadere per «l'inclinazione del cielo, a ciò costretto in certi tempi (κατὰ λόξωσιν οὐρανοῦ οὕτω τοῖς χρόνοις κατηναγκασμένου)», «per opposizione dell'aria (κατὰ ἀέρος ἀντέξωσιν)», perché gli astri che hanno questo movimento «vanno dietro a materia ignea adatta che poi li abbandona (ὑλῆς αἰεὶ ἐπιτηδείας ἐχομένως ἐμπιπραμένης τῆς δ' ἐκλειπούσης)» (che sembra essere uno sviluppo della terza tesi sulla possibilità del moto celeste

---

comunque, visto che con questo breve passo polemico si è interrotta una disamina in successione dei vari movimenti dei corpi celesti, che la “digressione” fosse soltanto quest'ultima parte (fr. 13.I.13-II.12); si potrebbe pensare allora, ma sempre in via ipotetica, che il fatto che questa fosse da considerare una semplice digressione, possa in qualche modo indicare una “intromissione” di Diogene nel testo, e dunque una certa originalità dello stesso, come fosse un'aggiunta dell'autore rispetto alla/alte fonti che utilizzava. I motivi di tale intromissione, se pure ci fu, si potrebbero ritrovare nella necessità (come si è appena visto) di confutare una teoria avversaria, oppure (il che sembra più probabile) un'obiezione mossa a una parte della dottrina epicurea, che circolasse magari anche al tempo di Diogene.

<sup>44</sup> *Pyth.* 92-93 per il moto celeste in generale e per il movimento del sole e della luna; 112-114 per gli altri tipi di movimento astrale.

<sup>45</sup> Il riferimento alla δίνη è stato, come si è visto *supra* (n. 28), la proposta di integrazione più diffusa nelle ultime edizioni del testo di Enoanda.

<sup>46</sup> *Pyth.* 92.

<sup>47</sup> *Pyth.* 93.

in generale), oppure perché, infine, «fin dall'inizio tali astri furono costretti a tale moto così da avere una specie di movimento elicoidale (ἐξ ἀρχῆς τοιαύτην δίνην κατειληθῆναι τοῖς ἄστροις τούτοις, ὥσθ' οἷόν τιν' ἔλικά κινεῖσθαι.)»<sup>48</sup>, in accordo con la seconda tesi sul moto; quattro cause, dunque, vengono proposte soltanto per il moto tropico del sole e della luna.

Del movimento degli altri corpi celesti l'*Epistola* tratta alcuni paragrafi più in là. In primo luogo vengono affrontati quegli astri che «ruotano sempre nello stesso luogo (τινὰ ἄστρα στρέφεται αὐτοῦ)», plausibilmente gli stessi che Diogene ha esemplificato nell'Orsa: ciò avviene (συμβαίνει) perché «quella parte del cielo sta ferma e il resto gli si volge intorno (τῷ τὸ μέρος τοῦτο τοῦ κόσμου ἐστάναι περι ὃ τὸ λοιπὸν στρέφεται)», ma anche perché «attorno a questi astri può ruotare un vortice d'aria (τῷ δίνην ἀέρος ἔγκυκλον αὐτῷ περιεστάναι) che impedisce loro di seguire lo stesso moto degli altri»; ancora, può avvenire perché «nei luoghi vicini non c'è materia adatta a loro (διὰ τὸ ἐξῆς μὲν αὐτοῖς ὕλην ἐπιτηδεῖαν μὴ εἶναι), mentre invece c'è dove li scorgiamo», e anche in molte altre maniere (καὶ κατ' ἄλλους δὲ πλείονας τρόπους)<sup>49</sup>. Del movimento delle stelle erranti, invece, vengono proposte due cause<sup>50</sup>: esse si muovono in modo particolare perché fin dall'origine del mondo alcuni sono portati nello stesso vortice in maniera regolare, altri con delle anomalie (τισὶν ἀνωμαλίας) che ne alterano la corsa, oppure perché nei luoghi in cui si muovono «in un punto ci siano regolari estensioni d'aria che li spingono sempre nello stesso senso [...], in un altro irregolari, di modo che si verificano tali differenze di moto»<sup>51</sup>. L'*epistola* tratta, infine, di quegli astri che restano indietro rispetto ad altri (τινὰ ἄστρα ὑπολειπόμενά τινων)<sup>52</sup>: ciò può avvenire perché compiendo la stessa orbita si muovono più lentamente, perché spinti dallo stesso vortice si muovono in senso opposto, oppure perché, infine, muovendosi dello stesso moto rotatorio, alcuni astri compiono un tragitto maggiore rispetto agli altri.

<sup>48</sup> Queste quattro cause del moto tropico del sole e della luna (qui riportate secondo la traduzione di G. Arrighetti, *op. cit.*, come d'altronde tutte le traduzioni dall'*Epistola* a Pitocle), si trovano in *Pyth.* 93.

<sup>49</sup> Tutti i passi appena riportati si riferiscono a *Pyth.* 112.

<sup>50</sup> *Pyth.* 113.

<sup>51</sup> *Ibidem*: ἐνδέχεται δὲ καὶ καθ' οὗς τόπους φέρεται οὗ μὲν παρεκτάσεις ἀέρος εἶναι ὁμαλᾶς ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνωθούσας κατὰ τὸ ἐξῆς ὁμαλῶς τε ἑκκαούσας, οὗ δὲ ἀνωμαλεῖς οὕτως ὥστε τὰς θεωρουμένας παραλλαγὰς συντελεῖσθαι.

<sup>52</sup> *Pyth.* 114.

