

INCORRUTTIBILITÀ E SALVEZZA CORPORALE. IL SIGNIFICATO DEL TERMINE ΑΦΘΑΡΣΙΑ IN SAP 2,23

MARCO VALERIO FABBRI

ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσία
καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν

SOMMARIO: I. *Introduzione*: 1. La salvezza corporale nell'escatologia del Libro della Sapienza. 2. Il parere dei moderni sulla ἀφθαρσία. II. *Etimologia e ricorrenze di ἀφθαρσία*: 1. Ricorrenze di ἀφθαρσία e affini nella letteratura greca fino al I d.C. 2. Ricorrenze di ἀφθαρσία e ἀφθαρτος nella Bibbia greca e nel giudaismo fino al I d.C. III. *Significato di ἀφθαρσία e affini*: 1. Etimologia e significato di ἀφθαρσία e affini. 2. L'aggettivo ἀφθαρτος nella discussione filosofica dai presocratici ad Aristotele. 3. Il sostantivo ἀφθαρσία e gli dèi di Epicuro. 4. Dèi e ἀφθαρσία secondo il trattato *De dis* di Filodemo di Gadara. 5. Felicità umana e divina in rapporto con la ἀφθαρσία nell'epicureismo. IV. *Significato di ἀφθαρσία in Sap 2,23*: 1. Significato di ἀφθαρσία in Sap 2,23a. 2. Un problema di critica testuale: la variante ἰδιότητος / ἀιδιότητος in Sap 2,23b. 3. Significato di ἰδιότης in Sap 2,23b. v. *Conclusioni*.

I. INTRODUZIONE

1. La salvezza corporale nell'escatologia del Libro della Sapienza

IN un importante studio edito nel 1964,¹ Paul Beauchamp ha mostrato che «la visione del cosmo dell'autore del Libro della Sapienza implica un'apertura verso l'affermazione della risurrezione corporale dei giusti dopo la morte».² Gli studi condotti in precedenza sull'escatologia della *Sapientia Salomonis* si erano soffermati soprattutto sulla prima parte del libro, e specialmente sulle pericoli che descrivono la condizione finale dei giusti e degli empi (3,1-12 e 4,7-5,23).³ Occasionalmente venivano presi in esame altri passi isolati, sganciati dal loro contesto.⁴ Il Beauchamp ha saputo allargare lo sguardo all'insieme dell'opera, considerata come un'unità di tre parti.⁵ Il libro è riconosciuto come un elogio

¹ P. BEAUCHAMP, *Le salut corporel des justes et la conclusion du livre de la Sagesse*, «Biblica» 45 (1964) 491-526.

² M. GILBERT, *Il cosmo secondo il Libro della Sapienza*, in G. DE GENNARO (a cura di), *Il cosmo nella Bibbia*, Napoli 1982, 189.

³ Cfr. BEAUCHAMP, *Le salut*, 491-492.

⁴ In particolare Sap 16,13: σὺ γὰρ ζωῆς καὶ θανάτου ἐξουσίαν ἔχεις καὶ κατὰ γαίης εἰς πύλας ἄβου καὶ ἀνάγεις.

⁵ Secondo BEAUCHAMP, *Le salut*, 493, le parti sarebbero costituite da 1-5; 6-10; 11-19. Anche se i confini delle tre parti sono stati rivisti in studi successivi, il corso tenuto da Paul Beauchamp nel 1963

della sapienza: secondo i dettami del genere epidittico, dopo un esordio in cui si enuncia la materia del discorso e si lascia la parola agli avversari (Sap 1-6), si enumerano origine, natura e opere della sapienza (Sap 7-9 o 7-10). Dopo la preghiera per chiedere la sapienza, la presentazione delle opere si allarga per dare luogo a un'ampia σύγκρισις («confronto»), che fa appello ad avvenimenti noti al lettore, in questo caso alle vicende dell'Esodo. Attraverso il contrasto fra Ebrei ed Egiziani si manifesta il disegno della sapienza, che si traduce in azioni di effetto antitetico, che proteggono gli Israeliti e fanno giustizia degli Egiziani (Sap 10-19 o 11-19).

Salvo rare allusioni, che potrebbero sfuggire a una prima lettura, nella prima parte del Libro della Sapienza sono sulla scena Dio, i giusti e gli empi: in tale prospettiva, non trovano spazio il cosmo e la storia, e dunque la speranza di una salvezza corporale non trova una base su cui poggiare.¹ E tuttavia la base viene offerta nella terza parte, in cui la sfida fra giusti ed empi viene ripresa ed esemplificata dal confronto fra Egiziani ed Ebrei. Tale confronto avviene su questa terra, nel tempo degli uomini, e si articola in sette ordalie: le vicende dell'Esodo, dalle piaghe al passaggio del mare, vengono rivisitate e riformulate secondo i procedimenti del *midrash*. In modo originale rispetto al modello letterario classico della σύγκρισις, un terzo personaggio interviene a decidere le sorti del confronto: è il cosmo, insieme luogo del combattimento e attore dello stesso.² Nella quarta ordalia il cosmo diventa apertamente campione dei giusti,³ la creazione, obbediente a Dio, s'indurisce contro gli ingiusti e si piega a proteggere chi confida in Dio.⁴ Nella settima ordalia, quella decisiva, l'intera creazione è riformata per consentire ai figli di Dio di attraversare indenni il mare;⁵ le fiamme non riescono a divorare le carni di esseri viventi di per sé facili a corrompersi (εὐφθάρτων ζώων), né fondono il cibo ambrosiaco che è dato ai giusti per nutrimento.⁶ L'intervento del cosmo è invece tutto orientato alla loro salvezza corporale.⁷ A ragione il Beauchamp osserva che, se il cosmo intero viene mobilitato per la salvezza, questa non può riguardare soltanto le anime dei giusti, ma ne deve coinvolgere il corpo.⁸

al Pontificio Istituto Biblico ha costituito il punto di partenza dello studio di P. BIZZETI, *Il libro della Sapienza. Struttura e genere letterario*, Brescia 1984, che ha reso compiutamente conto della struttura e dell'unità dell'opera. I risultati sono presentati e discussi da M. GILBERT, *Sagesse de Salomon (ou Livre de la Sagesse)*, in *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, vol. XI, Paris 1986, 65-77, e poi riveduti in IDEM, *La struttura letteraria del Libro della Sapienza. Analisi di alcune divergenze*, in G. BELLIA, A. PASSARO (edd.), *Il libro della Sapienza. Tradizione, redazione, teologia*, Roma 2004, 33-46.

¹ Cfr. BEAUCHAMP, *Le salut*, 493.

² Cfr. *ibidem*, 496-497.

³ Sap 16,17: ὑπέρμαχος γὰρ ὁ κόσμος ἐστὶν δικαίων.

⁴ Sap 16,24: ἡ γὰρ κτίσις σοὶ τῷ ποιήσαντι ὑπηρετοῦσα ἐπιτείνεται εἰς κόλασιν κατὰ τῶν ἀδικῶν καὶ ἀνίσταται εἰς εὐεργεσίαν ὑπὲρ τῶν ἐπὶ σοὶ πεποιθότων.

⁵ Sap 19,16: ὅλη γὰρ ἡ κτίσις ἐν ἰδίῳ γένει πάλιν ἄνωθεν διευποῦτο ὑπηρετοῦσα ταῖς σαῖς ἐπιταγαῖς ἵνα οἱ σοὶ παῖδες φυλαχθῶσιν ἀβλαβεῖς.

⁶ Sap 19,21: φλόγες ἀνάπαλιν εὐφθάρτων ζώων οὐκ ἐμάραναν σάρκας ἐμπεριπατούντων οὐδὲ τηκτὸν κρυσταλλοειδὲς εὐτηκτον γένος ἀμβροσίας τροφῆς.

⁷ Cfr. BEAUCHAMP, *Le salut*, 498-499.

⁸ *Ibidem*, 495: «un auteur pour qui le cosmos est si important dans l'histoire du salut ne peut se

L'analisi del Beauchamp va oltre, indicando precise corrispondenze fra la prima e la terza parte del Libro della Sapienza. Il cosmo è già chiamato in causa in Sap 1,13-14, dove si afferma un disegno di salvezza insito nella creazione;¹ e ancora in Sap 5,17.20b, in cui il Signore si riveste del suo zelo come di un'armatura e arma la creazione per la lotta contro i nemici,² affinché il cosmo possa combattere al suo fianco.³ Sono spunti che nel loro contesto immediato appaiono enigmatici, e restano senza spiegazione finché non si giunge a leggere la terza parte del Libro della Sapienza: soltanto allora la tesi dell'autore è provata dall'intervento risolutivo del mondo creato a favore della salvezza dei giusti.⁴

Oltre a questi antecedenti, se ne può forse indicare un altro. Il Libro della Sapienza si chiude sulla menzione del cibo ambrosiaco (19,21): in modo prodigioso, non veniva sciolto (οὐδὲ τηκτόν, «né era solubile») un cibo che pure si presenta in forma di ghiaccio (κρυσταλλοειδές), di per sé facile a fondersi (εὐτηκτον). La sintassi ha una certa durezza, e nella traduzione occorre supplire un verbo essere;⁵ a tal punto che sia Ziegler sia Scarpat⁶ preferiscono emendare il testo dei codici unciali, che leggono οὐδὲ τηκτόν, per seguire la *lectio facilior* οὐδ' ἔτηκον, attestata dal minuscolo 336 e dalle versioni *vetus latina*, siroesaplare e armena.⁷ I principi della critica testuale permettono di conservare con il Rahlfs la *lectio difficilior* degli unciali e della maggior parte dei mss. Resta da spiegare il senso di un testo difficile.

Il testo trådito ha valori fonetici degni di nota: primo di essi l'allitterazione⁸ fra l'aggettivo εὐφθάρτων («facile a corrompersi», da εὐφθαρτος, tanto più notevole perché *hapax* nella LXX)⁹ e l'aggettivo εὐτηκτον, che lo segue a

contenter d'espérer le salut de l'âme. Pourquoi Dieu mobiliserait-il (ὄπλοποιήσει 5,17b) pour elle seule le cosmos entier?».

¹ Sap 1,13-14: ὅτι ὁ θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ τέρεται ἐπ' ἀπωλεία ζώντων (14) ἔκτισεν γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα καὶ σωτήριοι αἱ γενέσεις τοῦ κόσμου καὶ οὐκ ἔστιν ἐν αὐταῖς φάρμακον ὀλέθρου οὔτε ἄδου βασιλείον ἐπὶ γῆς.

Cfr. M. GILBERT, *La Sapienza di Salomone*, vol. II, Roma 1995, 112-115 («La rilettura di Gen 1-3»). Da lì siamo partiti per la nostra analisi in M.V. FABBRI, *Creazione e salvezza nel Libro della Sapienza. Esegesi di Sap 1,13-15*, Roma 1998, 100-135.

² Sap 5,17: λήμψεται πανοπλίαν τὸν ζῆλον αὐτοῦ καὶ ὄπλοποιήσει τὴν κτίσιν εἰς ἄμυναν ἐχθρῶν.

³ Sap 5,20b: συνεκπολεμήσει δὲ αὐτῷ ὁ κόσμος ἐπὶ τοὺς παράφρονας.

⁴ BEAUCHAMP, *Le salut*, 497: «On ne voyait pas bien où conduisaient 1,13b et 5,17-23, mais quand on y trouve tout le thème de la troisième partie, leur fonction apparaît évidente: s'il y a un endroit du livre où le cosmos combat pour le salut, comme annoncé dans la première partie, c'est dans la troisième: elle développe ce qu'on peut appeler une cosmotériologie. Une fois lue la finale du livre, on pourra dire que la thèse de l'auteur est prouvée par toute la nature créée».

⁵ Cfr. C. LARCHER, *Le livre de la Sagesse ou La Sagesse de Salomon*, Paris 1983-85, 1091.

