

GIULIA SCALAS

“LE ANIME SONO SANGUE” (*REF. I 22, 5 = 340 USENER*)  
UNA TESTIMONIANZA ‘IPPOLITEA’ SULLA  
PSICOLOGIA DI EPICURO\*

**ABSTRACT:** In this paper I aim at analysing one passage of the *Refutatio omnium haeresium* (I 22, 5 = 340 Usener) to understand whether it is consistent with the Epicurean doctrine of soul. First, I provide an account of the historical context of the *Refutatio*. Secondly, I provide a comparison between the content of the passage and the Epicurean psychology. As a result, the theory according to which “souls are blood”, which occurs in the passage, appears to be inconsistent with the main Epicurean theories about the soul. Nevertheless, some doctrines which the author refers to are consistent with the Epicurean psychology. It is likely that the meaning of the theory of the soul-blood has to be understood in a metaphorical sense. Through this analogy the author probably aimed at showing the main features of Epicurus’ materialistic psychology, even if he diverges from it, consciously or not, in some essential elements.

**SOMMARIO:** L’obiettivo di questo contributo è analizzare il passo della *Refutatio omnium haeresium* (I 22, 5 = 340 Usener) al fine di verificare se e in quale misura esso sia coerente con la psicologia epicurea. In primo luogo, si fornisce un *résumé* del dibattito sull’identità (metodo, temi e stile) dell’autore dell’opera. In secondo luogo, si propone un confronto tra il contenuto del passo preso in esame e la dottrina epicurea. Il risultato di tale studio ha evidenziato che 1) la teoria secondo la quale “le anime sono sangue”, menzionata nel luogo in esame, sembra essere in contraddizione con la dottrina epicurea dell’anima, ma che, tuttavia, 2) alcune teorie a cui l’autore fa riferimento sono compatibili con la psicologia epicurea. La soluzione che qui si propone è che il significato della teoria dell’anima-sangue debba essere inteso in senso metaforico. È probabile, quindi, che attraverso questa analogia

---

\* Desidero ringraziare il Dr. Francesco Verde per l’aiuto e i preziosi consigli ricevuti. Ringrazio, inoltre, i revisori anonimi per i loro suggerimenti utili e puntuali che mi sono stati di grande aiuto nel tentare di chiarire alcuni dei punti più oscuri e complessi del mio studio.

l'autore abbia voluto descrivere le principali caratteristiche della psicologia materialista di Epicuro, non rispettandone però, consapevolmente o meno, alcuni elementi essenziali.

**KEYWORDS:** Soul; Blood; 'Hippolitus'; *Elenchos*; Epicurus; Mortality; Heresy

### *Introduzione*

L'obiettivo principale di questo contributo è analizzare il passo della *Refutatio omnium haeresium* o *Elenchos* (I 22, 5 = 340 Usener [Us.]) riguardante la psicologia epicurea, al fine di verificare se e in quale misura tale testimonianza possa considerarsi fededegna e utile alla ricostruzione della dottrina epicurea dell'anima. Si è voluto esaminare il passo mettendolo in relazione, da una parte, con il proprio contesto e, dall'altra, con la dottrina epicurea dell'anima così come è stata tramandata. La prima parte del contributo, infatti, consiste a) in un breve *résumé* della dibattuta questione sull'identità dell'autore dell'*Elenchos* e b) nell'analisi dei modelli seguiti dall'autore e dei temi dell'opera. La seconda parte verte c) sulla psicologia epicurea, sulle principali problematiche che la costituiscono e sulle fonti; d) propone un'analisi approfondita del passo dell'*Elenchos* riguardante la dottrina dell'anima. Seguendo questo doppio percorso si è giunti alle seguenti conclusioni: 1) la testimonianza che attribuirebbe a Epicuro la teoria secondo la quale "le anime sono sangue" riporta alcuni degli elementi effettivamente appartenenti alla concezione epicurea dell'anima (di cui si hanno numerose testimonianze) come la corporeità, la mortalità e la diffusione dell'anima nell'aggregato, ma 2) non sembrerebbe direttamente attribuibile a Epicuro.

L'analisi dei testi epicurei e delle altre fonti, infatti, descrivono una consistenza psichica complessa ed eterogenea (tre elementi 'naturali' + l'elemento 'percettivo'), nonché invisibile a causa della sottigliezza delle parti di cui è costituita, difficilmente identificabile, quindi, col sangue. Inoltre, tale testimonianza riporta una teoria dell'anima radicalmente materialista che non riconosce in alcun modo l'eccezionalità, tutta materiale, del corpo psichico che, al contrario, viene trasformato in sostanza organica. In questi casi la prudenza non è mai troppa nel considerare valida o meno una testimonianza, data l'evidente impossibilità di avere accesso all'intero *corpus* epicureo.

*“Le anime sono sangue”: Una testimonianza ‘ippolitea’ sulla psicologia di Epicuro*

È bene, tuttavia, tener conto del fatto che l'autore dell'*Elenchos* è un 'testimone difficile', molto lontano cronologicamente da Epicuro, probabilmente non favorevole all'epicureismo e che risulta essere una fonte spesso faziosa, confusa e imprecisa.

Tenuto conto di quanto detto, ritengo molto probabile che il significato della teoria dell'anima sangue vada inteso in senso metaforico e che con tale analogia l'autore abbia voluto rendere le caratteristiche della psicologia materialista d'Epicuro, pur non rispettandone, volontariamente o meno, alcuni elementi essenziali.

### *L'Elenchos e la questione di Ippolito*

L'*Elenchos*<sup>1</sup> è uno scritto antieretico, in lingua greca, composto originariamente di dieci libri, di cui sono pervenuti il I e i libri IV-X (di cui il IV parzialmente), scoperti nel 1841 in un monastero del Monte Athos e attribuiti inizialmente a Origene. Il primo libro espone una panoramica delle principali filosofie greche: Talete, Pitagora e la scuola pitagorica, Empedocle ed Eraclito, Anassimandro e Anassimene, Anassagora e Archelao, Parmenide, Leucippo e Democrito, Senofane, Ecfanto e Ippone, Socrate e Platone, Aristotele, gli Stoici, Epicuro, lo Scetticismo e si conclude con due brevi trattazioni dedicate una alla sapienza dei Bramani e dei Druidi, l'altra a Esiodo. Il IV libro ha per argomento lo studio dell'astrologia e della numerologia. I libri dal V al IX contengono l'esposizione e la confutazione di 33 eresie. Il libro X, dopo un breve resoconto delle filosofie antiche e delle eresie, espone la 'dottrina della verità'.<sup>2</sup>

Da quanto si apprende dal IX libro, l'autore visse a Roma sotto il pontificato di Callisto<sup>3</sup> (219-222 d.C.), durante il quale sembra che egli si fosse messo alla guida di un proprio gruppo scismatico.<sup>4</sup> Queste scarse indicazioni biografiche, insieme all'analisi dei contenuti dei libri rinvenuti, convinsero quasi da subito la maggior parte degli studiosi, in particolare

---

<sup>1</sup> Per un primo approfondimento cfr. E. Castelli, *Un falso letterario sotto il nome di Flavio Giuseppe. Ricerche sulla tradizione del De Universo*, Münster, Aschendorff, 2011, p. 21-56.

<sup>2</sup> Ref. X 32.

<sup>3</sup> Cui l'autore dedica un intero capitolo (Ref. IX) dal tono inequivocabilmente polemico.

<sup>4</sup> Ref. IX 12, 21. Cfr. A. Magris (a cura di), *Ippolito. Confutazione di tutte le eresie*, Brescia, Morcelliana, 2012 p. 313 n. 33.

Döllinger,<sup>5</sup> ad abbandonare definitivamente l'attribuzione dell'opera ad Origene e ad avanzare l'ipotesi che l'autore potesse essere Ippolito di Roma.<sup>6</sup>

Tale proposta ebbe molta fortuna nonostante la questione dell'identità di Ippolito fosse già abbastanza controversa. Le testimonianze che avrebbero confermato questa interpretazione sono: Eusebio, alcune fonti romane (appartenenti al *Catalogus Liberianus* e alla *Depositio Martyrum*), Girolamo e una celebre statua studiata da Guarducci.<sup>7</sup>

Eusebio è la fonte più antica; nella *Storia Ecclesiastica* è menzionato un personaggio di nome Ippolito (IV 20), la cui attività letteraria viene collocata nei primi decenni del III secolo, tra Settimio Severo e Alessandro Severo (VI 22). Tale Ippolito viene menzionato insieme ad altri due personaggi: Berillo vescovo di Bostra e il presbitero Gaio che aveva scritto a Roma all'epoca del papa Zefirino. Di entrambi lo scrittore rende noto il luogo in cui vivevano e scrivevano, di Ippolito no. L'unica informazione che fornisce al riguardo è molto vaga: si dice, infatti, che Ippolito sarebbe stato capo di una chiesa 'in qualche luogo' e non aggiunge altre informazioni biografiche.

Nonostante la scarsità delle informazioni, Ippolito sembra essere tra gli autori più conosciuti e apprezzati da Eusebio, che infatti fornisce un ricco elenco dei suoi scritti (VI 22): sette opere, di cui alcune a carattere esegetico, una contro le eresie e un'altra sulla Pasqua dove l'autore proponeva un calendario pasquale basato su un ciclo di 16 anni.

Le fonti successive consistono di due notizie contenute dal *Cronografo dell'anno 354*, un epigramma di papa Damaso e una triplice testimonianza di Girolamo.

Per quanto riguarda le prime due fonti: la prima (appartenente al *Catalogus Liberianus*) informa che Ponziano, vescovo di Roma, e il presbitero Ippolito furono deportati in Sardegna nel 235; la seconda

---

<sup>5</sup> Cfr. J. Döllinger, *Hippolytus und Kallistus oder die Römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts*, Regensburg, G. J. Manz, 1853.

<sup>6</sup> M. Simonetti, *Letteratura cristiana antica greca e latina*, Firenze, Sansoni, 1969, p. 94-99.

<sup>7</sup> M. Guarducci, "La statua di 'Sant'Ippolito'", in *Ricerche su Ippolito* ("Studia Ephemeridis Augustinianum", 13), Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 1977; Ead., "La 'statua di Sant'Ippolito' e la sua provenienza", in *Nuove ricerche su Ippolito* ("Studia Ephemeridis Augustinianum", 30), Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 1989; Ead., *San Pietro e Sant'Ippolito: Storia di statue famose in Vaticano*, Roma, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, 1991.