Anche Lucrezio, come Epicuro, espone dapprima il moto degli astri in generale senza entrare nel dettaglio dei diversi tipi di moto: innanzitutto, il movimento astrale può presentarsi a causa del movimento rotatorio del cielo stesso; se la grande sfera del cielo (*magnus caeli orbis*) gira intorno (*vortitur*), infatti, questo è perché dell'aria la tiene ferma ai poli alle estremità del suo asse mentre altra aria, fluendo nella stessa direzione verso cui si spostano gli astri, provoca il movimento dell'intera sfera celeste (allo stesso modo in cui i fiumi fanno girare le ruote dei mulini)<sup>53</sup>; vi è anche la possibilità che il cielo resti immobile, e in tal caso vi sono tre possibili spiegazioni per cui i corpi celesti compiano i loro moti: o perché l'etere che vi è racchiuso volge i corpi ignei con la sua rapida corrente, o perché dell'aria che affluisce dall'esterno li trascina e li fa girare oppure perché, infine, i corpi celesti stessi seguono nel cielo il loro nutrimento «pascendo qua e là per il cielo i loro corpi di fuoco»<sup>54</sup>. A questo punto del testo Lucrezio inizia ad affrontare altri problemi, e riprende la questione del movimento dei corpi celesti (questa volta soltanto in relazione ai moti tropici del sole e della luna) un centinaio di versi più in là; di questo particolare tipo di movimento, che determina lo spostamento (annuale per il sole, mensile per la luna) di questi due corpi celesti da un tropico all'altro, vengono proposte due cause: la prima, che Lucrezio afferma di riprendere da Democrito<sup>55</sup>, spiega tale fenomeno tramite la teoria del vortice, affermando che il sole e la luna procedono a velocità differente (più lenta) rispetto agli altri corpi celesti in quanto situati in prossimità del centro del vortice (sono quindi i più vicini alla terra), dove la forza e la velocità di quest'ultimo sono inferiori; in questo modo le cosiddette stelle fisse, molto più veloci, sono in grado di raggiungere e "doppiare" più volte, anche se in tempi diversi, sia il sole che la luna. La seconda spiegazione afferma, invece, la possibilità che differenti correnti d'aria, in differenti stagioni dell'anno, caccino il sole dalle costellazioni estive a quelle invernali e viceversa; l'effetto che si ha, rispetto al movimento delle stelle fisse, è lo stesso che si nota quando nuvole situate a diverse altitudini si spostano l'una nella direzione opposta dell'altra<sup>56</sup>.

La disparità che sussiste tra l'articolazione e l'approfondimento

<sup>53</sup> Lucret. *DRN* V 509-516.

<sup>54</sup> *DRN* V 517-526.

<sup>55</sup> *DRN* V 614-636.

<sup>56</sup> *DRN* V 637-649.

del testo di Epicuro (e in modo simile di Lucrezio) e di Diogene, insomma, non può non saltare all'occhio; mentre quest'ultimo, infatti, offre un semplice elenco dei vari possibili movimenti dei corpi celesti, gli altri due strutturano il discorso in maniera assai differente: entrambi trattano, per prima cosa, del movimento dei corpi celesti in generale e ne danno molteplici spiegazioni; sia Epicuro che Lucrezio, poi, affrontano il moto tropico del sole e della luna separatamente dal discorso generale e danno anche per esso spiegazioni differenti (anche se, evidentemente, dipendenti in certa misura da quelle date precedentemente per il moto celeste in generale); Epicuro, infine, tratta degli altri tipi di moti (come il moto "locale" dell'Orsa e quello dei pianeti) in una sezione separata, e dà anche per ciascuno di questi un'ampia gamma di possibili spiegazioni causali. Sarebbe possibile, certo, ipotizzare che anche Diogene avesse proposto diverse cause per i fenomeni elencati, prima dell'elenco che possiamo leggere oggi nel frammento, ma ciò risulta poco probabile: è evidente, infatti, che il motivo per cui Epicuro e Lucrezio non offrirono un elenco simile a quello di Diogene, con tutti i tipi di movimento posti uno accanto all'altro, è che questi non ammettono tutti lo stesso numero o lo stesso tipo di spiegazioni, e vanno trattati dunque ciascuno per sé, indipendentemente, ognuno a partire dal proprio *phantasma* e secondo ciò che l'evidenza sensibile e il procedimento analogico permettono di concludere<sup>57</sup>; e questo assunto non può essere considerato secondario, dal momento che si tratta qui di cosmologia epicurea e che quindi la necessità di trattare ogni fenomeno per sé, secondo le spiegazioni che esso stesso singolarmente ammette, dipende, appunto, dagli stessi principi fondamentali di questa branca della *physiologia*; insomma, se anche Diogene avesse proposto varie cause prima di offrire l'elenco dei diversi tipi di moto celeste, la discussione certamente avrebbe perso molto in termini di precisione e *akribeia*<sup>58</sup>. Sembra possibile affermare, insomma, che il diverso modo di presentare il *pleonachos tropos* avesse portato Diogene anche a una differente maniera di esporre i fenomeni celesti; il che, se si considera quanta

---

<sup>57</sup> Hrdt. 78-80, *Pyth.* 85-88 e *supra*, pp. 256 ss.