⁶ Cfr. G. SCARPAT, *Libro della Sapienza. Testo, traduzione, introduzione e commento*, vol. III: *Capp. 13-19*, Paideia, Brescia 1999, 328: «ἔτηκον è correzione molto indovinata (per il tramandato οὐδὲ τηκτόν sicuramente influenzato dal vicino εὐτηκτον)». Cfr. anche LARCHER, *Le livre de la Sagesse*, 1092. Rispondiamo che un *homoeoteleuton* esistente può essere causa di errori scribali; ma sembra più difficile che un *homoeoteleuton* sorga per errore scribale.

⁷ Cfr. *Sapientia Salomonis*, edidit J. ZIEGLER, Göttingen 1980², 167, in apparato. I codici latini hanno: *nec dissolvebant*.

⁸ Cfr. H. LAUSBERG, *Elementi di retorica*, Bologna 1995, § 358.

⁹ Cfr. J. LUST, E. EYNIKEL, K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart 2003²,

breve distanza. Il testo *difficilior* contiene anche un gioco di parole, laddove οὐδὲ τηκτόν è seguito da εὐτηκτόν. Tre termini vengono così collegati in un parallelismo scazonte: per creare un parallelismo completo occorrerebbe un quarto termine, che corrispondesse all'antecedente εὐφθάρτων come οὐδὲ τηκτόν corrisponde a εὐτηκτόν. Il termine mancante dovrebbe esprimere il concetto di «incorruttibile», opposto a «facile a corrompersi». Invece di esso in Sap 19,21 si trova in posizione finale di evidenza il genitivo ἀμβροσίας τροφῆς («cibo immortale»). Sembra logico concludere che il risultato dell'assunzione di tale cibo sia l'incorruttibilità dei «viventi» altrimenti «facilmente corruttibili». Verrebbe cioè qui impiegata una figura retorica di metonimia, in quanto viene nominata la causa per l'effetto.¹ L'effetto, così indirettamente indicato, può essere riconosciuto perché è già stato menzionato in precedenza nel testo.

Ed ecco l'ipotesi che vorremmo verificare in queste pagine: alle corrispondenze indicate da Paul Beauchamp fra la prima e la terza parte della *Sapientia* se ne potrebbe aggiungere un'altra, e precisamente quella fra Sap 19,21, testé citato, e Sap 2,23: «Dio creò l'uomo per l'incorruttibilità, lo fece immagine del suo proprio essere».² La ἀφθαρσία («incorruttibilità») di Sap 2,23 sarebbe il quarto termine che nel parallelismo scazonte di Sap 19,21 è rimpiazzato per metonimia dalla sua causa, e cioè dal cibo ambrosiaco.

L'ipotesi nasce dalla considerazione che uno dei passi citati dal Beauchamp come anticipazioni della dimensione cosmica della salvezza, e cioè Sap 1,13-14, ha stretti legami con Sap 2,23-24: entrambi trattano della creazione, entrambi cominciano con le parole ὅτι ὁ θεός ed entrambi esprimono il punto di vista superiore dell'autore. A questo da contraltare il fallace ragionare degli empi, incorniciato dal verbo λογίζεσθαι («ragionare», in Sap 2,1a: λογισάμενοι; Sap 2,21a: ἐλογίσαντο). I due passi formano così gli estremi di una struttura concentrica, segnata dal triplice ricorrere di μερίς in Sap 1,16; 2,9; 2,24.³

s.v. εὐφθαρτος. Ancora più degno di nota il fatto che l'aggettivo εὐφθαρτος non si rinviene né in Filone, né nel NT, né in Giuseppe Flavio, né negli apocrifi giudaici di lingua greca. Cfr. P. BORGES, K.S. FUGLSETH, R. SKARSTEN, *The Philo Index. A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria*, Grand Rapids (Mich.) – Leiden 2000²; K.H. RENGSTORF, B. JUSTUS, *A Complete Concordance to Flavius Josephus*, vol. II, Leiden 1975; A.-M. DENIS, Y. JANSSENS, CENTRE DE TRAITEMENT ELECTRONIQUE DES DOCUMENTS, *Concordance Grecque des Pseudépigraphes d'Ancien Testament. Concordance, Corpus des textes, Indices*, Leiden – Leuven – Louvain-la-Neuve 1987.

L'aggettivo si trova 14 volte in Aristotele; si può citare ARISTOTELES, *De caelo* 280 b 25: τὸ ῥαδίως φθειρόμενον, ὃ εἴποι ἄν τις εὐφθαρτον; 4 volte in Teofrasto di Ereso; è frequente negli scritti di medicina; poi ricompare nel II-III d.C. in Alessandro di Afrodisia (3 volte), seguito da altri commentatori di Aristotele, e negli scrittori ecclesiastici.

¹ Cfr. LAUSBERG, *Elementi*, § 218.

² Sap 2,23: ὅτι ὁ θεός ἐκτίσεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσία / καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν.

³ Cfr. BIZZETI, *Sapienza*, 52-53; GILBERT, *Sagesse*, 66. Il contesto letterario della prima ricorrenza di ἀφθαρσία in Sap 2,23 è studiato da E. DELLA CORTE, *L'ἀφθαρσία nel Libro della Sapienza. Analisi letteraria e semantica*, in C. MARCHESELLI-CASALE (a cura di), *Oltre il racconto. Esegesi ed ermeneutica: alla ricerca del senso*, Napoli 1994, 71-79.

Della ἀφθαρσία si fa di nuovo menzione in Sap 6,18-19. Secondo la progressione scandita da un celebre sorite,¹ la sapienza avvia sulla strada di un'educazione che, attraverso l'osservanza delle leggi, consolida l'incorruttibilità, la quale fa essere vicini a Dio.² L'iniziativa è della stessa sapienza, che va in cerca di quanti sono degni di lei.³

Il contesto letterario di Sap 6,18-19⁴ è la fine della prima parte dell'opera, il cui epilogo presenta molteplici agganci con Sap 2,22-24: si trovano infatti i termini μυστήρια («misteri», in accusativo plurale in Sap 2,22 e 6,22); ἀφθαρσία (una volta in 2,23 e due in 6,18-19, in casi diversi); φθόνῳ («invidia», in dativo singolare in Sap 2,24 e 6,23).⁵ Si riscontrano anche dei legami fra il sorite di Sap 6,17-20 e la vestizione in armi del Signore (Sap 5,17-20) su cui aveva già richiamato l'attenzione il Beauchamp: quest'ultima, infatti, è immediatamente preceduta dall'annuncio della vita eterna che attende i giusti, come ricompensa e dono da parte del Signore della dignità regale (Sap 5,15-16b).⁶ Una ricompensa come quella che, contro l'aspettativa degli empi, Sap 2,22b considera dovuta alla pietà; e un dono, come quello che in Sap 2,22c attende le anime immacolate,⁷ e che consiste nella ἀφθαρσία.

Scopo di queste pagine non è studiare il senso di ἀφθαρσία in Sap 6,18-19;⁸ ci limitiamo a osservare che, per poter indicare quanto consolida la ἀφθαρσία e quanto ne è effetto, tale passo presuppone che il lettore abbia già acquisito una certa conoscenza del contenuto della ἀφθαρσία stessa. Il lettore che perviene alla lettura del sorite di Sap 6 è già transitato per Sap 2,23, e dovrebbe averne ricavato la competenza necessaria a procedere oltre. In queste pagine ci si propone invece di delucidare il contenuto della ἀφθαρσία, studiando l'etimologia del termine e i significati che assume nella letteratura greca, per cercare poi di definirne il contenuto in Sap 2,23.

¹ Come scrive G. SCARPAT, *Libro della Sapienza. Testo, traduzione, introduzione e commento*, vol. 1: *Capp. 1-6*, Brescia 1989, 367, «il "sorite" (σωρείτης λόγος) è un tipo di polisilogismo che ha un cumulo (σωρός) di premesse e una conclusione». L'autore tuttavia «ha preferito non essere rigido e quindi prosastico, e non vincolarsi alle regole scolastiche che volevano che il predicato della premessa diventasse soggetto della seconda e così di seguito, con questo schema A è B, B è C, C è D (ecc.), dunque A è D» (*ibidem*, 368).

² Sap 6,17-20: ἀρχὴ γὰρ αὐτῆς ἡ ἀληθεστάτη παιδείας ἐπιθυμία, (18) φροντίς δὲ παιδείας ἀγάπη / ἀγάπη δὲ τήρησις νόμων αὐτῆς / προσοχὴ δὲ νόμων βεβαίωσις ἀφθαρσίας (19) ἀφθαρσία δὲ ἐγγυὸς εἶναι ποιεῖ θεοῦ (20) ἐπιθυμία ἄρα σοφίας ἀνάγει ἐπὶ βασιλείαν.

³ Sap 6,16a: ὅτι τοὺς ἀξίους αὐτῆς αὐτὴ περιέρεχεται ζητοῦσα.

⁴ Studiato da DELLA CORTE, *L'ἀφθαρσία*, 79-84.

⁵ Cfr. BIZZETI, *Sapienza*, 64; DELLA CORTE, *L'ἀφθαρσία*, 82.

⁶ Sap 5,15-16: δίκαιοι δὲ εἰς τὸν αἰῶνα ζῶσιν / καὶ ἐν κυρίῳ ὁ μισθὸς αὐτῶν / καὶ ἡ φροντίς αὐτῶν παρὰ ὑψίστω (16) διὰ τοῦτο λήμψονται τὸ βασιλεῖον τῆς εὐπρεπείας / καὶ τὸ διάδημα τοῦ κάλλους ἐκ χειρὸς κυρίου.

⁷ Sap 2,22bc: οὐδὲ μισθὸν ἤλπισαν ὁσιότητος / οὐδὲ ἔκριναν γέρας ψυχῶν ἀμώμων.

⁸ Il passo è studiato in modo non del tutto soddisfacente da DELLA CORTE, *L'ἀφθαρσία*, 77-84; 88-89.

2. Il parere dei moderni sulla ἀφθαρσία

Generalmente gli studiosi moderni tendono a confondere i due termini ἀθανασία («immortalità») e ἀφθαρσία («incorruttibilità»): così fanno i lessicografi della LXX, che traducono in modi diversi lo stesso termine, che diventa «immortalità» in Sap 2,23 e «incorruttibilità» in Sap 6,18-19;¹ così fanno studiosi di teologia biblica come Mathias Delcor,² Marie-Émile Boismard³ e altri,⁴ per i quali è tutt'uno attribuire la ἀφθαρσία all'anima e identificare ἀφθαρσία e immortalità.

Ci sono anche studiosi che, in gradi diversi, hanno rilevato la differenza: ricordiamo il già citato Paul Beauchamp; Chrysostome Larcher;⁵ Pierre Grelot;⁶

¹ Cfr. LUST, EYNIKEL, HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon*, s.v. ἀφθαρσία.

² I due termini sono considerati equivalenti da M. DELCOR, *L'immortalité de l'âme dans le livre de la Sagesse et dans les documents de Qumrân*, «La nouvelle revue théologique» 77 (1955) 614, esordisce: «C'est dans le Pseudo-Salomon qu'apparaît pour la première fois dans tout l'Ancien Testament le terme ἀθανασία: immortalité, et son équivalent ἀφθαρσία, incorruptibilité (3,2.4; 6,19). [...] Or, ces termes, dans le livre de la Sagesse, sont le véhicule d'une doctrine absolument nouvelle: l'immortalité de l'âme».