(proveniente dalla *Depositio Martyrum*) dà notizia della deposizione di Ponziano, nel cimitero di Callisto, e di Ippolito, nel cimitero sulla via Tiburtina, avvenuta nello stesso giorno, il 13 agosto.<sup>8</sup>

L’epigramma di papa Damaso informa brevemente delle vicende vissute dal presbitero Ippolito, il quale inizialmente aveva aderito allo scisma di Novaziano ma che durante le persecuzioni si era riconciliato con la Chiesa e aveva subito il martirio. Se la prima testimonianza riguarda un Ippolito scrittore, senza altre informazioni sulla sua vita, le fonti romane parlano di un Ippolito presbitero e martire, senza mai fare cenno ad una sua eventuale attività letteraria.

Le informazioni riportate da Girolamo non risolvono la questione; egli ne parla in tre occasioni: la prima nel *De viris illustribus* (61), opera composta nel 393, dove viene citato un gran numero di opere attribuite a Ippolito, molte di più di quelle elencate da Eusebio, nonostante questi fosse una delle fonti primarie di Girolamo. Le informazioni biografiche sono vaghe tanto quanto quelle di Eusebio con la differenza che Girolamo chiama Ippolito *episcopus*.

Nelle altre due testimonianze, la prima contenuta in una lettera a Damaso (*Ep.* 36.16) e l’altra nella prefazione al *Commento a Matteo* (P.L. XXVI, col. 20), Girolamo parla di un Ippolito martire e autore di alcuni scritti: uno sull’interpretazione di *Genesi 27* e l’altro, invece, un commentario al *Vangelo di Matteo*. È difficile conciliare queste informazioni, soprattutto perché la notizia contenuta nella lettera a Damaso, che riguarda l’Ippolito martire, è precedente alla stesura del *De viris illustribus*, dove l’autore parla di un Ippolito vescovo e non martire e dove dice di ignorare il luogo in cui egli svolgeva le sue attività.

Una valutazione a parte va fatta, infine, per la cosiddetta statua di Ippolito in Vaticano.

La prima notizia che ne abbiamo è relativa a Pirro Ligorio. Grazie agli studi condotti da Guarducci,<sup>9</sup> sappiamo che Pirro Ligorio è un personaggio chiave per capire la questione legata alla statua. Impegnato nell’allestimento di un teatro per volere di Pio IV, si occupò del restauro della statua (dato che, da quanto egli stesso scrive, era acefala e mal ridotta) e a quegli anni (1564-1565) risale la sua identificazione con Ippolito di Roma, supportata

---

<sup>8</sup> L’anno non è indicato.

<sup>9</sup> Cfr. Guarducci, *La ‘statua di Sant’Ippolito’*.

dal presunto luogo del ritrovamento (tra la via Nomentana e la via Tiburtina) e dalle iscrizioni laterali. Si tratta di una lista di opere (tra cui uno scritto *Sull'universo*)<sup>10</sup> e una tabella con il *Còmputo pasquale* basato su un ciclo di sedici anni (che, come si ricorderà, sappiamo essere di Ippolito grazie alla notizia di Eusebio).<sup>11</sup> Le notizie circa il ritrovamento del blocco di marmo sono inizialmente contrastanti: da una parte, le vaghe informazioni di Pirro Ligorio, dall'altra, la notizia fornita da Cesare Baronio<sup>12</sup> che parla di un ritrovamento presso *Portus* (*grosso modo* l'odierna Fiumicino). Le notizie successive, tuttavia, inspiegabilmente si uniformano: l'immagine scolpita viene definitivamente identificata con Ippolito e la statua, alla morte di Pio IV (1565), viene spostata all'ingresso della Biblioteca Vaticana.

Nonostante la difficoltà nel ricomporre le fonti, per quasi un secolo dopo Döllinger,<sup>13</sup> l'Ippolito di Eusebio, quello delle fonti romane, quello della statua e l'autore dell'*Elenchos*<sup>14</sup> furono identificati. Come ha

<sup>10</sup> L'autore dell'*Elenchos* afferma (X 32, 3-4) di aver scritto un'opera intitolata originariamente Πρὸς Ἑλληνας καὶ πρὸς Πλάτωνα ἢ καὶ περὶ τοῦ παντός ma più conosciuta come Περὶ τοῦ παντός. Per un approfondimento cfr. Castelli, *Un falso letterario*, p. 52-60.

<sup>11</sup> Cfr. *supra*, p. 203.

<sup>12</sup> Nel *Martyrologium Romanum* (1586). Stranamente nell'edizione del 1602 Baronio si allinea con le notizie ligoriane e 'sposta' il luogo del ritrovamento della statua da *Portus* all'*agro Verano*. In proposito cfr. Guarducci, *La 'statua di Sant'Ippolito'*, p. 65

<sup>13</sup> In verità già nel 1935 uno studioso, Mauro da Leonessa, mise in dubbio la fortunata ricostruzione di Döllinger. Parte delle critiche del religioso sono oggi superate ma resta legittima l'osservazione riguardante la scarsa prudenza metodologica di Döllinger: "Ho chiamato sofistico questo argomento; e più lo esamino e più mi sembra di avergli assegnato il posto conveniente. Ammesso anche che la famosa statua rappresenti veramente sant'Ippolito, per essa non potrà aversi mai assicurazione alcuna per legittimamente dedurre che questo Ippolito sia quello che fu esiliato con Ponziano in Sardegna, e la conclusione logica ed *unica* che poteva dedursi dalle premesse doveva essere questa: *Dunque nella via Tiburtina risulta sepolto un vescovo ed un prete*. Nessuna regola di sana dialettica autorizza la conclusione del Döllinger, tanto più che la sua conclusione vuole essere assoluta e di tale certezza che il suo Ippolito *prete e dottore* abbia ad essere riconosciuto l'unico possibile sepolto sulla via Tiburtina. Anzi la sua conclusione vuole andare oltre. *Tutti gli Ippoliti che l'antichità ci ha trasmessi come dotati dell'aureola della santità devono ridursi a quest'unico*, che in conseguenza costituisce l'unica persona storica venerata come santa, alla quale convenga il nome di Ippolito." (Mauro da Leonessa, *S. Ippolito della via Tiburtina: studio storico critico*, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1935, p. 25).

<sup>14</sup> Un'altra testimonianza a favore di questa interpretazione è quella di Fozio (*Bibl.* 121) il quale parla di un'opera antieretica ippolitea. L'incongruenza però tra l'*Elenchos* e la descrizione dell'opera da parte del patriarca hanno ben presto confermato che non poteva trattarsi dello stesso scritto. Tuttavia, nell'*Elenchos* l'autore informa di un suo precedente

continuato a sostenere anche Frickel,<sup>15</sup> tale identificazione si baserebbe, da una parte, sull’evasività di Eusebio e Girolamo circa il luogo in cui visse Ippolito, il che sarebbe spiegato sulla base della sua attività scismatica (di cui parla l’autore dell’*Elenchos*), motivo per cui entrambi gli autori sorvolerebbero riguardo ai dettagli della sua vita. Dall’altra, sull’identificazione motivata dalle tre testimonianze di Girolamo, in cui, secondo lo studioso, l’autore e il martire devono essere considerate un’unica persona.<sup>16</sup> Inoltre, il *Còmputo pasquale* scolpito sul basamento della statua, ricondotto a Ippolito, grazie a Eusebio, e il titolo *Sull’universo* presente nella lista, confermerebbero definitivamente l’identificazione.

A far crollare questa sofisticata interpretazione fu Nautin,<sup>17</sup> il quale, analizzando i contenuti delle opere attribuite a Ippolito e dell’*Elenchos*, fece emergere le forti differenze di interessi, personalità e retroterra culturale che dimostravano l’impossibilità di pensare ad un autore comune. Secondo questo studioso, gli autori dovevano essere tre: un Ippolito scrittore orientale, un Ippolito martire romano e l’autore dell’*Elenchos* che egli chiama Josipo (poiché sotto questo nome è stato tramandato lo scritto *Sull’universo*).<sup>18</sup>

L’interpretazione di Nautin fu ben presto criticata,<sup>19</sup> in particolare per via dell’improbabile attribuzione dell’*Elenchos* a Josipo, ma servì come punto di partenza per una nuova messa in discussione della questione ippolitea che trovò nuova linfa soprattutto dopo le scoperte di Guarducci nel 1974. La studiosa, infatti, analizzò attentamente la statua di Ippolito e scoprì che essa aveva avuto, per così dire, ‘tre vite’. Il blocco di marmo più antico (il tronco), secondo la studiosa, era originariamente la riproduzione

---

lavoro antieretico in cui gli interpreti ‘unitaristi’ rintracciano l’opera descritta da Fozio. Cfr. C. Curti, “Osservazioni su un passo dell’*Elenchos*”, in *Ricerche su Ippolito*, p. 89-95.

<sup>15</sup> J. Frickel, “Contraddizioni nelle opere e nella persona di Ippolito romano”, in *Ricerche su Ippolito*, p. 137-149; Id., *Das Dunkel um Hippolyt von Rom. Ein Lösungsversuch: Die Schriften des Elenchos und Contra Noëtum*, Graz, Eigenverlag, 1988; Id., “Ippolito di Roma scrittore e martire”, in *Nuove ricerche su Ippolito*, p. 23-41.

<sup>16</sup> In questo modo le testimonianze di Girolamo sono usate come *trait d’union* tra le notizie (apparentemente divergenti) di Eusebio e del Cronografo dell’anno 354.

<sup>17</sup> Cfr. P. Nautin, Hippolyte et Josipe. *Contribution à l’histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle*, Paris, Cerf, 1947.

<sup>18</sup> Per approfondire la questione si rinvia a Castelli, *Un falso letterario*.

<sup>19</sup> Già al convegno di Roma del 1976 venne smentita l’ipotesi ‘Josipo’.

di una donna, una filosofa epicurea,<sup>20</sup> probabilmente Temista di Lampsaco.<sup>21</sup> In seguito, probabilmente una volta dimenticato il soggetto che rappresentava e considerata come immagine allegorica della Sapienza o della Chiesa, furono scolpite le iscrizioni alla base (III sec. d.C.), con la lista di alcuni scritti e il *Computo pasquale*. Non sappiamo se la statua così modificata fosse situata nella cosiddetta biblioteca afferente al Pantheon (come suggerisce Guarducci),<sup>22</sup> ma è più che probabile che il luogo del suo rinvenimento non sia quello indicato da Pirro Ligorio. Costui avrebbe deciso di ‘trasformare’ l’anonimo blocco di marmo in Ippolito, sulla base dell’opera sulla Pasqua e sul calendario che vi era scolpito, dando vigore alla propria interpretazione con l’invenzione del ritrovamento presso la via Tiburtina,<sup>23</sup> luogo di sepoltura del martire. In occasione dei convegni del 1976 e del 1989<sup>24</sup> si diffuse quindi un’interpretazione più cauta, legata

<sup>20</sup> Lo proverebbero i braccioli del trono ornati di protomi leonine. Il leone infatti era considerato il simbolo di Samo, luogo di provenienza di Epicuro. Cfr. Guarducci, *La statua di Sant’Ippolito*, *La statua di Sant’Ippolito* e *San Pietro e Sant’Ippolito*. In proposito molto interessante anche lo studio di P. Zanker, *La maschera di Socrate*, Torino, Einaudi, 1997, p. 130-138, il quale fa notare come nelle statue raffiguranti Epicuro e gli scolarchi succedutigli la rigida gerarchia (vigente nella scuola) fosse evidenziata dal tipo di ‘seduta’. Epicuro è l’unico a sedere su un trono, gli altri a partire da Metrodoro ed Ermarco siedono su semplici seggi con spalliera o su panche di pietra. Tale iconografia potrebbe aver subito delle variazioni: L. M. Scatozza Hörich, *Il volto dei filosofi antichi*, Introduzione di G. Giannantoni, Napoli, Bibliopolis, 1986, p. 169, per esempio, fa notare come vi sia una copia romana della statua di Metrodoro (oggi al Museo Archeologico Nazionale di Napoli) dove il semplice seggio è sostituito da un trono simile a quello che vediamo nelle rappresentazioni scultoree di Epicuro. Possiamo ipotizzare che ad un certo punto il trono decorato con protomi leonine sia diventato simbolo identificativo della scuola epicurea e abbia perso il suo originale significato gerarchico.