<sup>58</sup> Non si può escludere, certamente, l'ipotesi avanzata da G. Leone, *art. cit.*, p. 100 secondo cui, dato che in questa parte del testo non sembra esserci traccia di utilizzo del *pleonachos tropos* (e visto che l'esposizione del metodo viene offerta subito dopo, nella seconda colonna), è possibile che Diogene avesse ripreso il discorso in seguito, quest'altra volta proponendo più cause per ognuno dei tipi di movimento astrale. Solamente ulteriori ritrovamenti, tuttavia, potrebbero confermare tale ipotesi.

importanza avesse proprio la presentazione delle varie possibili cause dei fenomeni, sia in Epicuro che in Lucrezio<sup>59</sup>, non può essere sottovalutato. Vista la maggior brevità dell'esposizione dell'iscrizione, tale differenza si potrebbe ritenere una conseguenza del particolare mezzo espositivo utilizzato da Diogene: in un'epigrafe, infatti, in cui lo spazio a disposizione è limitato e gli argomenti da trattare sono numerosi, il metodo fatto proprio dal filosofo risulta certamente più economico e pratico; una motivazione del genere presuppone il fatto che fosse stato lo stesso Diogene a modificare, per primo, il metodo del *pleonachos tropos* per adattarlo alle sue necessità pratiche; se, però, tale conclusione non è escludibile *a priori*, vista anche la frammentarietà del testo e la scarsità di fonti parallele in nostro possesso specialmente per quel che riguarda l'epoca in cui visse e operò Diogene, è altresì necessario considerare la possibilità che tale scarto derivasse, invece, dal bisogno della scuola epicurea di rispondere alle critiche mosse dagli altri indirizzi filosofici (gli Stoici *in primis*), i quali, come si è visto, spesso consideravano questa branca della *physiologia* epicurea assai poco ragionevole, e dunque poco 'plausibile'; sulle possibili motivazioni di questo scarto, comunque, si tornerà più diffusamente in seguito.

Oltre al moto degli astri Diogene affronta, nella parte finale di questo frammento, il problema della composizione del sole<sup>60</sup>: quest'ultimo è possibile (ἐνδέχεται)<sup>61</sup> che sia un disco simile a carbone ardente ed estremamente sottile, che è sostenuto dai venti e funziona come una fonte: il fuoco in parte se ne effonde e in parte vi concorre dalle zone circostanti; è per questo, infine, che il sole è per natura sufficiente all'intero cosmo<sup>62</sup>. Questa descrizione del sole trova un parziale parallelo in

<sup>59</sup> Cfr. *supra*, pp. 256 ss.

<sup>60</sup> Questa discussione si interrompe prima di concludersi e non è possibile, dunque, stabilire dove (e, soprattutto, come) terminasse; per questo, ancora una volta, le proposte interpretative che qui si daranno, andranno considerate con molta cautela e soltanto come ipotesi.

<sup>61</sup> Questo verbo, che ricorre anche nella "dichiarazione di metodo" di Diogene, è quello usato (spessissimo) anche da Epicuro per indicare le diverse possibili cause che si possono addurre per un fenomeno; cf. *Pyth.* 87-88-90-93-94-97-100-103-104-105-107-108-113; cfr. su questo punto F. G. Masi, *Multiple Explanations*, cit., e G. Leone, *art. cit.*, p. 97 ss.

<sup>62</sup> Fr. 13.III.13-IV.14. ἐνδέχεται τοιγαροῦν τὸν ἥλιον ἀνθρακῶ|δη τινὰ κύκλον [εἶναι καὶ] | λεπτὸν ἄκρως, [ὑπὸ τε τῶν] | πνευμάτων αἰώ[ρούμενον] | πηγῆς τε ἐπέχ[οντα τρό]π[ον], ὑ τοῦ μὲν ἀ[πορέοντος] | ἐξ αὐτοῦ πυρό[ς, τοῦ δ'εἰ]ρ[έοντος] ἐκ τοῦ

Lucrezio, mentre non ne trova nessuno nell'*Epistola a Pitocle*: per quanto riguarda il primo, egli non affronta direttamente il problema della natura del sole, ma espone anch'egli un paragone tra l'astro e una fonte; il discorso vi è, però, svolto in ordine diverso: Lucrezio prende le mosse dal dato di fatto che il sole, pur così piccolo<sup>63</sup>, sia in grado di riscaldare tutto il mondo<sup>64</sup>; soltanto dopo, per spiegare questo assunto, egli afferma che ciò può avvenire perché il nostro astro funziona come una fonte, poiché lì si raccolgono tutti gli elementi ignei e da lì sgorga quindi tutto il calore (come succede, spesso, che una piccola fonte d'acqua sia in grado di sommergere e inondare interi prati)<sup>65</sup>. Questa, tuttavia, non è che una delle spiegazioni proposte da Lucrezio: accanto a questa, infatti, il poeta latino pone la possibilità che l'aria attorno al sole sia per sua natura particolarmente infiammabile e capace, dunque, di ampliare gli effetti dei suoi raggi<sup>66</sup>, oppure che l'astro sia circondato di un fuoco invisibile, e per questo capace di una così grande potenza d'azione<sup>67</sup>. Epicuro, invece, nell'*Epistola a Pitocle* affronta solamente la questione della composizione materiale del sole (assieme a quella della luna e degli altri corpi celesti) senza esaminare tutte le questioni che si trovano nel testo di Diogene<sup>68</sup>: i corpi celesti, afferma Epicuro, si formarono per aggregamenti e vortici di certe sostanze sottili (κατὰ προσκρίσεις καὶ δινήσεις λεπτομερῶν τινων φύσεων), sia ventose che ignee che d'ambidue le specie (ἤτοι πνευματικῶν ἢ πυροειδῶν ἢ τὸ συναμφότερον); nel caso di Epicuro, insomma, non soltanto viene affrontato solo uno degli aspetti presi in considerazione da Diogene dandone però, a differenza di quest'ultimo, una pluralità di cause, ma tali cause sono anche differenti da quelle esposte nell'iscrizione. Mentre, dunque, la similitudine del sole con una fonte d'acqua trova un parallelo (almeno parziale) con Lucrezio, e l'affermazione secondo cui l'astro fosse sorretto dall'aria non è difficile da accettare in un testo epicureo, la credenza nella costituzione 'solida' del sole viene attribuita a Epicuro soltanto da

[περιέχον]|τος κατὰ μικρ[ομερεῖς] | συνκρίσεις διὰ [τὴν τούτου] |<sup>10</sup> πολυμυ[εῖαν]. οὕτω δ'ἐ]|παρκεῖν αὐ[τομάτως πέφυ]|κε τῷ κόσμῳ [...].