³ M.-É. BOISMARD, *Faut-il encore parler de «résurrection»? Les données scripturaires*, Paris 1995, 93-94. Il Boismard da principio traduce correttamente Sap 2,23: «Dieu a créé l'homme pour l'incorruptibilité [ep' aphtharsia], il en a fait l'image de sa propre nature» (93). Subito dopo attribuisce l'incorruttibilità all'anima: «Le lecteur doit comprendre déjà qu'à la mort, même si le corps, la partie visible de l'homme, disparaît et se corrompt dans la terre, l'homme continue à vivre grâce à son âme que Dieu a créé à sa propre ressemblance, donc incorruptible». Certo, sorprende che il Boismard non veda la contraddizione fra dono dell'incorruttibilità e corruzione del corpo. Alla p. 94, la confusione diventa più grave, laddove Boismard traduce Sap 3,4: «S'ils ont, aux yeux des hommes, subi des châtements, leur espérance était pleine d'immortalité [aphtharsia]» [sic]. A Boismard sembra essere sfuggito che Sap 3,4 dice ἡ ἐλπὶς αὐτῶν ἀθανασίας πλήρης. L'errore potrebbe rivelare l'inadeguatezza della proposta di Boismard, che identifica immortalità e risurrezione, a costo di cancellare differenze che sono nei testi.

⁴ Cfr. anche P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, II: *L'homme*, Tournai 1956, 73 e nota 1; C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, Cinisello Balsamo (Mi) 1983³, 314.

Un po' diversa è la posizione di J.J. COLLINS, *La reinterpretazione delle tradizioni apocalittiche nella Sapienza di Salomone*, in BELLIA, PASSARO, *Il libro della Sapienza*, 157-171. In questo caso l'autore non afferma l'equivalenza di ἀθανασία e ἀφθαρσία, ma semplicemente non rileva quest'ultima, forse perché concentrato sulla ricerca di somiglianze fra il Libro della Sapienza e gli scritti platonici, che trova in Sap 8,19-20 e 9,15. Le somiglianze con gli scritti platonici ci sono, ma non dovrebbero cancellare le differenze, come abbiamo cercato di mostrare: cfr. FABBRI, *Creazione*, 208-216.

⁵ Cfr. C. LARCHER, *Études sur le livre de la Sagesse*, Paris 1969, 280-282 (ἀθανασία) e 282-284 (ἀφθαρσία) è oscillante. Dice infatti della ἀφθαρσία: «(ce mot) il devient plus ou moins synonyme de ἀθανασία» (282). Più oltre confonde l'ἀφθαρσία con l'immortalità dell'anima: «L'assurance donnée au premier homme a pour contenu essentiel ou principal l'immortalité de l'âme» (283); «Enfin parce qu'il modifie la portée de Gn, II-III et applique à l'âme seule le privilège d'incorruptibilité, le sens de ἀφθαρσία ne diffère pas sensiblement de celui de ἀθανασία dans les autres textes examinés plus haut» (284). E tuttavia preferisce conservare la differenza terminologica, per conservare un'apertura all'idea di risurrezione: «Nous traduisons cependant ἀφθαρσία par "incorruptibilité", [...] enfin pour maintenir, parmi les évocations objectives du terme, l'idée d'une résurrection corporelle, que Sag. n'exclut pas formellement» (284, nota 4). Tuttavia le conclusioni (299-300) parlano soltanto di immortalità. Anche LARCHER, *Le livre de la Sagesse*, 267, perde alcune sfumature rilevate negli *Études*.

⁶ P. GRELOT, *De la mort à la vie éternelle. Études de théologie biblique*, Paris 1971, 62; 78-79; 163; 189.

Giuseppe Scarpat;¹ José Vílchez;² Émile Puech³ e Maurice Gilbert.⁴

Il Reese spicca per avere valorizzato la differenza fra i termini ἀθανασία e ἀφθαρσία,⁵ riconducendo il significato del secondo alla sua fonte: innanzitutto Epicuro, in cui il termine fa la sua prima apparizione, poi Filodemo di Gadara,⁶ che esercitò il suo magistero a Ercolano nel I a.C. Proprio a Ercolano Calpurnio Pisone ospitò nella propria villa un circolo di epicurei.⁷ I trattati di Filodemo dimostrano che il termine ἀφθαρσία era ancora vivo nella discussione della scuola filosofica epicurea nel I a.C.

Lo stesso Reese ha studiato il rapporto fra manna e immortalità. Oltre al comune riferimento ai testi greci arcaici sull'ambrosia, egli nota che la qualifica di tale cibo come κρυσταλλοειδής («in forma di ghiaccio») in Sap 19,21 riprende ancora una volta la terminologia di Epicuro.⁸ Il suggerimento del Reese verreb-

¹ G. SCARPAT, *Ancora sull'autore del libro della Sapienza*, «Rivista biblica» 15 (1967) 172, non rileva ancora la differenza; un primo cenno si trova in G. SCARPAT, *Una speranza piena d'immortalità* (Sap. 3,4), «Rivista biblica» 36 (1988) 487-494 (dopo aver trattato la ἀθανασία alle pp. 491-494, menziona la ἀφθαρσία a p. 494). L'articolo viene ripreso e ritoccato in Scarpat, *Sapienza*, vol. 1, 208-218 (sono nuovi 216, §§ 2-3; 217, § 3). L'uso specifico del termine ἀφθαρσία è evidenziato alle pp. 160-162, dove la traduzione data è «incorruttibilità». Tuttavia, *ibidem*, 162 la ἀφθαρσία menzionata in Sap 6,18.19 viene inspiegabilmente di nuovo assimilata all'immortalità.

² Cfr. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Sabiduría*, Estella 1990, che dapprima distingue i significati di ἀφθαρσία e ἀθανασία (cfr. 168), ma poi dichiara equivalenti i due termini (cfr. 171-172).

³ É. PUECH, *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien*, I: *La résurrection des morts et le contexte scripturaire*, Paris 1993, 92-98. A proposito di Sap 1,15-2,24 il Puech scrive «ces chapitres reprennent la pensée traditionnelle de Dan 12,2, les méchants seront pour la corruption, *ldr'wn*, διαφθορά, et les justes pour la vie, donc pour une incorruptibilité. Aussi, bien que le mot soit nouveau, ἀφθαρσία, l'idée est ancienne» (*ibidem*, 93). Nel seguito, tuttavia, la distinzione viene sfumata; cfr. *ibidem*, 94: «les concepts philosophiques de l'ἀφθαρσία e de l'ἀθανασία traduisent dans la langue grecque des schèmes de pensée sémitique, Gn 1,26-27, puisque la divinité jouit de ces prérogatives». L'idea di fondo è suggestiva e sembra corretta, ma guadagnerebbe chiarezza se si potesse chiarire che nella filosofia greca ἀφθαρσία e ἀθανασία non sono equivalenti.

Su posizioni simili è il più recente É. PUECH, *Il libro della Sapienza e i manoscritti del Mar Morto: un primo approccio*, in BELLIA, PASSARO, *Il libro della Sapienza*, 131-155. I concetti di ἀφθαρσία e ἀθανασία vengono distinti quanto all'uso che ne fa il Libro della Sapienza (*ibidem*, 143-144), vengono però assimilati in quanto alla loro origine greca (*ibidem*, 145).

⁴ M. GILBERT, *Immortalité? Résurrection? Faut-il choisir? Témoignage du judaïsme ancien*, in P. ABADIE, J.-P. LÉMONON (sous la direction de), *Le judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne*, XVIII^e Congrès de l'ACFEB, Lyon, septembre 1999, Paris 2001, 282-287; cfr. anche l'opportuna critica delle tesi di Boismard.

⁵ Cfr. J.M. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences*, Roma 1970, 65-69; ripreso da LARCHER, *Le livre de la Sagesse*, 429.

⁶ G. REALE, *Storia della filosofia antica*, III: *I sistemi dell'età ellenistica* (Milano 1992) 276, nota 7: «Filodemo [...] nacque verosimilmente verso la fine del II secolo e morì fra il 40 e il 30 a.C.»

Più ampiamente si veda E. ASMIS, *Philodemus' Epicureanism*, in W. HAASE (ed.), *ANRW*, vol. II/36.4, Berlin - New York 1990, 2369-2406.

⁷ *Ibidem*, 276: «L'uomo che convertì Calpurnio Pisone all'epicureismo era nato a Gadara in Siria e si chiamava Filodemo. Venuto a Roma da Atene dopo la morte del maestro Zenone di Sidone, contrasse amicizia con Calpurnio Pisone, il quale gli mise a disposizione, come s'è detto, una sua villa ad Ercolano, che divenne la sede di un cenacolo epicureo frequentato dall'alta società romana. [...] Contrariamente all'epicureismo di Amafinio, quello di Filodemo mantenne la lingua greca e affrontò problemi tecnici ad alto livello».

⁸ EPICURUS, *Epistula ad Pythoclem* 100 (= EPICURO 3 § 100,9 ARRIGHETTI), enumera fra le cause dei

be a confermare l'ipotesi che abbiamo formulato *supra*, cioè che Sap 19,21 alluda implicitamente alla ἀφθαρσία di Sap 2, capitolo dove si moltiplicano i riferimenti alla filosofia epicurea.

II. ETIMOLOGIA E RICORRENZE DI ΑΦΘΑΡΣΙΑ

1. Ricorrenze di ἀφθαρσία e affini nella letteratura greca fino al I d.C.

Il termine ἀφθαρσία, spiega Chantraine,¹ è uno degli esiti del grado zero (*φθρ) della radice del verbo φθείρειν («corrompere»). Il grado medio della radice *φθρ produce il verbo φθείρειν, già in Omero,² poi caro ai filosofi dai presocratici in poi.³ Il grado forte produce i sostantivi φθορά («corruzione»),⁴ con l'equivalente arcaico φθόρος;⁵ il *nomen agentis* φθορεύς («corrotto»), noto a Filone,⁶ o il più antico διαφθορεύς, già usato da Platone;⁷ nonché l'aggettivo ἀφθορος («incorrotto»).⁸ Frequenti sono i composti, specie del grado forte,⁹ il più antico dei quali è l'omerico θυμοφθόρος («distruttore dell'animo»).¹⁰

tuoni, l'attrito di nubi aventi la durezza del ghiaccio: νεφῶν καὶ κατὰξεις πῆξιν εἰληφότων κρυσταλλοειδῆ.

Non è invece certa l'affermazione di REESE, *Hellenistic*, 70, secondo cui l'aggettivo sarebbe «a hellenistic compound first found in Epicurus». Se ne trovano infatti ricorrenze nei filosofi presocratici: ANAXIMENES, 13 a 14 DIELS-KRANZ (I 93,26): Ἄ. ἤλων δίκην καταπεπηγέναι τὰ ἄστρα τῶι κρυσταλλοειδεῖ; EMPEDOCLES, 31 a 1 DIELS-KRANZ (I 282,13-14): αὐτὸν δὲ τὸν οὐρανὸν κρυσταλλοειδῆ; cfr. EMPEDOCLES, 31 a 56 DIELS-KRANZ (I 293,34-37) secondo cui ci sono due soli, uno di fuoco e l'altro di ghiaccio. L'avverbio si trova in EMPEDOCLES, 31 a 51 DIELS-KRANZ (I 293,3-5): Ἐ. στερέμιον εἶναι τὸν οὐρανὸν ἐξ ἀέρος συμπαγέντος ὑπὸ πυρὸς κρυσταλλοειδῶς, τὸ πυρῶδες καὶ τὸ ἀερωδες ἐν ἐκατέρω τῶν ἡμισφαιρίων περιέχοντα. Non si può escludere che il termine appartenga alla penna di Aetius, medico del VI d.C., dal quale sono ricavati i frammenti citati dei presocratici. Il termine diventa poi comune negli scritti tardivi di medicina.

¹ Cfr. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots*, Paris 1968, vol. II s.v. φθείρω 1199: «Dérivés à vocalisme zéro». Concorda H. FRISK, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, vol. II, Heidelberg 1970, 1013-1014.