<sup>21</sup> Temista di Lampsaco divenuta allieva di Epicuro (p. 140 Us.), come suo marito Leonteo, durante il soggiorno di Epicuro a Lampsaco, fu probabilmente tra gli allievi migliori e più amati dal maestro, che infatti le dedicò numerosi scritti (p. 101 Us.). Temista è una delle poche filosofe epicuree di cui si ricordi il nome e la stima di cui godé nel Giardino la rese celebre anche a Roma. Per uno studio approfondito sulla questione della presenza femminile nel *Kepon* e dello scarso numero di testimonianze (per lo più ostili) sulla loro attività filosofica, si rinvia a P. Gordon, “Remembering the Garden”, in J. T. Fitzgerald-D. Obbink-G. S. Holland (eds.), *Philodemus and the New Testament World*, Leiden-Boston, Brill Academic Publishers, 2004, p. 221-241, e Ead., *The Invention and Gendering*, Ann Arbor MI, University of Michigan, 2012, p. 72-108.

<sup>22</sup> Guarducci, *La statua di Sant’Ippolito*, p. 61-74 e *San Pietro e Sant’Ippolito*, p. 131-136.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Si sono tenuti sull’argomento tre convegni, i cui risultati hanno scandito il percorso degli studi su Ippolito. Il primo tenutosi a Roma nel 1976, in cui Guarducci ebbe modo di presentare i risultati dei suoi ultimi studi sulla statua, ebbe come risultato la proposta di Loi e Simonetti di approfondire i risultati del confronto tra l’*Elenchos* e il

soprattutto al confronto dello stile e dei contenuti tra l'*Elenchos* e il *Contro Noeto* (un'altra opera ippolitea), portata avanti soprattutto da Simonetti,<sup>25</sup> secondo il quale “la vasta cultura profana, l'esibizionismo, gli interessi filosofici e ‘scientifici’ dell'autore dell'*Elenchos*, di fronte alla completa estraneità a questi interessi dello scrittore Ippolito, tutto chiuso in un orizzonte intraecclesiale e nascosto dietro le sue opere” sono (sulla base dei risultati dell'analisi delle opere esegetiche in parallelo a quella dell'*Elenchos*) dei motivi più che sufficienti per avanzare l'ipotesi della distinzione di (almeno) due autori. Vi sarebbero, quindi, un Ippolito scrittore, vissuto in Oriente tra la fine del II e l'inizio del III sec. d.C., di cui ci parlano Eusebio e Girolamo, autore degli scritti esegetici e del *Contro Noeto*, e l'autore romano dell'*Elenchos* e dell'opera *Sull'universo*, probabilmente anche lui scismatico, dato che le due opere sono pervenute pseudonime o anonime. A partire da questa interpretazione, inoltre, si ritiene plausibile anche la distinzione tra l'autore dell'*Elenchos* e il martire romano.<sup>26</sup>

#### *L'Elenchos: modelli e temi*

In quanto scritto antieretico, il compito dell'*Elenchos* è quello di confutare le eresie, compito che l'autore dice di aver tentato di portare a termine già in precedenza con un breve scritto sull'argomento.<sup>27</sup> Per temi e per struttura l'*Elenchos* è stato giustamente accostato a due opere antieretiche

---

*Contro Noeto*, le cui differenze davano modo di pensare realisticamente che gli autori fossero due (cfr. V. Loi, “L'identità letteraria di Ippolito di Roma”, in *Ricerche su Ippolito*, p. 67-88; M. Simonetti, *Una ipotesi di lavoro*, ibid., p. 150-156). Benché questa fosse un'ipotesi di lavoro fu ben presto adottata e poi approfondita durante il secondo convegno, che ebbe luogo a Roma nel 1989, in cui Frickel (*Contraddizioni*, p. 23-41) propose, basandosi su nuovi studi, la teoria dell'unico autore e dell'unificazione delle testimonianze. Simonetti (*Una ipotesi*, p. 75-130) propose un'evoluzione della proposta del 1976 mentre V. Saxer, “La questione di Ippolito Romano”, in *Nuove ricerche su Ippolito*, p. 43-60) tentò una via intermedia tra le due opposte interpretazioni. L'ultimo convegno, che ha avuto luogo a Ginevra nel 2008, ha generalmente adottato la linea di cautela nell'identificazione dell'autore dell'*Elenchos*, prudentemente distinto quindi dal martire romano, già sostenuta nel precedente convegno di Roma.

<sup>25</sup> Simonetti, *Una ipotesi*, p. 123.

<sup>26</sup> Tenendo a mente, come suggerisce Castelli, che potrebbe trattarsi anche della stessa persona. Cfr. E. Castelli, “L'*Elenchos*, ovvero una ‘biblioteca’ contro le eresie”, in Magris, *Confutazione*, p. 21-56.

<sup>27</sup> Ref. I 1.

del II secolo: il *Contro le eresie* di Ireneo di Lione e il *Σύνταγμα* di Giustino.<sup>28</sup>

Come fa notare Castelli<sup>29</sup> è lo stesso autore dell'*Elenchos* che ci suggerisce la sua dipendenza da Ireneo e dalla sua opera: egli, infatti, ne riutilizza larga parte, il più delle volte non citando l'autore, che viene menzionato esplicitamente solo in due casi (VI 42, 55). Nonostante l'autore utilizzi in maniera evidente il materiale sulle eresie di Ireneo, il suo punto di vista su di esse è molto diverso da quello della sua fonte. La differenza è una ed è centrale per comprendere correttamente la particolarità dell'*Elenchos* all'interno del panorama della letteratura antieretica: secondo Ireneo gli eretici malinterpretano e fraintendono le Sacre Scritture, quindi il confronto, cui segue la necessaria confutazione di queste posizioni, va condotto sul terreno dell'esegesi, mentre l'autore dell'*Elenchos* rifiuta del tutto questa ipotesi. Sebbene egli sia debitore di Ireneo dell'idea secondo la quale gli eretici si sarebbero appropriati delle opinioni dei filosofi greci<sup>30</sup> (cui Ireneo non riconosce alcun valore), egli la modifica radicalmente rivalutando le posizioni e le teorie filosofiche greche, anche e soprattutto per la loro antichità (criterio di valore secondo l'autore).

L'influenza di Giustino è meno facilmente rintracciabile, dato che il *Σύνταγμα* non ci è pervenuto. In ogni caso, Castelli ipotizza una vicinanza dei due autori sul tema dell'antichità come criterio di valore<sup>31</sup> e sulle conseguenze che questa concezione ha nel rapporto filosofia greca-Sacre Scritture.

### *La dottrina dell'anima in Epicuro: le fonti*

Prima ancora di analizzare il passo cui è dedicato questo studio, è necessario considerare la dottrina epicurea dell'anima<sup>32</sup> nel suo complesso. La

---

<sup>28</sup> Di cui ci parla Giustino stesso (*Ap.* I 26).

<sup>29</sup> Castelli, *L'Elenchos*, p. 31-34.

<sup>30</sup> *Adv. Haer.* II 14.

<sup>31</sup> Castelli, *L'Elenchos*, p. 31-34.

<sup>32</sup> Per un primo approfondimento della questione psicologica si rimanda a C. Diano, *La psicologia di Epicuro e la teoria delle passioni*, Firenze, Sansoni, 1942, rist. in *Scritti epicurei*, Firenze, Olschki, 1974, p. 129-280, D. Konstan, *Lucrezio e la psicologia epicurea*, trad. di I. Ramelli, Milano, Vita e Pensiero, 2007, C. Gill, "Psychology", in J. Warren (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 125-141, e P.-M. Morel, *Épicure. La nature et la raison*, Paris, Vrin, 2009, p. 101-115

difficoltà nella ricostruzione di tale dottrina è dovuta principalmente all’incoerenza tra le testimonianze.

Se nell’*Epistola a Erodoto* (§§ 63-68) troviamo una dottrina psicologica essenzialmente monista,<sup>33</sup> il cui obiettivo sembra essere quello di chiarire il rapporto tra l’anima e il corpo, in particolare per quanto riguarda la sensazione, in Lucrezio abbiamo una teoria molto più articolata: l’anima è bipartita e caratterizzata da una particolare struttura elementare (che spiegherebbe in maniera più accurata il fenomeno della sensazione). Soprattutto è (apparentemente) differente il quadro in cui la dottrina viene inserita, ossia non più all’interno della scienza della natura.<sup>34</sup> Nel poema lucreziano,<sup>35</sup> infatti, troviamo lo studio dell’anima e della sua struttura fisica all’interno del quadro etico, la dottrina psicologica è concepita come tassello fondamentale per giustificare e rafforzare il messaggio sulla morte presente nel quadrifarmaco.<sup>36</sup> A sostegno della testimonianza lucreziana risultano molto utili le notizie riportateci da Plutarco (*Adv. Col.* 1118D) e Aezio (IV 3, 11, p. 388 Diels).

---

<sup>33</sup> Se non consideriamo il contenuto dello scolio del paragrafo 66 e l’emendazione proposta da Woltjer al paragrafo 63, nello studio *Lucretii philosophia cum fontibus comparata* pubblicato nel 1877, dove lo studioso sostituendo ἐστι δὲ τὸ μέρος alla lezione manoscritta ἔστι δὲ τὸ μέρος rintraccia già nel testo epicureo una bipartizione, rendendo quindi il discorso epicureo coerente con le testimonianze di Lucrezio, Plutarco e Aezio. Per una panoramica sulla questione cfr. F. Verde, *Epicuro*, Roma, Carocci, 2013, p. 113-122. Per una conoscenza dettagliata del dibattito interpretativo cfr. C. Giussani, *Studi lucreziani*, Torino, Loescher, 1896, E. Bignone, *Epicuro*, Bari, Laterza, 1920, C. Bailey, *Epicurus: The Extant Remains*, Oxford, Oxford University Press, 1926, e G.B. Kerferd, “Epicurus’ Doctrine of the Soul”, *Phronesis*, 16, 1971, p. 80-96.