<sup>63</sup> Sulla grandezza del sole secondo il pensiero epicureo, che notoriamente la considerava equivalente a come appare, cfr. per esempio *Pyth.* 91 e *Lucret. DRN V* 564-590.

<sup>64</sup> *Lucret. DRN V* 590-596.

<sup>65</sup> *Ibidem* 597-603.

<sup>66</sup> *Ibidem* 604-609.

<sup>67</sup> *Ibidem* 610-613.

<sup>68</sup> *Ep. Pyth.* 90.

fonti tarde, come per esempio Aezio, e trova importanti precedenti nelle teorie cosmologiche di alcuni Presocratici<sup>69</sup>. In ogni caso, certamente, non è possibile escludere che Epicuro, magari in uno dei libri del *Peri physeos*, avesse proposto egli stesso questa spiegazione della costituzione materiale del sole. Sembra avvenire qui, comunque, ciò che si è appena visto succedere nella esposizione dei moti celesti: mentre Diogene espone una serie di elementi tra loro eterogenei (prima erano i diversi movimenti degli astri, ora sono i diversi aspetti della natura del sole) senza soluzione di continuità, ovvero senza analizzarli tutti a partire dalla loro rappresentazione (*phantasma*), la stessa cosa non avviene negli altri due autori; entrambi, infatti, si occupano di uno solo degli aspetti affrontati da Diogene dandone, però, una pluralità di cause che non si ritrova nel testo dell'iscrizione: Lucrezio, da parte sua, offre diverse possibilità per spiegare il fatto che il sole, pur di dimensioni così ridotte, possa bastare all'intero cosmo e provvedere alla sua illuminazione e al suo riscaldamento; nell'*Epistola a Pitocle*, invece, vengono proposte tre possibili composizioni materiali per il sole, la luna e gli altri corpi celesti; ancora una volta, insomma, il passo di Diogene sembra avere caratteristiche che in certa misura spingono a escludere la possibilità che, anche nel seguito del testo, egli affrontasse questo problema alla maniera di Epicuro e di Lucrezio; come si è cercato di mostrare, infatti, già tutti gli elementi trattati da Diogene avrebbero richiesto, secondo il tradizionale metodo delle molteplici spiegazioni, un approfondimento indipendente l'uno dall'altro.

Un altro passo, infine, che non fa parte della sezione fisica dedicata alla meteorologia, ma tratta di questioni certamente affini, consente di gettare luce ulteriore sulle considerazioni che vengono qui proposte: nel fr. 66 Smith, inserito dai commentatori nell'*Epistola ad Antipatro* (dedicata alla questione dell'infinità dei mondi), nel contesto di una polemica contro chi era convinto del fatto che la terra si estendesse illimitatamente nelle regioni inferiori (probabilmente il presocratico Senofane)<sup>70</sup>, Diogene sembra prendere le parti di (quasi dandola per

<sup>69</sup> Cfr. Aët., *Plac.*, II 20, 14 (*Dox.* 350) = 343 Us.; teorie simili vengono attribuite a Talete: Aët., *Plac.*, II 13,1 (*Dox.* 341 = 11 A 17a DK), a Diogene di Apollonia, Aët., *Plac.*, II 13, 5-6 (*Dox.* 341 = 64 A 12 DK) e II 20,10 (*Dox.* 349 = 64 A 13 DK) e, infine, a Democrito: Plutarch., *Strom.*, 7 (*Dox.* 581 = 68 A 39 DK) e Aët., *Plac.*, II 13, 4 (*Dox.* 341 = 68 A 85 DK).

<sup>70</sup> Fr. 66.I.10-II.3; per Senofane, cfr. Achill., *Isag.*, A 32, 33, 3 (21 B 28 DK); sarà interessante notare che la testimonianza di Achille fosse, su per giù, della stessa età di Diogene.

scontata) una concezione alquanto più diffusa e sostenuta insieme da tutti i profani e i filosofi (πᾶσιν λέγοντες ἰδιώταις τε καὶ φιλοσόφοις), e cioè che «gli astri corrono intorno alla terra sia in alto che in basso [...]»<sup>71</sup>, concezione che quindi esclude la possibilità sopra accennata; il testo segue, poi, enunciando una seconda teoria “assurda”, che porterebbe il sole fuori dal cosmo, ai lati, e dai lati lo riporterebbe di nuovo dentro<sup>72</sup>; anche questa seconda credenza, dunque, risulta in contrasto con il moto degli astri attorno alla terra enunciato subito innanzi. Ciò che rende questo passo particolarmente interessante, ai fini della presente ricerca, è evidentemente il fatto che Diogene elimini una serie di teorie avversarie sulla base di quello che sembra ritenere un fatto certo e indubitabile, ovvero che gli astri si muovano circolarmente al di sopra e al di sotto della terra: se si considera il noto passo dell'*Epistola a Pitocle* sull'alba e il tramonto del sole, della luna e degli altri astri<sup>73</sup>, in cui Epicuro accetta in egual misura che essi sorgano in conseguenza del loro moto di rivoluzione attorno alla terra oppure che si rinnovino ogni giorno, accendendosi all'alba e spegnendosi al tramonto, si sarà quindi portati a pensare che la seconda spiegazione epicurea non dovesse essere accettata da Diogene, dal momento che sembra considerare un dato di fatto il moto circolare degli astri attorno alla terra. Ulteriore probabile conseguenza sarà, quindi (ovviamente in via soltanto ipotetica e congetturale) che nella sezione cosmologica che egli prometteva di dedicare ai fenomeni dell'alba e del tramonto venisse proposta soltanto questa ipotesi, e che quindi anche in questo caso vi sia il potenziale di una differenza tra l'approccio di Diogene e quello di Epicuro per quanto riguarda i fenomeni celesti, il loro studio e la loro esposizione<sup>74</sup>. Insomma, se si dà credito

<sup>71</sup> Fr. 66.II.3-8: χαίρειν μὲν ὁμοῦ | πᾶσιν λέγοντες ἰδιώταις |<sup>5</sup> τε καὶ φιλοσόφοις οἱ δο|κοῦσιν ἄνω τε καὶ κάτω περιτρέχεσθαι τὴν | γῆν ὑπὸ τῶν ἀστέρων [...].