² Già in OMERO: φθείρεσθ' (*Ilias* 21,128); μῆλα κακοὶ φθείρουσι νομῆες (*Odyssea* 17,246). È attestato anche il composto: ὅς τέ ποτ' ὕμμι διαφθέρσει πόλιν αἰπὴν (*Ilias* 13,625); διέφθορας (*Ilias* 15,128).

³ Cfr. G. HARDER, φθείρω, φθορά, φθαρτός, ἄφθαρτος, ἀφθαρσία, ἀφθορία, διαφθείρω, διαφθορά, καταφθείρω, in G. KITTEL, G. FRIEDRICH (edd.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (= GLNT), vol. XIV, Brescia 1984, 1072-1074.

⁴ AESCHYLUS, *Agamemnon* 406, HERODOTUS 2,161,4; 7,18,3, ecc.

⁵ THEOGNIDES 833: Πάντα τὰδ' ἐν κοράκεσσι καὶ ἐν φθόρωι; AESCHYLUS, *Agamemnon* 1267: ἔτ' ἐς φθόρον; ecc.

⁶ Attestato da Filone in poi: cfr. PHILO, *Legum allegoriae* 3,220: δύο αἰσθήσεως ἄνδρες εἰσίν, ὁ μὲν νόμιμος, ὁ δὲ φθορεύς; ecc.

⁷ PLATO, *Critias* 53 c: ὅστις γὰρ νόμων διαφθορεύς ἐστιν σφόδρα που δόξειεν ἂν νέων γε καὶ ἀνοήτων ἀνθρώπων διαφθορεύς εἶναι.

⁸ Attestato da DIODORUS 1,12,7: καὶ παρθένον ὑποστήσασθαι διὰ τε τὸ ἀφθορον εἶναι φύσει τὸν ἀέρα; 4,7,3: παρθένους δ' αὐτὰς οἱ πλεῖστοι [γεγονέναι] μυθολογοῦσι διὰ τὸ τὰς κατὰ τὴν παιδείαν ἀρετὰς ἀφθόρους δοκεῖν εἶναι.

⁹ Cfr. CHANTRAINE, *Dictionnaire*, 1199: la radice entra in composizione come primo termine o, più spesso (una cinquantina di parole), come secondo termine.

¹⁰ *Ilias* 6,169; *Odyssea* 2,239; 4,716; 10,363; 19,323.

Al grado zero la radice *φθρ produce il sostantivo φθάρμα («cosa corrotta»), attestato al plurale in Lv 22,25 LXX,¹ nel senso di «azioni corrotte».²

Più antico è l'aggettivo φθαρτός («corruttile»), già testimoniato in Eraclito, che, volendo affermare l'universalità del movimento (κίνησις), sostiene che esso «è eterno (ἀίδιος) per le realtà eterne, corruttile (φθαρτή) per le realtà corruttili».³

Senofane afferma che «tutto ciò che è generato è corruttile (φθαρτόν)»;⁴ Melisso riprende poi il termine⁵ e i filosofi della *physis*, come Empedocle ed Anassagora, vi ricorrono per dibattere il problema del divenire.⁶ Il tema è ripreso da Aristotele, che fa largo uso dell'aggettivo, che invece manca in Platone.⁷

L'aggettivo ἀφθαρτος («incorrottile»), in composizione con *alpha privativum*, compare nella riflessione dei presocratici, a partire dagli Eleati,⁸ manca in Platone⁹ e diventa comune da Aristotele in poi.¹⁰

Per trovare il sostantivo astratto bisogna attendere Epicuro, che tematizza l'incorrottilità come condizione propria degli dèi e dall'aggettivo ἀφθαρτος¹¹ ricava per primo il sostantivo ἀφθαρσία.¹² Fra i contemporanei di Epicuro, si deve menzionare l'uso di ἀφθαρσία da parte dello storico greco Megastene.¹³ Tuttavia, la citazione di Megastene si rinviene *apud Strabonem*,¹⁴ che scrive a ca-

¹ Lv 22,25 LXX: καὶ ἐκ χειρὸς ἀλλογενοῦς οὐ προσοίσετε τὰ δῶρα τοῦ θεοῦ ὑμῶν ἀπὸ πάντων τούτων ὅτι φθάρματά ἐστιν ἐν αὐτοῖς. Poi in IOSEPHUS, *De bello Iudaico* 5,443, nel senso di «realtà corrotte», «feccia».

² Cfr. LUST, EYNIKEL, HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon*, s.v. φθάρμα, secondo cui si tratta di un neologismo.

³ HERACLITUS, 22 a 6 DIELS-KRANZ: Ἡράκλειτος ἡρεμίαν μὲν καὶ στάσιν ἐκ τῶν ὄλων ἀνήρει· ἔστι γὰρ τοῦτο τῶν νεκρῶν· κίνησιν δὲ τοῖς πᾶσιν ἀπεδίδου, αἰδιον μὲν τοῖς αἰδίοις, φθαρτήν δὲ τοῖς φθαρτοῖς.

⁴ XENOPHANES, 21 a 1 DIELS-KRANZ (113, 27): πρῶτός τε ἀπεφήνατο, ὅτι πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτόν ἐστι. Cfr. HARDER, *φθειρω κτλ.*, 1073.

⁵ Cfr. MELISSUS, 30 a 12 DIELS-KRANZ.

⁶ Cfr. HARDER, *φθειρω κτλ.*, 1073-1074.

⁷ Cfr. HARDER, *φθειρω κτλ.*, 1074-1076.

⁸ Cfr. H.A. DIELS, W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. III: *Wortindex. Namen- und Stellenregister*, Berlin 1952⁶, 87, s.v. ἀφθαρτος.

⁹ Platone conosce invece l'aggettivo ἀδιάφθαρτος: cfr. PLATO, *Apologia* 34 b; *Leges* 951 c.

¹⁰ Cfr. HARDER, *φθειρω κτλ.*, 1075-1076.

¹¹ EPICURUS, *Epistula ad Menoeceum* 123 (= EPICURO 4 § 123,2-4 ARRIGHETTI): Πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῶν ἀφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων, ὡς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη; *Epistula ad Herodotum* 78 (= EPICURO 2 § 78,6-8 ARRIGHETTI): ἀπλῶς μὴ εἶναι ἐν ἀφθάρτῳ καὶ μακαρίᾳ φύσει τῶν διάκρισιν ὑποβαλλόντων ἢ τάραχον μηθέν; *ibidem* 54 (= EPICURO 2 § 54,4-10 ARRIGHETTI).

¹² EPICURUS, *Epistula ad Menoeceum* 123 (= EPICURO 2 § 123,4-7 ARRIGHETTI): μηθὲν μήτε τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον μήτε τῆς μακαριότητος ἀνοίκειον αὐτῷ πρόσαπτε· πᾶν δὲ τὸ φυλάττειν αὐτοῦ δυνάμενον τὴν μετὰ ἀφθαρσίας μακαριότητα περὶ αὐτὸν δόξαζε. Cfr. *Epistula ad Herodotum* 76 (= EPICURO 2 § 76,11 ARRIGHETTI); *fr.* 27,1,4 ARRIGHETTI.

¹³ Vissuto tra il 350 e il 290 a.C., Megastene fu ambasciatore di Seleuco I presso il re Chandragupta (Σανδράκωτος), di cui visitò la capitale. I viaggi gli fornirono il materiale per i quattro volumi di Ἰνδικά (cfr. G.L. BARBER, *Megastene*, in N.G.L. HAMMOND, H.H. SCULLARD (a cura di), *Dizionario di antichità classiche di Oxford*, (ed. it. a cura di M. CARPITELLA), vol. II, Roma 1981, 1325; E. ПАК, *Antiochia: schema di uno spazio letterario semivuoto*, in G. CAMBIANO, L. CANFORA, D. LANZA (edd.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. I: *La produzione e la circolazione del testo*. Tomo 2: *L'ellenismo*, Roma 1993, 726.

¹⁴ Cfr. STRABO, *Geographica* 15,1,59.

vallo dell'era cristiana. Il lessico usato nel testo in questione è sospetto di anacronismo, giacché attribuisce a Platone racconti intorno all'incorruttibilità dell'anima (περί τε ἀφθαρσίας ψυχῆς).¹ Platone invece parlava di «immortalità dell'anima» (ἀθανασία ψυχῆς);² il termine ἀφθαρσία potrebbe essere un anacronismo dovuto a Strabone, che nel citare Megastene gli attribuisce una terminologia posteriore.

In seguito Filodemo, nello scritto *De pietate*, riprende dall'antico maestro Epicuro il termine ἀφθαρσία³ e, con frequenza ancora maggiore, l'aggettivo ἀφθαρτος.⁴ I testi di Filodemo sono frammentari, e manca un'edizione recente e affidabile del trattato *De dis*, dove si potrebbero trovare altre importanti occorrenze.⁵

2. Ricorrenze di ἀφθαρσία e ἀφθαρτος nella Bibbia greca e nel giudaismo fino al I d.C.

Nella Bibbia greca il grado zero della radice è rappresentato innanzitutto dall'aggettivo verbale φθαρτός, che compare quattro volte nei LXX: nella traduzione greca di Is 54,17;⁶ in 2 Mac 7,16;⁷ in Sap 9,15⁸ e 14,8.⁹

Come si è visto al principio di questo studio, il composto εὐφθαρτος si legge in Sap 19,21.

L'aggettivo ἀφθαρτος è presente solamente in Sap 12,1;¹⁰ 18,4¹¹ in tutta la Bibbia greca.

La *Sapientia Salomonis* è l'unico scritto del canone cattolico dell'AT che cono-

¹ Secondo MEGASTHENES, *FGrHist* III c 715, 40, gli abitanti dell'Indo παραπλέκουσι δὲ καὶ μύθους, ὥσπερ καὶ Πλάτων περί τε ἀφθαρσίας ψυχῆς.

² PLATO, *Phaedrus* 246 a: cfr. FABBRI, *Creazione*, 164-168, dove si troveranno altri testi.

³ PHILODEMUS, *De pietate* 263 Obbink.

⁴ *Ibidem* 103; 145; 230; 343; cui si aggiungono per congettura 49-50; 1638.

⁵ Secondo J. MANSFELD, *Theology*, in K. ALGRA (ed.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999, 456, nota 25, non è affidabile la vecchia edizione di Diels, che poté lavorare solo sulle trascrizioni effettuate da W. Scott nel XIX secolo, e non direttamente sui manoscritti: H.A. DIELS (ed.), *Philodemos über die Götter erstes Buch, griechischer Text und Erläuterung*, Berlin 1916; IDEM, *Philodemos über die Götter. Drittes Buch. I-II*, Berlin 1917. Una nuova edizione del Libro I, fondata rigorosamente sull'autopsia, era programmata da K. KLEVE, *Zu einer Neuausgabe von Philodemos, Über die Götter, Buch I (PHerc. 26)*, «Cronache Ercolanesi» 3 (1973) 89-91; più di recente K. KLEVE, *Epicurean Theology and Herculanum Papyri*, «Cronache Ercolanesi» 33 (2003) 250, parla più genericamente di un «future editor».

Un'edizione scientifica del Libro III è invece annunciata da H. ESSLER, *Die Arbeiten an Philodem, De dis III (PHerc. 152/157). Der Beitrag der disegni zur die Rekonstruktion der Fragmentreihenfolge*, «Cronache Ercolanesi» 34 (2004) 153-204.

Nuove edizioni di singoli frammenti sono apparse in articoli sparsi: cfr. il resoconto di T. DORANDI, *Filodemo. Orientamenti della ricerca attuale*, in W. HAASE (ed.), *ANRW*, vol. II/36.4, Berlin - New York 1990, 2351.

⁶ Is 54,17 LXX: πᾶν σκεῦος φθαρτὸν ἐπὶ σὲ οὐκ εὐοδώσω.

⁷ 2Mac 7,16: ἐξουσίαν ἐν ἀνθρώποις ἔχων φθαρτὸς ὃν ὁ θέλει ποιῆς.