<sup>34</sup> Sicuramente anche nel caso della trattazione psicologica presente nell’*Epistola a Erodoto* lo studio dell’anima rientrava in quello che è l’orizzonte etico epicureo ma di ciò non viene fatta menzione in nessuno degli scritti di Epicuro pervenuti, la dottrina dell’anima viene trattata solo nell’epistola sulla fisica e il suo studio non viene mai menzionato nelle altre due.

<sup>35</sup> A proposito del rapporto tra Epicuro e Lucrezio cfr. D. N. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998; G. Cambiano, “Lucrezio e il greco Epicuro”, in F. Alesse-F. Aronadio-M. C. Dalfino-L. Simeoni-E. Spinelli (a cura di), *Anthropine sophia: Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Napoli, Bibliopolis, 2008, p. 407-422 e F. Montarese, *Lucretius and His Sources: A Study of Lucretius*, De rerum natura 635-920 (“Sozomena”, 12), Berlin-Boston, De Gruyter, 2012.

<sup>36</sup> Cfr. *Ep. Men.* 125; RS I-IV. Sul rapporto tra psicologia e morte in Epicuro cfr. J. Warren, *Facing Death, Epicurus and His Critics*, Oxford, Clarendon Press, 2004, p. 2-17.

Non è questa la sede per affrontare la difficile questione del rapporto tra le fonti<sup>37</sup> e le soluzioni interpretative proposte; qui si intende piuttosto prendere in considerazione le principali testimonianze circa la struttura e la consistenza fisica dell'anima per far emergere, quindi, tutti gli elementi della dottrina psicologica utili allo scopo prefissato.

Le informazioni al riguardo possono essere divise in due gruppi. Nel primo abbiamo la teoria 'monistica' presente nell'*Epistola a Erodoto*. Qui si dice che l'anima è un corpo (ἡ ψυχὴ σώμα ἐστὶ) formato di parti sottilissime (λεπτομερές) sparse in tutto l'aggregato (παρ' ὅλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον).<sup>38</sup> Il corpo psichico, Epicuro afferma, assomiglia ad un soffio (πνεῦμα) avente una certa commistione di calore.<sup>39</sup> Tale parte<sup>40</sup> (ovvero il corpo psichico), tuttavia, differirebbe da questo soffio dotato di calore<sup>41</sup> per la sottigliezza delle parti che lo compongono che lo renderebbe maggiormente affine (συμπαθές) al resto dell'aggregato. La trattazione prosegue esaminando il fenomeno della sensazione (§ 64), la questione dell'anima come principio di vita (§ 65) e la confutazione della teoria dell'incorporeità dell'anima (§ 67).

Il secondo gruppo comprende le testimonianze di Lucrezio, Plutarco e Aezio.

---

<sup>37</sup> Per un approfondimento su tale questione cfr. L. Repici, "Il pensiero dell'anima in Epicuro e Lucrezio", in Alesse-Aronadio-Dalfino-Simeoni-Spinelli, *Anthropine sophia*, p. 379-406, e Verde, *Epicuro*, p. 115-119.

<sup>38</sup> Non a caso Epicuro usa due termini differenti per l'anima, che è corpo psichico, e per il corpo, che è aggregato atomico. Per un approfondimento cfr. A.A. Long-D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, vol. I: *Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 65 e Repici, *Il pensiero dell'anima*, p. 383.

<sup>39</sup> Questo passo è stato molto dibattuto soprattutto alla luce delle informazioni lucreziane a proposito della struttura elementare dell'anima. Vi sono due principali posizioni interpretative: una ritiene che "il soffio dotato di calore" si riferisca all'intero corpo e che sia un'immagine esplicativa per rendere chiara la consistenza dell'anima all'allievo/lettore; l'altra posizione legge il passo alla luce, non solo della fonte lucreziana, ma facendo anche riferimento a Plutarco e Aezio che riportano come elemento caratteristico dell'anima epicurea la sua composizione eterogenea (aria, vento, calore ed elemento innominato). Considero più probabile la prima interpretazione. Per approfondire cfr. Kerferd, *Epicurus' Doctrine of the Soul*, p. 82, e M. Conche (éd.), *Épicure. Lettres et Maximes*, Paris, Puf, 1987, p. 388.

<sup>40</sup> Cfr. *supra*, n. 33.

<sup>41</sup> Seguo qui la traduzione di F. Verde, *Epicuro. Epistola a Erodoto*, Introduzione di E. Spinelli, Roma, Carocci, 2010, p. 51-53.

Nel III libro del *De rerum natura*, l’animo, ovvero la mente,<sup>42</sup> è detto essere parte del corpo come lo è un piede o una mano (*Primum animum dico, mentem quam saepe vocamus [...] / esse hominis partem nihilo minus ac manus et pes*).<sup>43</sup> Questa premessa, nelle intenzioni del poeta, probabilmente doveva servire a rendere il più possibile la materialità della facoltà raziocinante che quindi diventa organo, parte ‘corporea’ dell’intero complesso atomico. Il resoconto lucreziano prosegue presentando un elemento assente nell’*Epistola*:<sup>44</sup> la bipartizione<sup>45</sup> *animus-anima*.<sup>46</sup> L’*animus* coinciderebbe con la mente ovvero con l’organo direttivo e avrebbe sede nel torace<sup>47</sup> (di ciò sarebbero prova gioie e timori che al centro del petto farebbero sentire i loro moti); l’*anima*, invece, sarebbe la parte irrazionale distribuita e sparsa all’interno del corpo. Queste due ‘parti’ tuttavia sono legate e congiunte (*animam cum animo coniunctam*).<sup>48</sup> Nonostante i differenti ruoli ricoperti da *animus* e *anima* essi sembrerebbero condividere la medesima struttura atomica; la differenza tra le due ‘parti’, quindi, sarebbe di tipo funzionale e non sostanziale.<sup>49</sup> Inoltre, la speciale relazione che intercorre tra *animus*, *anima* e corpo, che permette la comunicazione tra essi per contatto, proverebbe la corporeità dell’anima.<sup>50</sup> Altra novità riportata dal poema lucreziano è la presenza di una struttura elementare articolata e complessa, un livello, per così dire, intermedio, tra la struttura corpuscolare microscopica e quella macroscopica, che spieghi la relazione

---

<sup>42</sup> Le prime parole che Lucrezio dedica alla questione psicologica individuano il compito principale dell’anima, ovvero la sua capacità direttiva, identificando l’*animus* con la mente. A proposito della filosofia della mente epicurea cfr. J. E. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1992, p. 123-209, e F.G. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente: Il XXV libro dell’opera Sulla natura*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2006.

<sup>43</sup> *DRN* III vv. 94-97.

<sup>44</sup> Salvo che non si voglia adottare l’emendazione di Woltjer (cfr. *supra*, n. 33) e senza considerare i contenuti presenti nello scolio, che seppur validi, (e a tal proposito cfr. T. Dorandi, “Diogene Laerzio, Epicuro e gli editori di Epicuro e di Diogene Laerzio”, *Eikasmos*, 21, 2010, p. 273-301), potrebbero riguardare una fase successiva rispetto a quella dell’*Epistola* nell’evoluzione della dottrina psicologica.

<sup>45</sup> La bipartizione è testimoniata anche da Diogene di Enoanda (fr. 37 I 5-7 Smith).

<sup>46</sup> *DRN* III vv. 136-146.

<sup>47</sup> In proposito risulta interessante anche la testimonianza di Demetrio Lacone (*PHerc.* 1012, col. XLII 6-9 Puglia).

<sup>48</sup> *DRN* III v. 159.

<sup>49</sup> Giussani, *Studi lucreziani*, p. 187-188.

<sup>50</sup> *DRN* III vv. 158-162.

tra le due dimensioni o ancora meglio l'emergere dei fenomeni da una realtà all'altra 'per gradi'. Pur essendo quella dell'anima *una natura*, informa il poeta, essa risulta tutt'altro che semplice; le componenti psichiche sono quattro, le prime tre vengono chiamate da Lucrezio *ventus, aer e calor*.<sup>51</sup> La prova di tale composizione è il fenomeno riscontrabile nei moribondi:<sup>52</sup> durante l'ultima e definitiva esalazione, infatti, un soffio caldo dotato di aria porta via con sé la vita. L'esperienza comune dimostra che l'ultimo attimo di vita senziente coincide con l'ultimo respiro, dopo cui il corpo resta inanimato e insensibile, e che quest'ultimo, quindi, non consiste in una semplice esalazione d'aria ma nella fuoriuscita definitiva dell'anima dal corpo.<sup>53</sup> Il quarto elemento è di natura eccezionale, poiché i tre elementi sopra menzionati non sono in grado di produrre la sensazione, bisogna supporre l'esistenza di un quarto elemento le cui parti siano più sottili degli altri tre e che per primo sia in grado di subire gli urti provenienti

---

<sup>51</sup> Ibid. vv. 231-233.

<sup>52</sup> A proposito del rapporto tra la struttura del vivente e la morte risulta interessante la chiusa del IV libro del *De morte* dove Filodemo afferma che l'uomo, in quanto aggregato atomico in possesso di quelle particolari caratteristiche che lo rendono tale, è strutturalmente votato alla morte, e che "l'anima ha i pori adattissimi alla mortale esalazione" (*PHerc.* 1050, 37 Henry, trad. M. Gigante, *Ricerche filodemeae*, Napoli, Bibliopolis, 1983<sup>2</sup>, p. 183). Inoltre la porosità del corpo che permette l'esalazione dell'anima in punto di morte è ricordata anche nell'*incipit* del IV libro del *De morte* (*PHerc.* 1050, 4 Henry). La chiave per comprendere questi due passi sembra essere la stessa, ovvero la 'porosità' del corpo: nel primo caso del corpo psichico, la cui costituzione permette alla morte di 'penetrare' e disgregare gli elementi che lo compongono; nel secondo il corpo-aggregato che non si limita ad essere un 'recipiente ermetico' per l'anima ma un contenitore poroso che consente movimenti psichici, per così dire, 'osmotici'. In proposito cfr. F. Verde, "Monismo psicologico e dottrina dell'anima in Epicuro e Lucrezio", (in corso di stampa).