<sup>72</sup> Fr. 66.II.9-13: ἐξάγοντες δὲ τὸν |<sup>10</sup> ἥλιον ἔξω τοῦ κόσμου | πρὸς τὰ πλάγια καὶ ἐκ | τῶν πλαγίων πάλιν εἰς|άγοντες. Cfr. Aët., *Plac.*, II 16,6 (*Dox.* 346) e Aristot., *Meteor.*, B 1.354a 28 (13 A 14 DK), in cui viene attribuita una teoria simile ad Anassimene, ovvero che le stelle non ruotino sotto la terra ma attorno ad essa.

<sup>73</sup> *Pyth.* 92; le stesse due spiegazioni vengono anche proposte in Lucret. *DRN* V 650-679.

<sup>74</sup> Cfr. F. A. Bakker, *op. cit.*, p. 42, il quale utilizza proprio questo passo come prova del fatto che l'esposizione cosmologica di Diogene (così come la sua dichiarazione di metodo) rappresentassero un punto di distacco rispetto ai testi di Epicuro e di Lucrezio; A. Casanova, *art. cit.*, pp. 245-246, invece, utilizza questo passo per dimostrare che, secondo Diogene, il sole effettuasse effettivamente una rivoluzione attorno alla terra; secondo lo studioso, però, ciò non escluderebbe il fatto che l'astro possa spegnersi e accendersi in occasione del tramonto e dell'alba: è possibile,

a quanto è emerso in questo paragrafo, non soltanto la maniera di esporre e annunciare il metodo delle molteplici spiegazioni differisce in Diogene rispetto ai resoconti di Epicuro e Lucrezio, ma anche il suo stesso modo di affrontare e analizzare i fenomeni celesti, pare agire di conseguenza.

#### 4. Osservazioni conclusive

Nei due paragrafi precedenti si è tentato di mostrare come il resoconto cosmologico di Diogene di Enoanda appaia discostarsi in certa misura dagli altri testi epicurei dedicati a tali argomenti, e questo in due modi tra loro complementari: da una parte, con l'introdurre un criterio di discriminazione ulteriore rispetto all'evidenza sensibile (quello della plausibilità), e dunque nell'ammettere la possibilità di pronunciarsi, all'interno del *pleonachos tropos*, per una spiegazione più plausibile di un'altra, egli si discosta in certa maniera dalle fonti provenienti da Epicuro e Lucrezio le quali, invece, non lasciano mai pensare a una gerarchizzazione simile a quella di Diogene, né aggiungono il suo ulteriore elemento discriminatorio. In secondo luogo, un esame delle pur scarse parti del testo che trattano direttamente dei fenomeni celesti ha mostrato che, con ogni probabilità, Diogene avesse l'abitudine di non approfondire ogni questione alla maniera di Epicuro o di Lucrezio, ma che si accontentasse di proporre una sola spiegazione; sembra lecito inferire, a questo punto, che ciò avvenisse anche in virtù della sua particolare dichiarazione di metodo<sup>75</sup>. Considerando

---

infatti, che Diogene ammettesse tale possibilità, ma sempre in corrispondenza dell'orbita fissa del sole; tuttavia sembra probabile che se, veramente, Diogene aveva l'intenzione di porsi sotto l'autorità di "tutti i profani e i filosofi", specialmente riguardo ai movimenti del sole, difficilmente avrebbe potuto usare tale autorità per giustificare una posizione come quella dello spegnimento e dell'accensione giornaliera del sole. In ogni caso, vista l'assoluta mancanza del passo sull'alba e il tramonto degli astri, promesso da Diogene in fr. 13.II.12-III.1, non ci sono sufficienti elementi per stabilire, con sicurezza, cosa potesse contenere tale sezione del testo.

<sup>75</sup> Dei tre studiosi che negli ultimi anni hanno preso in considerazione questo frammento e la dichiarazione di metodo che vi si trova, G. Leone, *art. cit.*, sembra non ammettere la presenza di uno scarto fra il testo di Diogene e quello delle altre fonti; secondo la studiosa, le affermazioni dell'iscrizione possono essere già ritrovate, *in nuce*, negli scritti di Epicuro. F. Verde, *Cause*, cit., e F. A. Bakker, *op. cit.*, pp. 35-42, invece, hanno entrambi sostenuto la non equivalenza delle dichiarazioni di metodo di Diogene ed Epicuro (nel caso di Verde, anche di Lucrezio), proponendo spiegazioni

quanta importanza abbia tale metodo non soltanto all'interno della *physiologia* epicurea in senso stretto, ma anche (e, forse, soprattutto) nei suoi risvolti pratici e soteriologici, il fatto che si possa incontrare uno scritto come quello di Diogene, che va situato certamente all'interno della tradizione scolastica epicurea, rimane un fattore estremamente interessante e degno di nota. Vista la scarsità di notizie che si posseggono e che riguardino non soltanto la vita e la personalità del filosofo di Enoanda, tuttavia, ma anche in generale l'evoluzione dottrina del Giardino nell'età imperiale, provare a capire il motivo di tale scarto tra le fonti risulta estremamente arduo.