⁸ Sap 9,15: φθαρτὸν γὰρ σῶμα βάρυνει ψυχῆν. Abbiamo studiato il passo in FABBRI, *Creazione*, 213-216.

⁹ Sap 14,8: τὸ δὲ φθαρτὸν θεὸς ὀνομάσθη.

¹⁰ Sap 12,1: τὸ γὰρ ἀφθαρτὸν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσιν.

¹¹ Sap 18,4: τὸ ἀφθαρτον νόμου φῶς.

sce il termine ἀφθαρσία. Esso ricorre tre volte in tutto, in Sap 2,23;¹ 6,18.19.² Fra i libri non canonici, il termine si legge anche in 4Mac 9,22;³ 17,12,⁴ preservato nei codici *Sinaiticus*, *Alexandrinus* e *Venetus*.⁵

Già lo Harder osservava che «il fondamentale equivalente di φθείρω è šht». ⁶ Vi sono poi le ricorrenze dei derivati di *φθρ nei libri redatti o preservati soltanto in greco. Soltanto in essi si trovano le forme negative del grado zero, costruite con *alpha privativum*, cioè l'aggettivo ἄφθαρτος e il nome ἀφθαρσία.

Filone fa largo uso dell'aggettivo ἄφθαρτος, usato 120 volte⁷ nella sua vasta opera; meno frequente è il sostantivo ἀφθαρσία, che ricorre in tutto 25 volte.⁸ Nel novero è incluso il trattato *De aeternitate mundi*,⁹ che si apre e si chiude sul sintagma ἀφθαρσία τοῦ κόσμου («incorruttibilità del mondo»).¹⁰ Se poi, come alcuni studiosi suggeriscono,¹¹ tale trattato non fosse autentico, bisognerebbe

¹ Sap 2,23: ὁ θεὸς ἐκτίσεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσία.

² Sap 6,18-19: προσοχὴ δὲ νόμου βεβαίωσις ἀφθαρσίας ἀφθαρσία δὲ ἐγγυὸς εἶναι ποιεῖ θεοῦ.

³ 4Mac 9,22: ἀλλ' ὡσπερ ἐν πυρὶ μετασχηματιζόμενος εἰς ἀφθαρσίαν ὑπέμεινεν εὐγενῶς τὰς στρέβλας.

⁴ 4Mac 17,12: ἀφθαρσία ἐν ζωῇ πολυχρονίῳ.

⁵ Fra i grandi codici unciali, A è l'unico a riportare tutti e quattro i libri dei Maccabei; nel resto dei codici 1-4Mac sono conservati in modo diseguale: cfr. M. HARL, G. DORIVAL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1988, 326. 1Mac si conserva nei codici s e A: cfr. *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, ed. A. RAHLFS, vol. 1, Stuttgart 1935, 1039; 2Mac si conserva in A e V (cfr. *Septuaginta*, 1, 1099), giacché nel *Sinaiticus* la parte corrispondente a 2Mac è andata perduta: cfr. *La Bibbia di Gerusalemme*, ed. it. a cura di F. VATTIONI, Bologna 1990⁹, 936; 3Mac è presente solo in A e V (cfr. *Septuaginta*, 1, 1139); 4Mac in s e A (cfr. *Septuaginta*, 1, 1157). J.W. VAN HENTEN, *The Maccabean Martyrs As Saviours of the Jewish People. A Study of 2 and 4 Maccabees*, Leiden 1997, 58, nota 1 cita anche il *Venetus Graecus 1* (VIII-IX d.C.). Secondo A. RAHLFS, D. FRAENKEL, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments 1/1: Die Überlieferung bis zum VIII. Jahrhundert*, Göttingen 2004, 344-345, il *Codex Venetus*, probabilmente originatosi nell'VIII d.C. nei monasteri basiliani dell'Italia meridionale, è conservato in due parti: la prima nella Biblioteca Apostolica Vaticana, la seconda a Venezia. Sap e 4Mac sono contenuti nella seconda parte.

Ibidem, 479 rende conto di un ulteriore ms. del VII d.C., di cui restano pochi frammenti: il Gr. 225 conservato a San Pietroburgo.

⁶ HARDER, *φθείρω κτλ.*, 1077.

⁷ Cfr. BORGES, FUGLSETH, SKARSTEN, *The Philo Index*, s.v. ἄφθαρτος.

⁸ Cfr. *ibidem*, s.v. ἀφθαρσία.

⁹ BEAUCHAMP, *Le salut corporel*, 515 e nota 1, riflette l'opinione favorevole all'autenticità, allora comune. Il consenso si è incrinato negli anni successivi; ma l'autenticità è tuttora sostenuta da insigni studiosi, come David Runia. Cfr. D.T. RUNIA, *Philo's De aeternitate mundi. The Problem of its Interpretation*, «*Vigiliae christianae*» 35 (1981) 105-151, che ricostruisce le opinioni dei moderni (107-112) e sostiene poi che il trattato non esporrebbe le opinioni di Filone stesso, ma quelle dei suoi interlocutori (cfr. *De aeternitate mundi* 20-149). Sfortunatamente, la parte finale del trattato, in cui Filone avrebbe esposto la propria posizione, è andata perduta (cfr. RUNIA, *Philo's*, 139).

¹⁰ *De aeternitate mundi* 1 afferma la necessità d'invocare il Dio creatore πρὸς δὲ τὸν ὑπὲρ ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου λόγον. *De aeternitate mundi* 150 riassume: ἃ μὲν οὖν περὶ ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου παρελήφαμεν, εἴρηται κατὰ δύναμιν. Il nesso ἀφθαρσία τοῦ κόσμου si ritrova anche in *De aeternitate mundi* 27; 76, ma non altrove negli scritti di Filone. Sembra di trovarsi di fronte a un'autonoma evoluzione della terminologia aristotelica: dalla tematizzazione del κόσμος, detto ἄφθαρτος in ARISTOTELES, *De mundo* 397 a-b (cfr. *infra*), si passa alla tematizzazione della ἀφθαρσία.

¹¹ R. SKARSTEN, *Forfatterproblemet ved De Aeternitate Mundi i Corpus Philonicum*, Dissertatio ad doctoratum, University of Bergen, Bergen 1987. L'autore, cui abbiamo scritto, ci ha confermato in lettera del 24/1/2006 che fino ad allora non era stata edita alcuna traduzione della dissertazione, vergata in lingua norvegese. Un riassunto in lingua inglese delle conclusioni della dissertazione del

sottrarre dal totale attribuito a Filone 20 ricorrenze di ἀφθαρτος¹ e 7 ricorrenze di ἀφθαρσία.² Negli scritti autentici di Filone le ricorrenze di ἀφθαρτος scenderebbero allora a 100 e quelle di ἀφθαρσία a 18.³ Anche così, Filone introduce un'importante innovazione, impiegando il termine ἀφθαρσία, di origine epicurea, in un contesto concettuale platonico, quello dell'immortalità dell'anima. Egli forgia così il nesso ἀφθαρσία ψυχῆς,⁴ che non si trova né in Platone, il

professor Skarsten è stato pubblicato da K.S. FUGLSETH, *The Reception of Aristotelian Features in Philo and the Authorship Problem of Philo's De Aeternitate Mundi*, in D. BRAKKE, A.C. JACOBSEN, J. ULRICH (eds.), *Beyond Reception. Mutual Influences Between Antique Religion, Judaism, and Early Christianity*, I: *Early Christianity in the Context of Antiquity*, Aarhus 2006, 57-67. Le ragioni principali addotte da Skarsten sono le divergenze nella visione di Dio e della creazione rispetto al *De opificio mundi*, certamente autentico; nonché divergenze stilometriche, che rendono il trattato *De aeternitate mundi* eccentrico rispetto al corpus delle opere autentiche di Filone. In particolare, a proposito dell'ordine delle parole Fuglseth scrive: «The word order is generally different: there is a tendency towards a combination of separate syntagms in *Act.* – or interlacing (emphatic words placed early in violation of the natural order or placed late by dislocation of the natural order). *Opif.* has 6 occurrences of totally 9192 words, while *Act.* has 31 occurrences of 4113 words. These are regularly distributed in *Philo, Act.* 7, 10, 14, 21a, 21b, 32, 33a, 33b, 44, 47a, 47b, 49, 53, 56, 59, 69, 73, 75a, 75b, 88, 98, 102, 108, 110, 113, 122, 136a, 136b, 137, 147, 148. The differences in interlacing strongly indicate that *De Opificio Mundi* and *De Aeternitate Mundi* do not have the same author» (cfr. *ibidem*, 61-62).

Nel medesimo volume, la tesi dell'autenticità del *De aeternitate mundi* è presupposta da M.R. NIEHOFF, «Philo's Contribution to Contemporary Alexandrian Metaphysics», *Beyond Reception*, 35-55. In appendice, l'autrice risponde alle obiezioni avanzate da Fuglseth (*ibidem*, 53-55). Riguardo all'analisi stilometrica di Skarsten, la Niehoff scrive: «this computer analysis misses the point, because it overlooks the fact that Philo in *act.* paraphrases numerous sources. As a result, Philo's styles inevitably differs when he reports other writers views!»

L'obiezione sembra insufficiente, perché fuori bersaglio: parafrasare altro non è che riformulare con parole proprie il pensiero altrui; ora il doppio iperbato intrecciato (interlacing), di cui Skarsten ha rilevato con precisione la frequenza, appartiene non al contenuto, ma alla forma dell'espressione.

In modo simile alla Niehoff argomentava LARCHER, *Études*, 152 nota 4, secondo cui l'opera consisterebbe nelle note prese da Filone in occasione di letture personali, per fissare le opinioni ricevute da filosofi precedenti (cfr. *De aeternitate mundi* 150: ἄ ... παρελήφραμεν) e prendere poi posizione. Ipotesi difficile da confermare, che pare ora smentita dalle analisi di Roald Skarsten.

¹ Cfr. PHILO, *De aeternitate mundi* 3; 7 bis; 10; 12; 13; 17 bis; 19 bis; 20; 34; 44; 51 bis; 69; 75; 88; 93; 129.

² Cfr. PHILO, *De aeternitate mundi* 1; 27 bis; 46; 47; 76; 150.

³ Rimangono cioè PHILO, *De opificio mundi* 153; *De sacrificiis Abelis et Caini* 5; *De agricultura* 100; *De ebrietate* 140; 212; *Quis rerum divinarum heres sit* 35; *De fuga et inventione* 56; 59; *De mutatione nominum* 210; *De somniis* 1,181; 1,217; 1,218; 2,258; *De Abrahamo* 55; *De vita Moysis* 2,61; 2,194; *Quaestiones et solutiones in Genesis* 3,11a; *Quaestiones et solutiones in Exodum incertae sedis fragmenta* 15.

⁴ *De somniis*, 1,181: ἴσως δὲ καὶ τὸ περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς ὑπανίπτεται δόγμα διὰ τούτου· ἀπολιποῦσα μὲν γὰρ τὸν οὐράνιον τόπον, ὡς καὶ μικρῶ πρότερον ἐλέχθη, καθάπερ εἰς ξένην χώραν ἦλθε τὸ σῶμα. Come si vede, l'incorruttibilità dell'anima in Filone è legata alla sua preesistenza.

Secondo D.S. WINSTON, *The Wisdom of Solomon. A New Translation with Introduction and Commentary*, Garden City (N.Y.) 1982, 25-29; 198-199, Sap 8,19 «is as clear a statement of the concept of preexistent souls as one could wish, and there is no need to explain it away as many commentators have done». Si vedano le precisazioni di GILBERT, *La Sapienza di Salomone*, II, 70-78, 81-82; IDEM, *Immortalité?*, 282-287.