<sup>53</sup> Non è chiaro se la coincidenza dei fenomeni della respirazione e della fuoriuscita dell'anima dal corpo sia, in Epicuro, eccezionale e quindi legata alla morte, o sistematica; se quindi la dinamica respiratoria epicurea sia quella testimoniata già in Leucippo e Democrito, in cui avviene una perdita e un reintegro continuo di atomi psichici (67 A 34 DK; 68 A 106 DK), oppure se il 'rilascio' dell'anima avvenga solo in maniera definitiva nel momento della morte. A questo proposito è bene prendere in considerazione brevemente la preziosa quanto complessa testimonianza del frammento papiraceo P.S. I 3192 (l'attuale edizione di riferimento è quella di M. Manfredi, "Un inedito frammento di fisica (PSI inv. CNR 81)", in M.S. Funghi (a cura di), ΟΔΟΙ ΔΙΖΗΣΙΟΣ. *Le vie della ricerca. Studi in onore di Francesco Adorno*, Firenze, Olschki, 1996, p. 31-38; di prossima pubblicazione la nuova ricostruzione di G. Iovine). Il tema centrale del frammento papiraceo sembrerebbe essere con tutta probabilità l'indagine sulla causa della permanenza dell'anima nel corpo individuata nel movimento dell'aria che dall'esterno penetra nel corpo e che quindi potrebbe coincidere con la respirazione.

dall'esterno, convertirli in ‘moti sensiferi’<sup>54</sup> e comunicarli alle altre tre nature che compongono l'anima, le quali, in una scala progressiva crescente dal punto vista della densità e della consistenza, fanno emergere la sensazione dalla dimensione microscopica a quella macroscopica (dagli elementi psichici, al sangue, ai muscoli, alle ossa etc). Tale elemento come gli altri tre si trova diffuso nell'aggregato<sup>55</sup> ma la sua sottigliezza gli permette un'eccezionale pervasività all'interno di esso; per tale motivo il poeta lo situa nella ‘parte’ più profonda dell'anima e anzi afferma che esso è l'anima di tutta l'anima.<sup>56</sup>

A proposito della consistenza materiale dell'anima epicurea, è necessario tenere conto anche delle informazioni riportate da Plutarco e Aezio.<sup>57</sup> Il primo, con toni fortemente polemici, afferma che la teoria psicologica elementare può essere considerata valida se si prendono in considerazione solo *aer*, *ventus* e *calor* poiché questi spiegherebbero alcuni fenomeni che effettivamente caratterizzano il corpo vivo ovvero animato: il calore, la morbidezza e la tonicità; tuttavia essa fallirebbe miseramente nell'introduzione dell'elemento senza nome, il quale tradirebbe l'ignoranza epicurea e ancora peggio l'impossibilità di comprendere le dinamiche

---

<sup>54</sup> Giussani, *Studi lucreziani*, p. 188.

<sup>55</sup> Non ci soffermeremo su tale questione ma è necessario fornire un paio di coordinate circa l'interpretazione di questo passo. Gli interpreti si sono divisi a proposito della composizione elementare in relazione alla bipartizione *animus-anima* e in tale dibattito il ruolo della quarta natura è centrale. Per coloro i quali sostengono che ad una bipartizione funzionale debba corrispondere una sostanziale-strutturale, infatti, i vv. 273-275 descriverebbero la sede della quarta natura che coinciderebbe con quella dell'*animus*: il torace. Secondo questa lettura la quarta natura corrisponderebbe alla parte razionale dell'anima, mentre *aer*, *ventus* e *calor* costituirebbero la parte irrazionale. Tra i sostenitori di questa tesi vi è poi chi considera *animus* solamente la quarta natura (all'origine del dibattito A.J. Reisecker, *Epicuri de animarum natura doctrinam a Lucretio discipulo tractatam*, Coloniae Agrippinensium, 1855, e A. Brieger, *Epikur's Lehre von der Seele*, Halle, Druck Von E. Karras, 1893) e chi invece vi aggiunge gli altri tre elementi (T. Tohte, *Epikurs Kriterien der Wahrheit*, Clausthal, Pieper, 1874, p. 3 e ss.; J. Woltjer, *Lucretii philosophia cum fontibus comparata*, Groningae, Noordhoff, 1877, p. 69 e ss.; M. Eichner, *Annotationes ad Lucretii Epicuri interpretis de animae natura doctrinam: Dissertatio inauguralis philologica*, Berlin, J.D. Rauertii, 1884, p. 1-26). Al contrario, per coloro i quali *animus* e *anima* differiscono solo dal punto di vista funzionale, la descrizione che il poeta fa della ‘sede’ della quarta natura indicherebbe una profondità materiale, un'intimità strutturale in cui essa sarebbe come “l'anima di tutta l'anima” (questa interpretazione nasce con Giussani, *Studi lucreziani*, p. 188 e ss. ed è tuttora la più accreditata). Per una panoramica sulla questione cfr. Kerferd, *Epicurus' Doctrine of the Soul*.

<sup>56</sup> DRN III v. 275 trad. Giaccotti.

<sup>57</sup> Cfr. *supra*, p. 210.

dell'anima a partire da quelli che sono i fondamenti dottrinali fisici ed epistemologici epicurei assolutamente non condivisi da Plutarco. La validità di tale testimonianza è dubbia a causa delle informazioni che Plutarco fornisce circa le funzioni dell'elemento innominato che sono molto diverse sia da quelle descritte da Lucrezio, sia da quelle brevemente riportate da Aezio. Quest'ultimo, infatti, è essenzialmente d'accordo con quanto detto nel *De rerum natura* ma aggiunge degli elementi interessanti per ciò che riguarda i primi tre elementi; infatti, se in Lucrezio tra le possibili conseguenze macroscopiche della composizione elementare venivano prese in considerazione solo quelle riguardanti il carattere e l'indole originale dell'individuo (umano o animale), Aezio afferma che ciascun elemento, grazie alla propria peculiare struttura, permette determinate attività e facoltà: "il soffio produce movimento, l'aria la quiete, il caldo l'evidente calore del corpo, mentre quello senza nome la percezione presente in noi".<sup>58</sup>

Per completare il discorso sulla consistenza materiale dell'anima, è necessario capire in che misura essa è presente nel corpo a livello 'quantitativo'. Lucrezio al v. 275 del III libro critica una delle teorie appartenenti alla dottrina psicologica di Democrito, secondo la quale il numero dei primi principi che costituiscono il corpo e l'anima starebbero in proporzione 1:1, posizionati alternativamente uno vicino all'altro. Secondo il poeta tale teoria non può dirsi corretta perché non descrive correttamente i fenomeni reali: i primi principi dell'anima, infatti, devono essere di numero inferiore rispetto a quelli del corpo (radi quindi), e disseminati nell'intero aggregato. Se così non fosse non potremmo spiegarci perché gli individui restino insensibili agli urti di alcuni corpi particolarmente piccoli (come le zampe di una zanzara o i granelli di polvere). La consistenza rarefatta dell'anima epicurea, inoltre, è ampiamente confermata anche da Diogene di Enoanda.<sup>59</sup>

### *La psicologia di Epicuro nell'Elenchos*

La sezione dedicata a Epicuro non è di certo lusinghiera per il filosofo. Nella ideale divisione del I libro dell'*Elenchos*, infatti, i pensatori greci sono

---

<sup>58</sup> Aezio, IV 3, 11 p. 388 Diels (= 315 Us., trad. it. Ramelli, p. 481)

<sup>59</sup> Fr. 37 Smith.

suddivisi in un rigido schema tripartito: fisica, etica e dialettica a seconda dei temi da loro trattati. Questo rigido schema, non solo non rende giustizia a filosofi come Platone e Aristotele (per cui, infatti, l'autore è costretto a tradire il proprio schema e ad accennare alla loro multidisciplinarietà), ma ancor meno alle scuole ellenistiche. La filosofia epicurea, come scrive Magris, “quantunque si sia in realtà occupata di tutti e tre gli ambiti di ricerca, è messa in posizione isolata in osservanza al principio posto a suo tempo da Antioco di Ascalona, fr. 11 Mette<sup>60</sup> (I sec a.C.), secondo cui essa sarebbe l'unica scuola filosofica estranea alla comune radice socratica tanto dell'Accademia, del Peripato e della Stoà”.<sup>61</sup>

Inoltre non sembrano essere presenti, nella sezione delle eresie, riferimenti alla filosofia epicurea.<sup>62</sup> Epicuro è al di fuori della genealogia filosofica, per così dire, e non rientra nelle corrispondenze che l'autore dell'*Elenchos* istituisce tra filosofie ed eresie. Per quale motivo, allora, viene menzionato?

Occorre a questo punto fare luce su due ulteriori elementi che caratterizzano l'autore dell'*Elenchos*: l'“esibizionismo” enciclopedico e la determinazione nel riordinare il materiale filosofico secondo i propri schemi, anche dovendo, di tanto in tanto, ‘forzare la mano’ su alcune questioni. Egli, infatti, non esita in molti casi a interpretare in maniera ‘faziosa’ alcune dottrine, in modo da orientare nella maniera più diretta possibile la corrispondenza tra queste e le eresie di cui sarebbero origine. Oltre a questi (più o meno) evidenti episodi di ‘parzialità’ esegetica, è necessario segnalare anche la presenza di numerose informazioni confuse e/o imprecise. Ciò rende estremamente complicato riconoscere in quali casi l'autore abbia volontariamente orientato le testimonianze a favore della propria tesi e quando, al contrario, abbia riportato inconsapevolmente notizie false o imprecise.<sup>63</sup>

La prima caratteristica permette di capire il senso complessivo del libro dell'opera che non si limita a essere un elenco sintetico delle filosofie dei

---

<sup>60</sup> Si segnala anche il recente studio su Antioco d'Ascalona di D.N. Sedley, “Antiochus as Historian of Philosophy”, in Id. (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 80-103.

<sup>61</sup> Magris, *Confutazione*, p. 84 n. 54.

<sup>62</sup> Fatta eccezione per l'utilizzo di una terminologia di tipo atomista in V 19, 10 comune però anche a Democrito.

<sup>63</sup> Ad esempio con Eraclito; in proposito cfr. L. Saudelli, “Ippolito Romano e la *Refutatio* di Eraclito”, *Isonomia*, <http://www.uniurb.it/Filosofia/Isonomia/2004saudelli.pdf>.

pensatori (che nella seconda parte serviranno a confutare le dottrine eretiche), ma è concepito come un vero e proprio ‘manuale’ di filosofia greca, e che non è solo un utile strumento, ma un vero e proprio ‘sfoggio di sapienza’. Tale compendio, infatti, non si rivolge solo a un pubblico cristiano ma anche a “uomini greci e barbari, caldei e assiri, egizi e libici, indiani ed etiopi, celti e bellicosi latini, voi tutti abitanti dell’Europa, dell’Asia e della Libia”.<sup>64</sup> Tale sfoggio di sapere è organizzato e strutturato con sommari, premesse e ricapitolazioni<sup>65</sup> che rendono molto chiara la lettura e che sembra prendere ispirazione da una tipica modalità di strutturazione del discorso riscontrabile, per esempio, in Sesto Empirico.<sup>66</sup>

La seconda caratteristica ci dà, in qualche modo, la misura dell’attendibilità della fonte che non solo risulta spesso imprecisa ma soprattutto non può essere considerata ‘ideologicamente’ neutra.