Una possibilità, certo, è quella che tale "evoluzione" fosse già presente negli scritti dello stesso Epicuro, in un'opera diversa dall'*Epistola a Pitocle* e magari in uno dei libri del *Peri physeos* dedicati a questi problemi<sup>76</sup>; se si considerano, infatti, non soltanto le aperte dichiarazioni presenti in molti punti dell'iscrizione, ma anche le strette somiglianze lessicali che sono state osservate in importantissimi contributi<sup>77</sup>, è lecito pensare che Diogene potesse, in linea di massima, dipendere direttamente dagli scritti del fondatore del Giardino. A questo punto, insomma, non vi sarebbe più opposizione tra l'autore dell'iscrizione ed Epicuro stesso, ma soltanto tra l'iscrizione e l'*Epistola a Pitocle*.

Frederik Bakker propone un'altra spiegazione: secondo lui, autore di tale cambiamento potrebbe essere lo stesso Diogene, e il suo scopo sarebbe quello di rimanere, da una parte, all'interno dell'ortodossia della sua scuola (ribadendo la necessità del *pleonachos tropos*) e, allo stesso tempo, proporre spiegazioni che fossero in accordo con le teorie astronomiche generalmente accettate nel suo tempo<sup>78</sup>; a mio

---

differenti che verranno all'occasione affrontate in quanto segue.

<sup>76</sup> Un'evoluzione nel pensiero di Epicuro in materia di cosmologia fu già considerata da G. Arrighetti, *op. cit.*, p. 599; l'ipotesi che viene qui proposta in relazione alla dichiarazione di metodo di Diogene di Enoanda, invece, è stata avanzata originariamente da F. Verde, *Cause*, cit., p. 141.

<sup>77</sup> Cfr. in particolare M. F. Smith, *Diogenes of Oinoanda*, cit., pp. 133-135, ancora M. F. Smith, *Diogenes of Oinoanda. News and Notes VI (2011)*, «Cronache Ercolanesi» 42 (2012), pp. 303-318 e G. Leone, *art. cit.*; va certamente preso in considerazione il fatto che tutti i fenomeni indagati da Diogene, così come le spiegazioni che egli propone, sono già rintracciabili nella tradizione epicurea a lui precedente, talvolta presentando somiglianze estremamente strette (si pensi al paragone tra il sole e la fonte, per esempio).

<sup>78</sup> Cfr. F. A. Bakker, *op. cit.*, p. 42: «It is possible that with other astronomical problems too Diogenes preferred to follow the general accepted view, and he may have found this appeal to greater and lesser plausibility a convenient way to express these preferences without explicitly rejecting Epicurus' alternative explanations, thus reconciling

parere questa spiegazione, per quanto certamente possibile, presenta principalmente due problemi, primo dei quali è quello di prendere in considerazione soltanto la possibilità che Diogene stesso fosse l'autore del cambiamento; visti i quattro secoli che lo separano dalla morte di Epicuro (e i quasi due che lo distanziano da Lucrezio), nonché la scarsezza di fonti in nostro possesso, anche per quanto riguarda lo stesso fondatore del Giardino, non sembrano esserci indizi che puntino in maniera decisiva verso la paternità diogeniana di questo scarto nel modo di esporre il *pleonachos tropos*, e sembra necessario mantenere aperte più possibilità in questo senso. In secondo luogo, mi sembra difficile sostenere che Diogene puntasse a un accordo con le teorie astronomiche del suo tempo: a parte il fr. 66 da cui si potrebbe pensare che Diogene non prendesse in considerazione la possibilità che il sole e gli astri si rinnovassero ogni giorno accendendosi, ammettendo dunque solamente la possibilità che essi ruotassero attorno al sole (teoria che, comunque, era accettata da ogni scuola filosofica, oltre che dal pensiero astronomico), l'unico resoconto positivo presente nel fr. 13 è quello sulla natura e costituzione del sole<sup>79</sup>, in cui Diogene afferma che esso possa essere un «disco simile a carbone ardente (ἀνθρακώδη τινὰ κύκλον)»; una tale posizione, tuttavia, sembra essere assai più simile a quelle che secoli prima erano tenute dai presocratici<sup>80</sup>, che alle teorie astronomiche del tempo di Diogene che, al contrario, consideravano gli astri composti di sostanze più pure (fuoco o etere); inoltre, nel caso in cui la similitudine del sole con la fonte<sup>81</sup>, come avviene in Lucrezio, avesse come scopo principale quello di giustificare il fatto che la nostra stella, pur così piccola, potesse illuminare e riscaldare il cosmo intero, anche qui ci si trova assai lontano da quelle che erano le credenze astronomiche a quel tempo.

---

Epicurean orthodoxy with the accepted astronomical view of his time».

<sup>79</sup> Fr. 13.III.13 ss.; il passo iniziale, in cui Diogene elenca i vari moti degli astri celesti, non può egualmente esser preso in considerazione in quanto, allo stato in cui si trova, offre soltanto un elenco di fenomeni di per sé semplicemente osservabili mentre, verosimilmente, una spiegazione causale di tale movimento si trovava nella parte precedente; se anche si accettasse, in proposito, la ricostruzione di δει̅ναι in I.1, questa sarebbe, però, una spiegazione piuttosto atomistica ed epicurea che astronomica.

<sup>80</sup> Cfr. *supra*, n. 66; la presenza dei filosofi presocratici, d'altronde, è assai ampia nell'iscrizione; se Democrito (che, però, non è cronologicamente un presocratico) è il filosofo in assoluto più citato da Diogene (ben dieci volte), vi sono nominati anche Empedocle (quattro volte), Eraclito (tre volte), Pitagora, Talete, Anassimene, Anassagora, Diogene di Apollonia e Protagora.