Sulla linea di Winston è G. SCARPAT, *Predisposizione naturale e preesistenza dell'anima* (Nota a Sap 8,19-20), «Rivista Biblica» 43 (1995) 93-100; IDEM, *Sapienza*, II, 172-177. *Contra*, abbiamo cercato di dimostrare che il passo non presuppone affatto la preesistenza dell'anima, ma la distinzione fra l'io personale e la natura umana, nella sua complessa articolazione di anima e corpo; non avrebbe senso pensare a un io personale che preesiste alla sua natura: cfr. FABBRI, *Creazione*, 208-212; M.V. FABBRI,

quale ignora il termine ἀφθαρσία, né in Epicuro, in quanto quest'ultimo considera corruttibile la ψυχή. Filone è dunque responsabile dell'assimilazione della ἀφθαρσία alla ἀθανασία.¹

Sorge allora la domanda: il Libro della Sapienza è influenzato da Filone? Se lo fosse, lo è fino al punto di sovrapporre a sua volta i due concetti di ἀφθαρσία e ἀθανασία, oppure no?²

Il consenso degli studiosi riconosce in Alessandria d'Egitto, patria di Filone, il luogo di composizione del Libro della Sapienza. Per cercare di definire una data di composizione, Giuseppe Scarpat³ ha studiato gli *hapax legomena* assoluti e relativi contenuti nell'opera, concludendo che essa va collocata fra il 1 a.C. e il 1 d.C. Particolare importanza ha la menzione che in Sap 6,3 si fa della κράτησις («presa di potere») concessa dal Signore ai dominatori della terra: in essa lo Scarpat ha riconosciuto un'allusione al dominio romano in Egitto; dalla menzione della κράτησις, *hapax* nella LXX,⁴ ha così ricavato come *terminus post quem* per la composizione del Libro della Sapienza il 30 a.C., anno in cui Augusto entrò vittorioso in Alessandria.⁵ Papiri e fonti letterarie confermano che, per la durata del regno d'Augusto, ad Alessandria si datava secondo l'anno della κράτησις di Augusto.⁶ La proposta dello Scarpat è stata generalmente accolta.⁷

Giuseppe Scarpat⁸ e David Winston⁹ pensano di poter abbassare ulteriormen-

Natura e persona in Sap 8,19-20. Condizioni di coerenza di un passo controverso, in A. DUCAY (ed.), *Il Concilio di Calcedonia 150 anni dopo*, Città del Vaticano 2003, 163-169.

¹ L'assimilazione è evidente in PHILO, *De mutatione nominum* 210: λέγει γάρ· “ζήτω Ρουβήν και μη ἀποθανέτω” ἄρά γε ἀθανασίαν και ἀφθαρσίαν εὐχόμενος, ἀνθρώπω πρᾶγμα ἀδύνατον; *Quaestiones et solutiones in Genesim* 3,11a: Ἐναργῶς ἀφθαρσίαν ψυχῆς αἰνίττεται μετοικίζομένης ἀπὸ τοῦ θνητοῦ σώματος.

² La questione di una possibile influenza nell'uno o nell'altro senso è già posta da LARCHER, *Études*, 165: «Sag. suit le même schéma que Dec. 53-80 et Cont. 3-9, mais il le développe différemment. Les deux auteurs donnent plutôt l'impression de reprendre le même thème d'une façon indépendante. Certes Phil. a pu connaître Sag. et s'en inspirer. Pourtant on ne peut le prouver, car les points de contact littéraires ne sont pas nombreux et nullement décisifs».

³ Cfr. SCARPAT, *Ancora sull'autore*, 171-189; IDEM, *Sapienza*, I, 17-24.

⁴ Cfr. LUST, EYNIKEL, HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon*, s.v. κράτησις.

⁵ Cfr. SCARPAT, *Ancora sull'autore*, 189.

⁶ Cfr. G. GERACI, *Genesi della provincia romana d'Egitto*, Bologna 1983, 119-121; 158-162; IDEM, Ἐπαρχία δὲ νῦν ἔστι. *La concezione augustea del governo d'Egitto*, in H. TEMPORINI (ed.), *ANRW*, vol. II/10.1, Berlin - New York 1988, 401-402.

⁷ Cfr. LARCHER, *Le livre de la Sagesse*, 141-161. Il Larcher dapprima presenta le diverse opinioni (*ibidem*, 141-146), fra cui quella di Scarpat, citato ripetutamente (*ibidem*, 144 e note 31-32.41; 149 e note 87-88), poi le sottopone a esame critico (*ibidem*, 146-161), per concludere che la Sapienza sarebbe stato scritto fra il 29 e il 25 a.C., con l'eccezione della terza parte (11,2-19,22: cfr. *ibidem*, 98) che ritiene di poco più tardiva: successiva al 24/23 a.C., ma composta durante il regno di Augusto (*ibidem*, 151-153). A torto, dunque, SCARPAT, *Sapienza*, vol. I, 14, rimprovera al Larcher di non averlo citato.

Cfr. anche GILBERT, *Sagesse*, 91-93; VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Sabiduría*, 59-69.

⁸ Cfr. G. SCARPAT, *Ancora sulla data di composizione della Sapientia Salomonis. Il termine διάγνωσις* (Sap. 3,18; Act. 25,21), «Rivista biblica» 36 (1988) 363-375; IDEM, *Sapienza* I, 24-27; IDEM, *Libro della Sapienza. Testo, traduzione, introduzione e commento*, vol. III: *Capp. 13-19*, Brescia 1999, 96-102.

⁹ Cfr. WINSTON, *Wisdom*, 20-25; IDEM, *Un secolo di ricerca sul libro della Sapienza*, in BELLIA, PASSARO, *Il libro della Sapienza*, 28-29.

te la datazione della *Sapientia Salomonis* fino all'epoca di Caligola; il che renderebbe il Libro della Sapienza strettamente contemporaneo a Filone. Questa seconda proposta non ha incontrato lo stesso favore della precedente,¹ soprattutto perché dopo la morte di Augusto nelle formule di datazione scompare il riferimento alla *κράτησις* di Cesare Augusto.² Sembra difficile non annettere alla fine dell'era della *κράτησις* la stessa importanza che si annette al suo esordio.³ Il riferimento di Sap 6,3 non si capirebbe più dopo la morte di Augusto. La fine dell'impero di Augusto costituisce così un *terminus ante quem*.

Gli studi sui diritti civili dei giudei di Alessandria⁴ hanno consentito di alzare ancora il *terminus ante quem*: all'inizio del principato di Augusto, i romani in Egitto imposero a quanti non erano cittadini greci la *λαογραφία*, cioè il «censimento» per il pagamento di una tassa *pro capite* «la cui più antica ricevuta di versamento rimonta al 24/23 a.C.».⁵ I giudei alessandrini vi vennero assoggettati, perdendo così la parità di diritti con i greci.⁶ Alla nuova situazione sembra alludere Sap 19,16, che riconosce che in un primo tempo gli Egiziani avevano accolto bene gli Ebrei, ma rinfaccia loro di averli maltrattati, «quando già partecipavano ai loro diritti».⁷ A ragione Chrysostome Larcher e Luca Mazzinghi vi riconoscono un velato riferimento al cambiamento di politica dei romani.⁸ Ad essa cercherebbe di reagire il Libro della Sapienza, la cui data di composizione andrebbe perciò collocata poco dopo il 24/23 a.C.

Ne consegue che l'autore della *Sapientia* precede nel tempo Filone, sia pure di poco, e non può averlo letto. La vastità dell'opera di Filone non rende inutili i riferimenti dei commentatori del Libro della Sapienza, che vi trovano preziose informazioni sulla temperie del pensiero giudaico alessandrino intorno alla nascita di Cristo. E tuttavia molte innovazioni di Filone restano sconosciute al nostro autore.⁹ Pensiamo che una di esse sia l'uso del termine *ἀφθαρσία*, che

¹ Lo riconosce lo stesso G. SCARPAT, *Libro della Sapienza. Testo, traduzione, introduzione e commento*, vol. II: *Capp. 7-12* Brescia 1996, 7-8.

² GERACI, *Genesi*, 162 constata la successiva scomparsa della *κράτησις*: «di essa non esiste infatti alcuna attestazione posteriore alla morte di Augusto».

³ SCARPAT, *Sapienza*, I, 17 registra il dato ricavato dallo studio del Geraci, ma gli toglie importanza: «la *kratesis* resta tuttavia il «dominio» dei Romani sull'Egitto, anche quando, morto Augusto, è cessato questo atto di servilismo ormai non tassativamente imposto». Ciò è inesatto. GERACI, *Genesi*, 162 afferma che «l'introduzione dell'era della *kratesis* non fu né coattiva né esclusiva e non impedì il conservarsi della datazioni basate sull'anno egizio tradizionale». Scarpat non vede che è la sua stessa scoperta a contraddire una datazione più bassa della Sapienza.

⁴ Cfr. lo *status quaestionis* di VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Sabiduría*, 477-497: «Estatuto de los judíos en Alejandría (helenista y romana)».

⁵ GERACI, *Genesi*, 186.

⁶ Cfr. LARCHER, *Le livre de la Sagesse*, 159-160; L. MAZZINGHI, *Sap 19,13-17 e i diritti civili dei giudei di Alessandria*, in BELLIA, PASSARO, *Il libro della Sapienza*, 89-91.

⁷ Sap 19,16: οἱ δὲ μετὰ ἑορτασμάτων εἰσδεξάμενοι τοὺς ἤδη τῶν αὐτῶν μετεσχηκότας δικαίων δεινοῦς ἐκάκωσαν πόνους.

⁸ LARCHER, *Le livre de la Sagesse*, 159; MAZZINGHI, *Sap 19,13-17*, 94-95.

⁹ Cfr. LARCHER, *Études*, 151-178. Una documentazione dell'asserto eccede i limiti del presente studio; ma sarebbe auspicabile una nuova comparazione accurata del lessico del Libro della Sapienza e di Filone, con i metodi già applicati al NT da K.S. FUGLSETH, *A Comparison of Greek Words in Philo and the New Testament*, Lewiston (Ind) – Queenston – Lampeter 2003.

nella *Sapientia Salomonis* conserva un ancoraggio al linguaggio filosofico epicureo.

Nel I d.C. il sostantivo ἀφθαρσία ricompare in *Giuseppe e Aseneth*,¹ uno scritto apocrifo successivo al NT.² Giuseppe Flavio non conosce il sostantivo; usa invece 4 volte l'aggettivo ἀφθαρτος.³

III. SIGNIFICATO DI ΑΦΘΑΡΣΙΑ E AFFINI

1. Etimologia e significato di ἀφθαρσία e affini

Il verbo φθείρειν significa «distruggere», «danneggiare», «corrompere», in senso fisico o morale; in forma medio-passiva anche «andare alla deriva».⁴ Nel composto διαφθείρειν la preposizione prefissa διά ha valore intensivo; ne derivano i significati di «distruggere (completamente)», «rovinare», «uccidere», «abortire», «corrompere» (in senso fisico e morale); in forma medio-passiva anche «essere marcio, putrefatto».⁵

La traduzione dell'aggettivo ἀφθαρτος proposta da Chantraine è «non corrompu, pur, incorruptible, impérissable, éternel»;⁶ il rimando è ad Aristotele ed Epicuro. Sorprendentemente, il nome ἀφθαρσία è trattato da Chantraine come sinonimo di ἀθανασία e viene tradotto «immortalità».⁷

2. L'aggettivo ἀφθαρτος nella discussione filosofica dai presocratici ad Aristotele

Come si è visto in precedenza, i filosofi presocratici ignorano il sostantivo ἀφθαρσία; conoscono invece l'aggettivo ἀφθαρτος, che qualifica ciò che non può essere distrutto.

Sembra che i Pitagorici⁸ siano i primi a impiegare l'aggettivo: essi considerano

¹ Il sostantivo è in *Confessio et precatio Aseneth* 8,5; Marc Philonenko aggiunge per ricostruzione congetturale *Confessio et precatio Aseneth* 15,4 (*Joseph et Aséneth*. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. PHILONENKO, Leiden 1968). L'aggettivo ἀφθαρτος è in *Confessio et precatio Aseneth* 12,12.