Solo sulla base di tali premesse, si può tentare l’analisi di un passo tanto controverso quanto quello riguardante l’anima-sangue di Epicuro che riporto di seguito nell’edizione di Wendland:

Τὰς δὲ ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων λύεσθαι ἅμα τοῖς σώμασιν, ὡσπερ καὶ συγγενᾶσθαι αὐτοῖς τίθεται· αἷμα γὰρ αὐτὰς εἶναι, οὐ ἐξελθόντος ἢ τραπέντος ἀπόλλυσθαι ὄλον τὸν ἀνθρώπον·  
Afferma [*scil.* Epicuro] poi che le anime umane si dissolvono insieme ai corpi, in quanto appunto insieme a quelli erano state prodotte; esse infatti sono sangue, e quando questo è fuoriuscito, o è stato alterato, muore l’uomo intero.<sup>67</sup>

Come si è già ribadito, l’affermazione secondo la quale le anime per Epicuro ‘sono sangue’ (αἷμα εἶναι) non si ritrova in nessuna delle testimonianze ‘parallele’ né negli scritti del filosofo. Non si tratta, tuttavia,

---

<sup>64</sup> Ref. X 34, 1, trad. it. De Simone in Magris, *Confutazione*, p. 355-356.

<sup>65</sup> Castelli, *L’Elenchos*, p. 27-29.

<sup>66</sup> Sesto Empirico è probabilmente una delle fonti che egli più utilizza. Come fa notare J. Mansfeld, *Heresiography in Context: Hippolytus Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Leiden, Brill, 1992, p. 318), ad esempio, nel IV libro, l’autore segue paragrafo per paragrafo l’esposizione di Sesto Empirico nel *Contro gli astrologi* e quando apporta delle modifiche lo fa molto probabilmente perché vuole apparirne l’autore. Per un approfondimento del rapporto tra “Ippolito-autore dell’*Elenchos*” e Sesto Empirico cfr. E. Spinelli (a cura di), *Sesto Empirico. Contro gli astrologi*, Napoli, Bibliopolis, 2000, p. 57 n. 1.

<sup>67</sup> Ref. I 22, 5; trad. it. Ciriaci, in Magris, *Confutazione*, p. 85. L’edizione di riferimento è P. Wendland (a cura di), *Refutatio Omnium Haeresium*, (GCS 26), Leipzig, Hinrichs, 1916. ma, per quanto riguarda il seguente passo, non risultano varianti in M. Marcovich (ed.), *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium*, Berlin, de Gruyter, 1986.

di una teoria nuova nel pensiero filosofico greco. La dottrina<sup>68</sup> che considerava il sangue come sostanza costitutiva dell’anima è attribuita<sup>69</sup> a Empedocle<sup>70</sup> e a Crizia.<sup>71</sup> Inoltre, come suggerisce Verde,<sup>72</sup> troviamo una polemica contro questa stessa concezione dell’anima nel trattato pseudo-ippocratico *Sulla natura dell’uomo* (6.9-11). La dottrina che sembra emergere dalle testimonianze su Empedocle<sup>73</sup> consiste in una teoria che identifica l’egemonico e la sua attività, il pensiero, nel sangue, che diventa quindi ‘l’organo dell’intelligenza’.<sup>74</sup> Lo stesso ritiene Crizia, a proposito del quale Aristotele aggiunge che tale teoria sarebbe legata alla concezione della sensibilità come carattere proprio dell’anima, poiché la facoltà sensitiva è essenzialmente dovuta alla natura del sangue.<sup>75</sup> Lo pseudo-Ippocrate, dal canto suo, rintraccia l’origine di questa teoria nel ragionamento semplicistico e falso per cui, vedendo un uomo morire sgozzato che perde molto sangue, si deve concludere automaticamente che l’anima non sia nient’altro che questo.

Un altro autore che menziona la concezione ‘ematica’ dell’anima è proprio una importante fonte epicurea.

---

<sup>68</sup> Per un approfondimento della questione cardiocentrica cfr. P. Manuli-M. Vegetti, *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Pistoia, Petite Plaisance, 2009.

<sup>69</sup> Attribuzione sostenuta anche da Aristotele (*De An.* I 2, 405b5) e Critolao (fr. 17 Wehrli). Come rileva Magris, *Confutazione*, p. 85 n. 55, tale tesi è trasmessa anche da Tertulliano (*De An.* 5.1), il quale, però, precisa anche che l’anima di Epicuro è costituita di atomi.

<sup>70</sup> 31 B 105; 31 A 97; 31 A 30 DK.

<sup>71</sup> 88 B 23 DK.

<sup>72</sup> Cfr. Magris, *Confutazione*, p. 85 n. 55.

<sup>73</sup> È bene segnalare in proposito un passo del *Commentario al Timeo* (218-219) in cui Calcidio, dopo aver menzionato la teoria empedoclea dell’anima-sangue, in riferimento ad una teoria simile appartenente al credo ebraico, ne analizza la ‘versione’ biblica (*Gen.* 4, 10; 9, 4) e ne chiarisce gli aspetti fondamentali. Egli infatti osserva che bisogna distinguere ‘quale’ anima sia da identificarsi con il sangue. È corretto, infatti, affermare che il sangue costituisce (o meglio ‘trasporta’) l’anima irrazionale (come quella degli animali). Al contrario, costituisce grave errore credere che sia l’anima razionale a coincidere con il sangue (interpretazione ebraica), poiché essa è lo spirito di Dio. Tenendo conto di tale testimonianza si capisce quanto una tesi come quella attribuita a Epicuro fosse considerata discutibile se non addirittura deplorabile. Si segnala però che Calcidio non inserisce la teoria psicologica epicurea (trattata insieme a quella democritea ai capp. 215-216) nella sezione dedicata alla concezione ematica, empedoclea e ebraica, dell’anima.

<sup>74</sup> 31 B 105 DK.

<sup>75</sup> 88 B 23 DK.

Lucrezio nella prima parte<sup>76</sup> del III libro parla della paura della morte e polemizza contro chi, schiavo del terrore, ‘avvelena’ la propria esistenza. Vittima di un’angoscia dovuta solo all’ignoranza, la maggior parte degli uomini rimedia a questo stato di afflizione con una condotta di vita errata, sperando di colmare il vuoto di paura creato dalla consapevolezza della propria finitezza, con ricchezze, potere e ambizioni o acquietando l’animo con favole e credenze sull’immortalità. In particolare, vengono duramente attaccati coloro i quali “dicono di sapere che la natura dell’animo è fatta di sangue, o anche di vento, se a ciò per caso li spinge il capriccio, e di non avere affatto bisogno della nostra dottrina”<sup>77</sup> (*et se scire animi naturam sanguinis esse/aut etiam venti, si fert ita forte voluntas/nec prorsum quicquam nostrae rationis egere*) e che poi di fronte ai rivolgimenti della sorte, afflitti, rivolgono il loro animo alla religione.

Il tono di questo passo è evidentemente canzonatorio nei confronti dei destinatari di tale polemica. Di fatto, una teoria secondo la quale “la natura dell’anima è fatta di sangue” è riconosciuta da Lucrezio per certi versi affine alla posizione epicurea, poiché materialista, ma allo stesso tempo viene derisa e attribuita a individui ignoranti e vanagloriosi. Da una lettura attenta di questo passo, si potrebbe addirittura ipotizzare che una teoria come quella dell’anima-sangue fosse considerata ‘più materialista’, più radicale di quella di Epicuro e che il senso del passo sia proprio polemizzare contro coloro i quali si dicono portavoci di una teoria radicalmente materialista, tanto da non aver bisogno di apprendere la filosofia di Epicuro. Del resto, all’interno di un quadro psicologico materialistico, Epicuro pur considerando l’anima come un composto di atomi, è costretto a formulare la teoria del quarto elemento o elemento senza nome che, più sottile di tutti gli altri elementi, differentemente da ogni altra natura esistente, è proprio dell’anima, e consente ad essa la capacità senziente.<sup>78</sup> Si tratta di un materialismo che, per così dire, non vuole ‘banalizzare’ l’anima:

<sup>76</sup> DRN III vv. 1-93.

<sup>77</sup> DRN III vv. 43-44, trad. Giancotti.

<sup>78</sup> Come abbiamo accennato all’inizio, l’introduzione dell’elemento senza nome secondo Plutarco (*Adv. Col.* 1118D = 314 Us.) segna la sconfitta e la palese ammissione di ignoranza e di incapacità entro un quadro materialistico come quello epicureo di rendere ragione di fenomeni più elaborati. Per sostenere questa polemica, però, Plutarco sostituisce alla sensazione capacità emotive e raziocinanti. Anche in questo caso le informazioni sono distorte a causa della parzialità della fonte che, comunque sia, dà modo di osservare quanto il materialismo epicureo fosse *sui generis*.

l’anima è un corpo ma non un corpo qualsiasi. Anche nell’*Epistola a Erodoto*<sup>79</sup> è presente questa cautela: l’anima è detta essere un corpo somigliante ad un soffio dotato di una certa commistione di calore ma allo stesso tempo diverso da esso a causa della sottigliezza delle parti (λεπτομερεία) che la costituiscono e ciò permette la realizzazione e la condivisione della capacità senziente con il corpo.<sup>80</sup> La ragione di tale cautela in Epicuro non è dovuta alla ricerca di un compromesso tra la psicologia dei suoi predecessori e la sua teoria, né al tentativo di salvare *in extremis* una vaga superiorità ontologica dell’anima rispetto agli altri corpi: la ragione è, a mio giudizio, nella capacità percettiva. Dal momento che in un’ottica materialista le facoltà di un corpo sono dovute alla propria composizione fisica, era necessario a Epicuro fare dell’anima, sì un corpo, ma un corpo con caratteristiche ‘speciali’.<sup>81</sup>

Inoltre, è difficile se non impossibile far convivere nella stessa dottrina la teoria dei quattro elementi, la straordinaria sottigliezza (che quindi giustifica l’invisibilità) e la concezione ematica dell’anima.

Alla luce di quanto detto finora, ritengo che sia probabile che il passo di Ippolito non contenga una dottrina direttamente attribuibile a Epicuro. Nella testimonianza dell’*Elenchos* la consistenza materiale dell’anima viene convertita in ‘sostanza organica’ forse per rendere in maniera incisiva l’idea di una consistenza deperibile destinata alla degenerazione e quindi alla morte.