<sup>81</sup> Fr. 13.IV.4 ss.

È probabile, piuttosto, che se il criterio adottato da Diogene (e che costituisce la maggior differenza col testo di Epicuro e di Lucrezio) è quello della plausibilità<sup>82</sup>, l'obiettivo principale della sezione cosmologica fosse quello di eliminare (o, meglio, evitare) quei punti della meteorologia epicurea che fossero tra loro in disaccordo, e che addirittura potessero contraddirsi l'uno con l'altro, cosa che a volte sembra accadere per esempio nell'*Epistola a Pitocle*<sup>83</sup>: che fosse, cioè, un affare tutto interno ai problemi della sua scuola, e volto a stornare le polemiche che sicuramente la interessarono. Come è stato osservato proprio da Bakker, infatti, la coerenza sistematica tra tutte le cause e le spiegazioni, non sembra essere stato il principale obiettivo dei resoconti cosmologici epicurei, ed era possibile, dunque, che alcune spiegazioni si trovassero ad essere contraddittorie l'una con l'altra<sup>84</sup>. Se si considera, poi, la quantità di polemiche che investì la scuola epicurea durante tutta l'età ellenistica anche riguardo a problemi cosmologici, e che tali polemiche sopravvissero fino all'età di Diogene e oltre<sup>85</sup>, ci si può facilmente immaginare come il problema della coerenza interna di queste discussioni potesse essere un bersaglio abbastanza facile per le scuole rivali, e che l'Epicureismo si

---

<sup>82</sup> Sul concetto di plausibilità nella filosofia di Epicuro cfr. in particolare M. Corradi, *art. cit.*

<sup>83</sup> È per esempio il caso della luce lunare, che Epicuro sostiene poter essere dovuta a illuminazione da parte del sole (*Ep. Pyth.* 95), mentre poco prima (92) aveva affermato la possibilità che il sole (così come la luna e gli altri astri) sorgessero e tramontassero per accensione e spegnimento; è evidente che entrambe le spiegazioni, insieme, non potessero essere accettate ed è chiaro, allo stesso tempo, che tale tipo di incongruenze potessero essere un facile bersaglio per le scuole avversarie; cfr. F. Verde, *Cause*, p. 142.

<sup>84</sup> Cfr. A. Wasserstein, *Epicurean Science*, «Hermes» 106 (1978), pp. 484-494 e F. A. Bakker, *op. cit.*, pp. 263; per un parere contrario cfr. F. Verde, *Epicurean Meteorology*, *cit.*, che ha mostrato come, in verità, nell'*Epistola a Pitocle* si trovino elementi tali da supporre che le varie spiegazioni causali proposte nel *pleonachos tropos* dovrebbero comunque essere sottoposte una necessità condizionale/ipotetica, e non considerate scollegate l'una dall'altra.

<sup>85</sup> Cfr. per es. Cleom. II 1 e Ptol., *Alm.*, I 3 (H 11-12), il primo dei quali polemizza sulla grandezza del sole e sulle questioni annesse (come la sua vicinanza alla terra), mentre il secondo accenna alla credenza epicurea nel sorgere e tramontare degli astri (e del sole) per accensione e spegnimento; è interessante il fatto che Teone di Alessandria (IV sec.), nel suo commentario all'*Almagesto* (II 338 Rome) attribuisca addirittura agli Epicurei l'altra posizione attaccata da Tolomeo, secondo cui gli astri si sposterebbero in un moto rettilineo infinito; come si è visto, poi, anche il passo polemico da Diogene indirizzato ai *polloi*, potrebbe essere letto come una risposta a tali attacchi portati, specialmente, dalla scuola stoica (cfr. *supra*, pp. 267-269).

trovasse così costretto a rispondere, anche eventualmente modificando alcuni aspetti della propria dottrina<sup>86</sup>. Decidere su chi fosse stato l'autore preciso di questo cambiamento nella metodologia epicurea e se, dunque, lo si possa attribuire a Diogene stesso, rimane però pressoché impossibile. Se si considera, tuttavia, l'altissima frequenza degli attacchi di quest'ultimo alla scuola stoica<sup>87</sup> e il fatto che verosimilmente le polemiche contro questa scuola, così come quelle nei confronti dello scetticismo accademico, ebbero inizio soltanto dopo la morte di Epicuro<sup>88</sup> (e che la maggior parte degli attacchi stoici su questioni cosmologiche provenga dal tardo ellenismo e dall'età imperiale), credo si possa affermare la probabilità che il resoconto di Diogene, nel suo differire dalle altre fonti epicuree, qualora non fosse opera sua, potesse trovare le sue origini nelle polemiche che la sua scuola intraprese dopo la morte del Maestro. Tra le tre possibilità fin qui proposte, dunque, quest'ultima mi sembra la più plausibile.

Va considerato, infine, il ruolo che viene giocato (in questo frammento come in tutto il resto dell'iscrizione) dalla speciale destinazione dell'opera di Diogene; se è probabile, infatti, che la modalità particolare di annunciare ed esporre il metodo del *pleonachos tropos* può essere dovuto a quanto appena ipotizzato, va ricordato d'altra parte che Diogene, per sua stessa ammissione, non dedicò il suo lavoro ai membri della scuola epicurea, né in generale a esperti di filosofia,

<sup>86</sup> Anche questa possibilità è stata originariamente proposta da F. Verde, *Cause*, cit., pp. 141-142.