² E.MCE. HUMPHREY, *Joseph and Aseneth*, Sheffield 1995, 37, data l'opera prima della fine del I d.C.

³ Cfr. IOSEPHUS, *Antiquitates Iudaicae* 3,88; 10,278; IDEM, *De bello Iudaico* 2,163; 7,347. Cfr. K.H. RENGSTORF, E. BUCK, *A Complete Concordance to Flavius Josephus*, vol. 1, Leiden 1973, 276. Particolarmente interessante è IOSEPHUS, *Antiquitates Iudaicae* 3,88, che ricorda come gli epicurei neghino la provvidenza: οὐ τήν τε πρόνοιαν ἐκβάλλουσι τοῦ βίου καὶ θεὸν οὐκ ἀξιοῦσιν ἐπιτροπεύειν τῶν πραγμάτων οὐδ' ὑπὸ τῆς μακαρίας καὶ ἀφθάρτου πρὸς διαμονήν τῶν ὅλων οὐσίας κυβερνᾶσθαι τὰ σύμπαντα ἄμοιρον δὲ ἡνιόχου καὶ ἀφρόντιστον τὸν κόσμον αὐτομάτως φέρεσθαι λέγουσιν.

⁴ Cfr. F. MONTANARI et alii, *Vocabolario della lingua greca*, Torino 2004², 2269, s.v. φθείρω.

⁵ Cfr. *Ibidem*, 552, s.v. διαφθείρω.

⁶ Cfr. CHANTRAINE, *Dictionnaire*, 1199.

⁷ Cfr. *ibidem*: «immortalité», con rinvio a Epicuro, a Filodemo, ai LXX e al NT. L'altro significato proposto è «intégrité, sincérité» (NT).

Così anche H.G. LIDDELL, R. SCOTT, H.S. JONES, *Greek-English Lexicon. With a Supplement*, Oxford 1968 [= LSJ], s.v. ἀφθαρσία.

⁸ Cfr. PHILOLAUS, 44 b 21 DIELS-KRANZ: ἀφθαρτον τὸν κόσμον εἶναι. λέγει γοῦν οὕτως ἐν τῷ Περὶ ψυχῆς· παρὸ καὶ ἀφθαρτος καὶ ἀκαταπόνατος διαμένει τὸν ἄπειρον αἰῶνα; OCELLUS, 48 3 DIELS-KRANZ: ἀγνήτην τε καὶ ἀφθαρτον οὐκ ἀπεφάνετο μόνον, ἀλλὰ καὶ δι' ἀποδείξεω κατεσκευάζε τὸν

il cosmo incorruttibile (ἄφθαρτον). Parmenide afferma l'immutabilità e l'eternità dell'essere; come corollario, i suoi discepoli considerano eterno (ἀίδιον) e incorruttibile (ἄφθαρτον) tanto il cosmo¹ quanto la realtà intelligibile.²

I filosofi della *physis* posteriori a Parmenide ereditano dagli Eleati il problema del divenire: come spiegare il mutamento, se la realtà prima è immutabile? La risposta dei filosofi detti «pluralisti» consiste nell'assegnare a una molteplicità di particelle elementari le proprietà che Parmenide aveva attribuito all'essere.³ Anassagora considera ingenerate e incorruttibili le omeomerie⁴ e Democrito attribuisce la stessa proprietà agli atomi.⁵

Anassagora, forse per suggestione pitagorica, riteneva che l'anima (ψυχή) fosse qualcosa di ἄφθαρτον.⁶ Il nesso fra il nome ψυχή e l'aggettivo ἄφθαρτος resta senza seguito in Platone, che pure afferma direttamente l'immortalità dell'anima.⁷ Secondo Platone, la realtà si articola in due livelli, quello visibile e quello invisibile.⁸ Mentre il corpo è affine a ciò che è umano, mortale, dissolubile e mai identico a se medesimo, l'anima invece, capace com'è di conoscere l'invisibile,

κόσμον εἶναι. Altre ricorrenze sono contenute in OCELLUS LUCANUS, *De universi natura*, edidit R. HARDER, Weidmann 1926, che però è indicato come spurio da L. BERKOWITZ, K.A. SQUITIER, W.A. JOHNSON, *Thesaurus Linguae Graecae. Canon of Greek Authors and Works*, New York – Oxford 1990³.

¹ PARMENIDES, 28 a 36 DIELS-KRANZ: Ξενοφάνης, Παρμενίδης, Μέλισσος ἀγέννητον καὶ αἰδῖον καὶ ἄφθαρτον τὸν κόσμον (= XENOPHANES 21 a 37 DIELS-KRANZ).

² PARMENIDES, 28 a 34 DIELS-KRANZ: τὸ νοητόν, ὃν μὲν ὡς αἰδῖον καὶ ἄφθαρτον. Sarà utile presentare più ampiamente il testo nella citazione tardiva di PLUTARCHUS, *adversus Colotem* 13 (*Moralia* II 1114 d): ὁ δ' ἀναιρεῖ μὲν οὐδετέραν φύσιν [scilicet τῶν νοητῶν καὶ δοξαστῶν], ἐκατέραι δ' ἀποδιδοῦς τὸ προσῆκον εἰς μὲν τὴν τοῦ ἐνὸς καὶ ὄντος ἰδέαν τίθεται τὸ νοητόν, ὃν μὲν ὡς αἰδῖον καὶ ἄφθαρτον, ἐν δ' ὁμοιότητι πρὸς αὐτὸ καὶ τῶι μὴ δέχεσθαι διαφορὰν προσαγορεύσας, εἰς δὲ τὴν ἄτακτον καὶ φερομένην τὸ αἰσθητόν.

³ La posizione di Empedocle è diversa: i quattro elementi, fuoco, acqua, terra e aria sono generati allorché, per azione del *Neikos*, dall'uno nascono i molti. Cfr. EMPEDOCLES, 31 b 16-17 DIELS-KRANZ: τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἐνὸς εἶναι, / πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἠέρος ἄπλετον ὕψος.

Recentemente Alain Martin ha riconosciuto in un papiro conservato a Strasburgo un frammento di Empedocle; non vi ricorre però il termine ἄφθαρτος. Cfr. A. MARTIN, O. PRIMAVESI, *L'Empédocle de Strasbourg* (P. *Strasb. gr. Inv.* 1665-1666). *Introduction, édition et commentaire*, Berlin – New York 1998.

⁴ ANAXAGORAS, 59 a 41 DIELS-KRANZ: πάντα γὰρ τὰ ὁμοιομερῆ [...] ἀγέννητα μὲν εἶναι καὶ ἄφθαρτα, φαίνεσθαι δὲ γινόμενα καὶ ἀπολλύμενα.

⁵ DEMOCRITUS, 68 a 43 DIELS-KRANZ: οἱ μὲν γὰρ ἀτόμους προσειπόντες ἄφθαρτά τινα καὶ σμικρότατα σώματα πλῆθος ἀνάριθμα.

In Democrito l'aggettivo ἄφθαρτον è usato anche in riferimento ai simulacri che si avvicinano agli uomini nel processo di conoscenza e in riferimento alla natura divina. In entrambi i casi Democrito nega che vi sia alcunché di ἄφθαρτον. Così DEMOCRITUS, 68 b 166 DIELS-KRANZ: ἐνθεν καὶ εὖχετο εὐλόγων τυχεῖν εἰδῶλων. εἶναι δὲ ταῦτα μεγάλα τε καὶ ὑπερφυῖ καὶ δύσφθαρτα μὲν, οὐκ ἄφθαρτα δὲ [...]. ἔθεν τούτων αὐτῶν φαντασίαν λαβόντες οἱ παλαιοὶ ὑπενόησαν εἶναι θεῶν, μηδενὸς ἄλλου παρὰ ταῦτα ὄντος θεοῦ [τοῦ] ἄφθαρτον φύσιν ἔχοντος.

⁶ ANAXAGORAS, 59 a 93 DIELS-KRANZ: Πυθαγόρας μὲν καὶ Ἀναξαγόρας καὶ Διογένης [...] ἄφθαρτον εἶναι τὴν ψυχὴν ἀπεφήναντο. La stessa affermazione è attribuita a Eraclito, ma l'aggettivo è congetturale, perché il testo è ivi lacunoso: cfr. HERACLITUS, 22 a 17 DIELS-KRANZ.

⁷ PLATO, *Phaedrus* 246 a: ἐξ ἀνάγκης ἀγέννητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη. Περὶ μὲν οὖν ἀθανασίας αὐτῆς ἰκανῶς.

⁸ PLATO, *Phaedo* 79 a: Θῶμεν οὖν βούλει, ἔφη, δύο εἶδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὄρατόν, τὸ δὲ αἰδέε; Θῶμεν, ἔφη.

è affine a ciò che è divino, immortale, indissolubile, sempre identico a se medesimo.¹ Il linguaggio platonico è quello dell'immortalità ο ἀθανασία, termine testimoniato nelle fonti letterarie proprio a partire da Platone e dal suo contemporaneo Isocrate.²

Aristotele riprende l'uso dell'aggettivo ἄφθαρτον: la decima aporia del libro III della *Metafisica* pone il problema di quali siano i principi (ἀρχαί) delle cose corruttibili e di quelle incorruttibili: se possano essere gli stessi, o se invece debbano essere diversi.³

Ricostruendo il pensiero dei filosofi precedenti, Aristotele si domanda innanzitutto quali realtà essi abbiano ritenuto per natura eterne (αἰδία) e quali invece corruttibili.⁴ Fra i predecessori di Aristotele è notevole Empedocle, secondo cui tutte le cose sono corruttibili, mentre incorruttibili (ἄφθαρτα) sarebbero solo gli elementi (στοιχεῖα).⁵ Nel leggere Aristotele, è assai difficile per l'interprete moderno discernere caso per caso quali termini fossero già stati effettivamente usati dai filosofi presocratici, e quali siano introdotti da Aristotele per ricostruirne il pensiero. È comunque chiaro che Aristotele stabilisce che ciò che è generato è corruttibile,⁶ mentre ciò che è ingenerato è incorruttibile. Alla sostanza corruttibile, Aristotele contrappone quella «incorruttibile», che chiama anche volentieri αἰδιος, «eterna». ⁷ Nota tesi di Aristotele⁸ è che il cosmo è ingenerato e incorruttibile (ἄφθαρτος).⁹ Il bilanciamento di generazioni e corruzioni è la

¹ PLATO, *Phaedo* 80 b: Σκόπει δὴ, ἔφη, ὃ Κέβητος, εἰ ἐκ πάντων τῶν εἰρημένων τὰδε ἡμῖν συμβαίνει, τῷ μὲν θεῖῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδέϊ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ αἰεὶ ὡσαύτως κατὰ ταυτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοίωτατον εἶναι ψυχῇ, τῷ δὲ ἀνθρωπίνῳ καὶ θνητῷ καὶ πολυειδέϊ καὶ ἀνοήτῳ καὶ διαλυτῷ καὶ μηδέποτε κατὰ ταυτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοίωτατον αὐτῷ εἶναι σῶμα.

² Cfr. R. BULTMANN, *θάνατος, θνήσκω, ἀποθνήσκω, συναποθνήσκω, θανάτω, θνητός, ἀθανασία, (ἀθάνατος)*, GLNT, vol. IV, Paideia, Brescia 1968, 200; W. BAUER, W.F. ARNDT, F.W. GINGRICH, F.W. DANKER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago (Ill.) – London 2000³, s.v. ἀθανασία; FABBRI, *Creazione*, 164-168.