Malgrado ciò alcuni elementi riportati dalla testimonianza sono compatibili con la dottrina epicurea dell’anima, ampiamente confermati da altre fonti<sup>82</sup> e dallo stesso Epicuro:<sup>83</sup> il fatto che corpo e anima nascano insieme e, quindi, muoiano insieme. Il ragionamento dietro alla teoria dell’anima-sangue regge sicuramente per quanto riguarda la questione della condivisione della nascita e della morte da parte di anima e corpo, in

---

<sup>79</sup> *Ep. Hrdt.* § 63.

<sup>80</sup> *Ibid.* § 64.

<sup>81</sup> Riconoscere nel sangue l’elemento percettivo, d’altra parte, vorrebbe dire non fare i conti con la complessa dinamica della sensazione descritta da Lucrezio. Per comprendere questa parte della dottrina epicurea bisogna tener conto del fatto che la sottigliezza del quarto elemento (o elemento percettivo) è fondamentale per spiegare in che modo i *simulacra* giungono fino a noi, e per quale ragione pur essendo tanto sottili, noi siamo in grado di percepirli. Modificare la consistenza dell’elemento senza nome, (quindi di tutta l’anima) e identificarlo con il sangue vuol dire mettere in crisi l’intera teoria epicurea della sensazione.

<sup>82</sup> *DRN* III vv. 445 e ss.

<sup>83</sup> *Ep. Hrdt.* §64.

particolare a proposito della questione dell'alterazione e della perdita di sangue come causa della perdita di vita.<sup>84</sup> Da ciò non è lontano il ragionamento dello stesso Epicuro (riportatoci però da Lucrezio<sup>85</sup>) secondo il quale l'anima deve essere, almeno in parte, costituita di aria, vento e calore perché tale mistura di 'elementi' fuoriesce dalla bocca dell'uomo morente nel momento della sua ultima esalazione. Questo ragionamento non è lontano nemmeno da quello descritto dallo pseudo-Ippocrate,<sup>86</sup> fatto salvo per la questione della 'speciale' capacità senziente dell'anima e della necessità di renderne ragione in termini 'fisici'.

Non possedendo la fonte a cui potrebbe essersi ispirato l'autore dell'*Elenchos*, non sappiamo se l'errore sia dell'autore o risalga ad altri. In ogni caso, le possibilità sono tre: la prima è che vi sia stato un fraintendimento<sup>87</sup> e che una teoria come quella attestata in Empedocle, Crizia e descritta dallo pseudo-Ippocrate sia stata per errore attribuita a Epicuro dalla fonte utilizzata dall'autore; la seconda è che l'autore stesso abbia frainteso la dottrina epicurea riportata dalla propria fonte; l'ultima possibilità è che, affermando che secondo Epicuro le anime sono sangue, l'autore o la sua fonte volesse rendere le tre caratteristiche peculiari dell'anima epicurea: la corporeità, la mortalità e la pervasività nel corpo.<sup>88</sup> Quest'ultimo elemento, in particolare, viene reso in maniera esemplare dalla 'metafora' dell'autore: l'anima epicurea, infatti, come il sangue, è diffusa capillarmente nel corpo e lo vivifica in ogni sua parte.

La questione delle fonti è uno dei nodi più complessi all'interno dello studio dell'*Elenchos*. Come ha fatto notare Mansfeld,<sup>89</sup> l'autore dell'*Elenchos*

---

<sup>84</sup> In proposito è bene confrontare la testimonianza con il passo lucreziano vv. 440-442 del libro III in cui il corpo è paragonato ad un vaso, ad un contenitore, la cui consistenza può diventare rada a causa della perdita eccessiva di sangue. Tale fenomeno di rarefazione delle 'pareti' del contenitore provoca la fuoriuscita dell'anima e la sua dispersione. In questo caso, la perdita di sangue è la causa del diradarsi del tessuto corporeo e quindi della morte dell'individuo. Il sangue fuoriuscito è quindi causa della morte senza coincidere con la sostanza psichica come viene riportato dallo pseudo-Ippocrate.

<sup>85</sup> *DRN* III vv. 234-236.

<sup>86</sup> Cfr. *supra*, p. 217.

<sup>87</sup> Forse dovuto all'importanza del cardiocentrismo in Epicuro.

<sup>88</sup> Verde, *Epicuro*, p. 119 n. 23.

<sup>89</sup> Mansfeld, *Heresiography*, p. 317-325.

è un *quoting author* e la questione delle fonti è strettamente connessa ai metodi<sup>90</sup> che egli utilizza: per lo più ‘plagio’ e parafrasi.

Come è stato già accennato precedentemente<sup>91</sup> l’autore utilizza spesso passi di altre opere, a volte copiati *verbatim*, più spesso interpolati o parafrasati per renderli funzionali alla propria argomentazione e allo stesso tempo per personalizzarli e quindi appropriarsene.

Per quanto riguarda l’individuazione delle fonti a cui ha attinto, a parte Sesto Empirico e Ireneo,<sup>92</sup> non si hanno ancora notizie sicure. È molto probabile che l’autore abbia lavorato su compendi e commentari e non sui testi dei filosofi di cui tratta.<sup>93</sup>

Nell’analisi del passo è bene tener conto, quindi, del processo di rielaborazione alla quale sono state sottoposte le informazioni prese dalle fonti e quindi prendere in considerazione anche una possibile rilettura della ‘notizia’ sulla psicologia epicurea da parte dell’autore.

Soprattutto in un’ottica cristiana,<sup>94</sup> secondo la quale Epicuro e i suoi seguaci erano il peggior prodotto della filosofia greca, negatori della provvidenza e della immortalità dell’anima, responsabili di una delle ‘teologie’ più malviste, nonché di un’etica votata al piacere (concepito erroneamente come godimento e non come assenza di dolore), non stupirebbe se l’autore avesse interpretato in chiave ‘biologico-organica’ la materialità psichica di cui parla Epicuro, radicalizzandola ancora di più e

---

<sup>90</sup> Vi è un’altra caratteristica dell’autore, oltre alla rielaborazione delle fonti, che è bene tenere presente: le tecniche di confutazione. G. Aragione (“Guerre-éclair contre les hérétiques, guerre de position contre les philosophes: L’*Elenchos* et ses protagonistes”, in G. Aragione-E. Norelli (éds.), *Des évêques, des écoles et les hérétiques. Actes du colloque international sur la Réfutation de toutes les hérésies* (Genève, 13-14 juin 2008), Lausanne, Éditions du Zèbre, 2011, p. 73-101) fa notare che nell’*Elenchos* sono presenti due approcci confutatori differenti: il primo, denigratorio, nei confronti degli eretici che quindi non avviene su un piano strettamente teorico e il secondo, costruttivo e dialettico, nei confronti dei filosofi antichi. La studiosa rileva come l’autore, nel primo caso, elimini totalmente la possibilità di un confronto e neghi, di fatto, agli eretici il ruolo di interlocutori.

<sup>91</sup> Cfr. *supra*, p. 208 e n. 66.

<sup>92</sup> Ibid.

<sup>93</sup> Mansfeld, *Heresiography*, p. 324. Anche se ci sono dubbi riguardo le citazioni spurie dalla *Epistola II* di Platone in *Ref. 37, 2-5* che potrebbero provenire da un documento originale.

<sup>94</sup> Sul rapporto tra epicureismo e cristianesimo si rimanda W. Schmid, *Epicuro e l’epicureismo cristiano*, ed. it. a cura di I. Ronca, Brescia, Paideia, 1984, p. 129-136, soprattutto per la panoramica storica che egli fornisce sul rapporto tra epicureismo, cristianesimo e impero romano.

polarizzandola, così, rispetto alla visione cristiana.<sup>95</sup> Non stupirebbe dato che egli non accenna né alla teoria empedoclea dell'anima (nonostante spenda molte parole per descriverne la filosofia e il suo rapporto con le eresie) né alla questione della mortalità dell'anima in Aristotele; e non sarebbe assurdo se la ragione di tale intervento fosse una cattiva considerazione della filosofia epicurea, che probabilmente nella sua ottica non conservava in sé nemmeno quel seme di valore che pure essa avrebbe dovuto avere data l'antichità (secondo il criterio dell'autore).

Sfortunatamente è possibile fare solo ipotesi al riguardo. In ogni caso, la filosofia epicurea sembra rientrare nel resoconto solo per l'ambizione enciclopedica dell'autore, quindi non per speciali meriti, e, quale che fosse l'intenzione dell'autore, ne esce spogliata del suo valore: relegata ai margini della genealogia filosofica, ignorata nel processo contro le eresie e tacciata (intenzionalmente o meno) del più basso materialismo.

### *Conclusioni*

È probabile che il passo dell'*Elenchos* non contenga una dottrina direttamente attribuibile a Epicuro. Non si può non constatare, infatti, l'evidente incongruenza tra tale teoria (e le sue implicite conseguenze) e la dottrina psicologica riferita da Epicuro e da altri testimoni. Malgrado ciò, ritengo che alcuni elementi siano essenzialmente compatibili con la psicologia epicurea.

La teoria dell'anima-sangue, quindi, potrebbe essere una metafora utilizzata dall'autore per presentare in maniera efficace (quasi provocatoria) la dottrina materialista dell'anima di Epicuro

La concezione ematica dell'anima, infatti, pur 'banalizzando' il materialismo epicureo, rende in maniera esemplare l'idea di un corpo psichico diffuso capillarmente nell'aggregato, che con esso nasce e muore. Come si è detto, tale analogia, forse intenzionalmente, non tiene conto di alcuni degli elementi essenziali della psicologia epicurea (primo fra tutti l'eccezionale consistenza psichica). Proprio l'approssimazione e le inesattezze (intenzionali o meno) del contenuto di questa testimonianza, permettono 1)

---

<sup>95</sup> Nonostante la proverbiale pessima reputazione degli Epicurei si rimanda ad A. Brent, *Hippolytus and Roman Church in the Third Century*, Leiden, Brill, 1995, p. 59-62 per un confronto tra il modello comunitario epicureo e quella cristiano.

di osservare la dottrina psicologica epicurea sotto una veste differente (un materialismo radicale e ‘grossolano’), che non le appartiene, ma che consente di far emergere l’eccezionalità di una psicologia materialista; 2) di avere interessanti informazioni sulla considerazione che si aveva di Epicuro e delle sue teorie in ambiente cristiano, ovvero quali elementi della dottrina dell’anima sono stati traditi, utilizzati dal tessuto culturale cristiano e quali sono stati ignorati, rifiutati o deliberatamente fraintesi; 3) di aggiungere, al già ricco e composito ritratto dell’autore dell’*Elenchos*, un importante tassello al fine di ricostruire, nella maniera più fedele possibile, il suo metodo di lavoro e il suo rapporto con le fonti.