<sup>87</sup> Lungo l'iscrizione l'aggettivo *στωικός* occorre ben sette volte, una volta la perifrasi *οἱ δ' ἀπὸ τῆς Στοᾶς*, due volte Zenone di Cizio, una volta Cleante e Crisippo. Nel cosiddetto *Frammento teologico*, inoltre, Diogene attacca gli Stoici anche su questioni cosmogoniche e meteorologiche, questa volta strettamente legate alla questione della provvidenza e dell'azione divina; cfr. *Theol.* IX ss.; insomma, la polemica tra epicureismo e stoicismo trova in Diogene un testimone assai importante e attivo; sulle polemiche anti-stoiche di Diogene cfr. ora J.-B. Gourinat, *La critique des stoïciens dans l'inscription d'Oenoanda*, in R. Güremen-J. Hammerstaedt- P.-M. Morel, *op. cit.*, pp. 165-186, F. G. Masi, *Virtue, Pleasure, and Cause. A Case of Multi-Target Polemic? Diogenes of Oenoanda*, fr. 32-33 Smith, in R. Güremen-J. Hammerstaedt-P.-M. Morel, *op. cit.*, pp. 111-142 e infine G. Roskam, *Diogenes' Polemical Approach, or How to Refute a Philosophical Opponent in an Epigraphic Context*, in R. Güremen-J. Hammerstaedt-P.-M. Morel, *op. cit.*, pp. 241-270.

<sup>88</sup> Per la nascita delle polemiche epicuree contro lo Stoicismo, cfr. E. Kechagia, *Rethinking a Professional Rivalry: Early Epicureans against the Stoa*, «Classical Quarterly» 60 (2010), pp. 132-155; per quanto riguarda lo scetticismo, invece, cfr. P. A. Vander Waerdt, *Colotes and the Epicurean Refutation of Scepticism*, «Greek, Roman, and Byzantine Studies» 30 (1989), pp. 225-268.

ma al maggior numero possibile di persone<sup>89</sup>: questo fatto, che caratterizza non soltanto la forma in cui la sua opera fu trasmessa<sup>90</sup>, ma anche lo stesso incedere argomentativo dell'iscrizione, che si presenta in generale assai semplificato e "facile", soprattutto in confronto agli scritti di Epicuro, può in certa misura spiegare perché, anche in questo frammento, Diogene non fosse particolarmente interessato all'esposizione di tutte le possibili cause dei fenomeni celesti; la constatazione di queste caratteristiche dell'iscrizione, che non elimina affatto la possibilità che il metodo di Diogene derivasse, comunque, da fonti a lui precedenti, è necessaria al fine di comprendere quest'opera non soltanto nei suoi immediati contenuti epicurei, ma anche nel suo spirito e nel suo contesto; sarebbe sbagliato, infatti, voler trovare coincidenze troppo precise e marcate tra un'opera (come per esempio l'*Epistola a Pitocle*) dedicata ai giovani studenti della scuola epicurea, e quindi per quanto possibile tecnica e dettagliata, e una dedicata alla maggior parte delle persone, compresi gli stranieri e le generazioni future, il tutto per spirito di filantropia<sup>91</sup>.

Che fosse un'innovazione personale di Diogene o meno, insomma, questo frammento dell'iscrizione rappresenta un importantissimo segno e una testimonianza di quell'evoluzione dottrinale a cui l'Epicureismo, come tutte le altre scuole della sua epoca, dovette sottoporsi per poter far fronte alle sfide che gradualmente gli si fecero incontro; un'evoluzione che, come mostrano i passi qui presi in considerazione, restò sempre fedele alle grandi linee dei dettami dottrinali del Maestro, pur

---

<sup>89</sup> Si vedano soprattutto i fr. 2 e 3, che costituiscono l'introduzione generale dell'opera di Diogene: qui, l'Autore afferma di aver deciso di intraprendere questo lavoro (iscrivere, cioè, varie opere di filosofia epicurea sul portico dell'*agora*) perché la maggior parte delle persone soffre di un male comune, che consiste nell'aver errate opinioni sulle cose (ἡ περὶ τῶν πραγμάτων ψευδοδοξία); essendo, dunque, scopo di Diogene quello di curare le anime del maggior numero possibile di persone, il suo metodo di esposizione (dal punto di vista teorico e filosofico) risulta essere in generale assai semplice e piano, non troppo dettagliato, e quasi mai svolto sul piano atomistico (nonostante il suo indubitabile epicureismo).

<sup>90</sup> L'iscrizione di Enoanda rimane, a oggi, l'unica (e più grande) iscrizione litica greca ad argomento filosofico che sia stata ritrovata; cfr. M. F. Smith, *Diogenes of Oinoanda*, cit., p. 121; la posizione pubblica di quest'opera, specialmente considerando che il suo autore fu un membro della scuola epicurea, rimane indubbiamente uno dei suoi caratteri più interessanti; per le probabili dimensioni della *stoa* e del testo di Diogene, cfr. ancora M. F. Smith, *Diogenes of Oinoanda*, cit., p. 82 e J. Hammerstaedt, *art. cit.*, p. 3 = J. Hammerstaedt-M.F. Smith, *op. cit.*, p. 215.

<sup>91</sup> Si veda, per questi elementi, ancora il fr. 3 dell'iscrizione.

modificandone talvolta i metodi e i contenuti; l'ortodossia dottrinale di Diogene, così, non andrebbe letta tanto nel senso che egli dovette rifarsi, esclusivamente o quasi, direttamente agli scritti di Epicuro, ma in quanto testimone interno e fedele del Giardino come scuola, che in sé comprende anche gli sviluppi e le evoluzioni che i suoi membri, col passare del tempo, intrapresero; testimonianza che, d'altra parte, possiede caratteristiche (stilistiche, contenutistiche e materiali) uniche nel pensiero epicureo e filosofico in generale.

Sapienza *Università di Roma*  
[federicoco\\_29@hotmail.it](mailto:federicoco_29@hotmail.it)