#### REFERENCES

- Annas, Julia E., *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1992, p. 123-209.
- Aragione, Gabriella, “Guerre-éclair contre les hérétiques, guerre de position contre les philosophes: L’*Elenchos* et ses protagonistes”, in G. Aragione-E. Norelli (éds.), *Des évêques, des écoles et les hérétiques*. Actes du colloque international sur la *Réfutation de toutes les hérésies* (Genève, 13-14 juin 2008), Lausanne, Éditions du Zèbre, 2011, p. 73-101.
- Bailey, Cyril, *Epicurus: The Extant Remains*, Oxford, Oxford University Press, 1926.
- Bellini, Enzo (a cura di), *Ireneo di Lione. Contro le eresie e gli altri scritti*, Milano, Jaca Book, 1981.
- Bignone, Ettore, *Epicuro*, Bari, Laterza, 1920.
- Brent, Allen, *Hippolytus and Roman Church in the Third Century*, Leiden, Brill, 1995.
- Brieger, Adolph, *Epikur’s Lehre von der Seele*, Halle, Druck Von E. Karras, 1893.
- Cambiano, Giuseppe, “Lucrezio e il greco Epicuro”, in F. Alesse-F. Aronadio-M. C. Dalfino-L. Simeoni-E. Spinelli (a cura di), *Anthropine sophia: Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Napoli, Bibliopolis, 2008, p. 407-422.
- Castelli, Emanuele, *Un falso letterario sotto il nome di Flavio Giuseppe. Ricerche sulla tradizione del De Universo*, Münster, Aschendorff, 2011.
- Castelli, Emanuele, “L’*Elenchos*, ovvero una ‘biblioteca’ contro le eresie”, in *Ippolito. Confutazione di tutte le eresie*, a cura di A. Magris, Brescia, Morcelliana, 2012, p. 21-56.
- Conche, Marcel, (éd.), *Épicure. Lettres et Maximes*, Paris, Puf, 1987.
- Curti, Carmelo, “Osservazioni su un passo dell’*Elenchos*”, in *Ricerche su Ippolito* (“Studia Ephemeridis Augustinianum”, 13), Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 1977, p. 89-95.

- da Leonessa, Mauro (Padre), *S. Ippolito della via Tiburtina: studio storico critico*, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1935.
- Diano, Carlo, *La psicologia di Epicuro e la teoria delle passioni*, Firenze, Sansoni, 1942 (rist. in *Scritti epicurei*, Firenze, Olschki, 1974, p. 129-280).
- Döllinger, Johann J. I., *Hippolytus und Kallistus oder die Römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts*, Regensburg, G. J. Manz, 1853.
- Dorandi, Tiziano, "Diogene Laerzio, Epicuro e gli editori di Epicuro e di Diogene Laerzio," *Eikasmos*, 21, 2010, p. 273-301.
- Eichner, Maximilian, *Annotationes ad Lucretii Epicuri interpretis de animae natura doctrinam: Dissertatio inauguralis philologica*, Berlin, J.D. Rauertii, 1884.
- Frickel, Josef, *Contraddizioni nelle opere e nella persona di Ippolito romano*, *Ricerche su Ippolito* ("Studia Ephemeridis Augustinianum", 13), Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 1977, p. 137-149.
- Frickel, Josef, *Das Dunkel um Hippolyt von Rom. Ein Lösungsversuch: Die Schriften des Elenchos und Contra Noëtum*, Graz, Eigenverlag, 1988.
- Frickel, Josef, "Ippolito di Roma scrittore e martire", in *Nuove ricerche su Ippolito*, ("Studia Ephemeridis Augustinianum", 30), Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 1989, p. 23-41.
- Gigante, Marcello, *Ricerche filodemee*, Napoli, Bibliopolis, 1983<sup>2</sup>(1<sup>a</sup> ed. 1969).
- Gill, Christopher, "Psychology", in J. Warren (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 125-141.
- Giussani, Carlo, *Studi lucreziani*, Torino, Loescher, 1896.
- Gordon, Pamela, "Remembering the Garden", in J. T. Fitzgerald-D. Obbink-G. S. Holland (eds.), *Philodemus and the New Testament World*, Leiden-Boston, Brill Academic Publishers, 2004, p. 221-241.
- Gordon, Pamela, *The Invention and Gendering*, Ann Arbor MI, University of Michigan, 2012.
- Guarducci, Margherita, "La statua di 'Sant'Ippolito'", in *Ricerche su Ippolito*, *Ricerche su Ippolito* ("Studia Ephemeridis Augustinianum", 13), Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 1977.
- Guarducci, Margherita, "La 'statua di Sant'Ippolito' e la sua provenienza", in *Nuove ricerche su Ippolito* ("Studia Ephemeridis Augustinianum", 30), Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 1989.
- Guarducci, Margherita, *San Pietro e Sant'Ippolito: Storia di statue famose in Vaticano*, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1991.
- Kerferd, George B., "Epicurus' Doctrine of the Soul", *Phronesis*, 16, 1971, p. 80-96.
- Konstan, David, *Lucrezio e la psicologia epicurea*, trad. di I. Ramelli, Milano, Vita e Pensiero, 2007.
- Loi, Vincenzo, "L'identità letteraria di Ippolito di Roma", in *Ricerche su Ippolito* ("Studia Ephemeridis Augustinianum", 13), Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 1977, p. 67-88.

*“Le anime sono sangue”: Una testimonianza ‘ippolitea’ sulla psicologia di Epicuro*

- Long, Anthony A.-Sedley, David N., *The Hellenistic Philosophers*, vol. I: *Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Magris, Aldo (a cura di), *Ippolito. Confutazione di tutte le eresie*, Brescia, Morcelliana, 2012.
- Manfredi, Manfredo, “Un inedito frammento di fisica (PSI inv. CNR 81)”, in M. S. Funghi (a cura di), ΟΔΟΙ ΔΙΖΗΣΙΟΣ. *Le vie della ricerca. Studi in onore di Francesco Adorno*, Firenze, Olschki, 1996, p. 31-38.
- Mansfeld, Jaap, *Heresiography in Context: Hippolytus Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Leiden, Brill, 1992.
- Manuli, Paola-Veggetti, Mario, *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Pistoia, Petite Plaisance, 2009.
- Marcovich, Miroslav (ed.), *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium*, Berlin, de Gruyter, 1986.
- Masi, Francesca G., *Epicuro e la filosofia della mente: Il XXV libro dell'opera Sulla natura*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2006.
- Menghi, Martino (a cura di), *Tertulliano. L'anima*, Venezia, Marsilio, 1988.
- Montarese, Francesco, *Lucretius and His Sources: A Study of Lucretius*, De rerum natura 635-920, (“Sozomena”, 12), Berlin-Boston, De Gruyter, 2012.
- Morel, Pierre-Marie, *Épicure. La nature et la raison*, Paris, Vrin, 2009.
- Movia, Giancarlo (a cura di), *Aristotele. L'anima*, Milano, Bompiani, 2001.
- Nautin, Pierre, Hippolyte et Josipe. *Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle*, Paris, Cerf, 1947.
- Puglia, Enzo (a cura di), *Demetrio Lacone. Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro*, Precedono testimonianze su Demetrio Lacone ordinate da M. Gigante, Napoli, Bibliopolis, 1988.
- Reisacker, Anton J., *Epicuri de animarum natura doctrinam a Lucretio discipulo tractatam*, Coloniae Agrippinensium, 1855.
- Repici, Luciana, “Il pensiero dell’anima in Epicuro e Lucrezio”, in F. Alesse-F. Aronadio-M. C. Dalfino-L. Simeoni-E. Spinelli (a cura di), *Anthropine sophia: Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Napoli, Bibliopolis, 2008, p. 379-406.
- Saudelli, Lucia, “Ippolito Romano e la *Refutatio* di Eraclito”, *Isonomia*, <http://www.uniurb.it/Filosofiaisonomia/2004saudelli.PDF>
- Saxer, Victor, “La questione di Ippolito Romano”, in *Nuove ricerche su Ippolito* (“Studia Ephemeridis Augustinianum”, 30), Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 1989, p. 43-60.
- Scatozza Höricht L. A., *Il volto dei filosofi antichi*, Introduzione di Gabriele Giannantoni, Napoli, Bibliopolis, 1986.
- Sedley, David N., *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Giulia Scalas

- Sedley, David N., "Antiochus as Historian of Philosophy", in Id. (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 80-103.
- Simonetti, Manlio, *Letteratura cristiana antica greca e latina*, Firenze, Sansoni, 1969.
- Simonetti, Manlio, "Una ipotesi di lavoro", in *Ricerche su Ippolito* ("Studia Ephemeridis Augustinianum", 13), Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 1977, p. 150-156.
- Simonetti, Manlio, "Aggiornamento su Ippolito", in *Nuove ricerche su Ippolito* ("Studia Ephemeridis Augustinianum", 30), Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 1989, p. 75-130.
- Schmid, Wolfgang, *Epicuro e l'epicureismo cristiano*, ed. it. a cura di Italo Ronca, Brescia, Paideia, 1984, p. 129-136.
- Smith, Martin F. (ed.), *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, Napoli, Bibliopolis, 1993.
- Spinelli, Emidio (a cura di), *Sesto Empirico. Contro gli astrologi*, Napoli, Bibliopolis, 2000.
- Tohte, Theodor, *Epikurs Kriterien der Wahrheit*, Clausthal, Pieper, 1874.
- Usener, Hermann, *Epicurea*, Lipsiae, Teubner, 1887 (trad. it. a cura di I. Ramelli, introduzione di G. Reale, Milano, Bompiani, 2002).
- Vegetti, Mario (a cura di), *Ippocrate. Opere*, Torino, UTET, 1965.
- Verde, Francesco (a cura di), *Epicuro. Epistola a Erodoto*, Introduzione di E. Spinelli, Roma, Carocci, 2010.
- Verde, Francesco, *Epicuro*, Roma, Carocci, 2013.
- Verde, Francesco, "Monismo psicologico e dottrina dell'anima in Epicuro e Lucrezio", (in corso di stampa).
- Warren, James, *Facing Death, Epicurus and His Critics*, Oxford, Clarendon Press, 2004.
- Wendland, Paul (ed.), *Refutatio Omnium Haeresium*, (GCS 26), Leipzig, Hinrichs, 1916.
- Woltjer, Jan, *Lucretii philosophia cum fontibus comparata*, Groningae, Noordhoff, 1877.
- Zanker, Paul, *La maschera di Socrate*, Torino, Einaudi, 1997.

GIULIA SCALAS

Ph.D. Lille 3 – Université Charles de Gaulle

giulia.scalas@univ-lille3.fr