³ ARISTOTELES, *Metaphysica* III,4 1000 a 5-7: πότερον αἱ αὐταὶ τῶν φθαρτῶν καὶ τῶν ἀφθάρτων ἀρχαὶ εἰσιν ἢ ἕτεραι. εἰ μὲν γὰρ αἱ αὐταί, πῶς τὰ μὲν φθαρτὰ τὰ δὲ ἄφθαρτα, καὶ διὰ τίν' αἰτίαν; La discussione dell'aporia prosegue in ARISTOTELES, *Metaphysica* III,4 1000 a 5- 1000 b 3.

⁴ *Ibidem* III,4 1000 a 18-22: παρὰ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως λεγόντων δεῖ πυνθάνεσθαι διερωτῶντας τί δή ποτ' ἐκ τῶν αὐτῶν ὄντα τὰ μὲν αἰδία τὴν φύσιν ἐστί τὰ δὲ φθείρεται τῶν ὄντων.

⁵ *Ibidem* III,4 1000 b 18-20: οὐ γὰρ τὰ μὲν φθαρτὰ τὰ δὲ ἄφθαρτα ποιεῖ τῶν ὄντων ἀλλὰ πάντα φθαρτὰ πλὴν τῶν στοιχείων.

⁶ ARISTOTELES, *De caelo* III,4 1000 b 21-22 Καὶ φθαρτὸν δὲ καὶ ἄφθαρτον ὡσαύτως· εἴτε γὰρ πρότερον τι ὄν ὕστερον ἢ μὴ ἐστὶν ἢ ἐνδέχεται μὴ εἶναι, φθαρτὸν εἶναι φαμεν, εἴτε φθειρόμενόν ποτε καὶ μεταβάλλον, εἴτε μὴ.

⁷ ARISTOTELES, *Metaphysica* XII,1 1069 a 31 distingue la sostanza sensibile in «corruttibile» ed «eterna»: ἡ μὲν αἰδιος ἢ δὲ φθαρτή.

⁸ La tesi è direttamente studiata da Aristotele nel trattato di scuola *De Caelo*, citato *supra*, ma anche nel trattato essoterico *Περὶ κόσμου πρὸς Ἀλέξανδρον*. L'autenticità di quest'ultimo era pacifica fra gli antichi fino a Proclo ed è ora sostenuta con validi argomenti da G. REALE, A.P. BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele. Monografia introduttiva, testo greco con traduzione a fronte, bibliografia ragionata e indici*, Milano 1995², 25-171; cfr. specialmente 48-57. Quanto scriveva BEAUCHAMP, *Le salut*, 513-515, rifletteva l'opinione contraria all'autenticità del trattato.

⁹ ARISTOTELES, *De mundo* 397 a 16-17: ἡ κόσμος ἐδυνάμει δὲ ἀγήρωσ τε καὶ ἄφθαρτος. Cfr. il commento di REALE, BOS, *Sul cosmo*, 68-70 e 310, nota 214.

salvezza del cosmo, perché lo mantiene in equilibrio e in tal modo lo conserva eternamente incorrotto.¹

Al termine di questa rassegna, sarà opportuno rilevare che la coppia di aggettivi *αἰδῖος καὶ ἀφθαρτος* («eterno e incorruttibile») viene, a torto o a ragione, fatta risalire a Parmenide. Se anche non è possibile per noi risolvere il problema storiografico sull'effettivo impiego della coppia di aggettivi da parte dei presocratici, è chiaro che all'epoca di Plutarco, sul finire del I d.C., non appariva anacronistico presentare in quei termini le discussioni dei filosofi presocratici.²

3. Il sostantivo *ἀφθαρσία* e gli dèi di Epicuro

Epicuro conosce l'aggettivo *ἀφθαρτος*, che impiega nel riprendere temi e concetti dell'atomismo democriteo. La fisica epicurea, infatti, afferma che gli aggregati di atomi possono essere distrutti, ma che gli atomi permangono immutabili attraverso i mutamenti: le particelle elementari sono *ἀφθαρτα*, incorruttibili.³

Come si è già visto, la novità di Epicuro consiste nell'introduzione del sostantivo *ἀφθαρσία*, che compare allorché la condizione propria dei corpi degli dèi viene elevata a tema di riflessione.⁴

Di primo acchito, nel cosmo epicureo, dove la realtà si esaurisce in aggregati di atomi e vuoto, sembrerebbe non esserci spazio per gli dèi.⁵ E tuttavia Epicuro

¹ ARISTOTELES, *De mundo* 397 b 2-7: Καὶ τῶν ἐπὶ μέρους τὰ μὲν γίνεται, τὰ δὲ ἀκμάζει, τὰ δὲ φθείρεται. Καὶ αἱ μὲν γενέσεις ἐπαναστέλλουσι τὰς φθοράς, αἱ δὲ φθοραὶ κουφίζουσι τὰς γενέσεις. Μία δὲ ἐκ πάντων περαιομένη σωτηρία διὰ τέλους ἀντιπερισταμένων ἀλλήλοις καὶ τοτὲ μὲν κρατούντων, τοτὲ δὲ κρατουμένων, φυλάττει τὸ σύμπαν ἀφθαρτον δι' αἰῶνος.

Il passo si presta a illuminare il significato del termine *σωτήριος*, «atto a conservare», in Sap 1,14, dove si afferma che *σωτήριοι αἱ γενέσεις τοῦ κόσμου*. Cfr. FABBRI, *Creazione*, 111-128.

Come spiega BEAUCHAMP, *Le salut*, 515: l'equilibrio fra nascite e morti «préservede la destruction la totalité du monde pour une durée indéfinie».

² Cfr. PLUTARCHUS, *adversus Colotem* 13 (*Moralia* II 1114 d), citato *supra*.

³ EPICURUS, *Epistula ad Herodotum* 54 (= EPICURO 2 § 54,4-10 ARRIGHETTI): αἱ δὲ ἄτομοι οὐδὲν μεταβάλλουσιν, ἐπειδὴ περ δεῖ τι ὑπομένειν ἐν ταῖς διαλύσεσι τῶν συγκρίσεων στερεὸν καὶ ἀδιάλυτον, ὃ τὰς μεταβολὰς οὐκ εἰς τὸ μὴ ὄν ποιήσεται οὐδ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ἀλλὰ κατὰ μεταθέσεις ἐν πολλοῖς, τινῶν δὲ καὶ προσόδους καὶ ἀφόδους, ὅθεν ἀναγκάϊον τὰ [μὴ] μετατιθέμενα ἀφθάρτα εἶναι καὶ τὴν τοῦ μεταβάλλοντος φύσιν οὐκ ἔχοντα, ὄγκους δὲ καὶ σχηματισμούς ἰδίους· ταῦτα γὰρ καὶ ἀναγκάϊον ὑπομένειν.

⁴ Cfr. le presentazioni di REALE, *Storia* III, 225-233: «La concezione degli Dèi e del Divino»; A.A. LONG, D.N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, vol. I: *Translations of the Principal Sources, with Philosophical Commentary*, Cambridge – New York 1987, 145-149; D. OBBINK, *The Atheism of Epicurus*, «Greek, Roman and Byzantine Studies» 30 (1989) 187-223; J. MANSFELD, *Aspects of Epicurean Theology*, «Mnemosyne» 46 (1993) 172-210; K. ALGRA, J. BARNES, J. MANSFELD, M. SCHOFIELD (edd.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999, 454-457; 462-464.

⁵ Il problema è illustrato da REALE, *Storia* III, 230-231: «Gli Dèi hanno figure analoghe a quelle degli uomini, perché la figura umana è la più bella che la natura presenti. Ma ecco quanto, a dire di Cicerone, egli soggiungeva: “E tuttavia questa loro [scil. degli Dèi] conformazione non è corpo ma quasi corpo, non è sangue ma quasi sangue” (CICERONE, *De nat. deor.*, 1,18,49 = USENER, *fr.* 352, p. 234, 1 s.; cfr. anche *De nat. deor.*, 1,25,71 = USENER, p. 234, 6 ss.). È appena il caso di rilevare che, qui, il “quasi” rovina tutto il ragionamento filosofico e mette irrimediabilmente a nudo l'insufficienza del materialismo atomistico. Come ogni altra cosa, gli Dèi devono essere costituiti da atomi; ma ogni composto atomico è suscettibile di dissoluzione, mentre gli Dèi sono immortali. Orbene, l'affermare

è ben lungi dal negarne l'esistenza, giacché essa è conoscenza comune,¹ benché difficilmente si riesca a conservarla pura da deformazioni successive;² nega invece, in polemica con le tesi aristoteliche, che gli dèi siano occupati a regolare il moto degli astri, perché ciò sarebbe incompatibile con la pienezza della loro felicità e incorruttibilità (ἀφθαρσία);³ nega inoltre che gli dèi siano quali il volgo se li raffigura, immischiati nelle vicende umane e perciò temibili.⁴

Per poter precisare il senso che Epicuro assegnava all'incorruttibilità degli dèi, occorre risolvere il problema della loro effettiva esistenza come corpi composti di atomi. Fra i moderni, Long e Sedley⁵ hanno formulato compiutamente

che il composto atomico che costituisce gli Dèi, diversamente da quello che costituisce tutte le altre cose, non si dissolve perché le sue perdite (che subisce con il continuo flusso degli atomi che formano i simulacri), vengono continuamente colmate, non fa altro che spostare il problema. Infatti non c'è modo di spiegare la ragione dello statuto privilegiato di questi composti. E, allora, ad Epicuro non resta se non quell'aporetico "quasi corpo", che, in realtà, rivela inesorabilmente la strutturale incapacità dell'atomismo a spiegare gli Dèi».

¹ EPICURUS, *Epistula ad Menoeceum* 123 (ARRIGHETTI 4 § 123,7-9): θεοὶ μὲν γὰρ εἰσὶν· ἐναργῆς γὰρ αὐτῶν ἔστιν ἡ γυνῶσις· οἷους δ' αὐτοὺς <οἱ> πολλοὶ νομίζουσιν, οὐκ εἰσὶν («Gli dèi esistono: evidente è infatti la loro conoscenza; non esistono piuttosto nella maniera in cui li considerano i più»).

² EPICURUS, *fr.* 27,1,23-28.1-11 ARRIGHETTI: κἀν τῷ δωδεκάτῳ Περὶ φύ[σ]ε[ω]ς τοῦ πρώτου φη[σ]ιν ἀ]νθρώπους ἐπιγ[ο]ήματα λαμβάνειν ἀφθάρτων φύσεων· εἶναι γὰρ, [οἷς] προστρέ[π]ετα[ι,] [παν]ανάξια τῆς ν[ο]υμένης ἀφθα<ρ>σία[ς] αὐτῶν καὶ παντελῶς μακαρι[ό]τητος· οὐδὲ γὰρ ἔτι τ[η]-ρεῖται τ[ὸ] πάντα τ[ε]θεῖν εὐδ[αι]μον καὶ τὸ πρὸς τ[ὴν] δι[άλ]υσι[ν] ἀ]δῆκ[τω]ς ἔχον[ν]. La traduzione di Arrighetti (dopo i consueti ritocchi terminologici) recita: «e nel dodicesimo libro dell'opera Sulla natura dice che i primi uomini si formarono concetti di nature incorruttibili; sono, infatti, coloro a cui ci si rivolge nelle preghiere, e del tutto degni dell'incorruttibilità che viene pensata come loro propria, e della più assoluta beatitudine. Ma non si seguita a mantenere (tale) l'essere che si è posto come beato in tutto e assolutamente immune da dissoluzione».

³ EPICURUS, *Epistula ad Herodotum* 76-77 (ARRIGHETTI 2 § 76,8-77,7): «Per quanto riguarda i moti e le rivoluzioni e il sorgere e il tramontare e gli altri fenomeni congeneri dei corpi celesti, non bisogna credere che ci sia qualche essere che a ciò è preposto e dia, o abbia dato, ordine ad essi, e nello stesso tempo goda della più completa beatitudine e dell'incorruttibilità (καὶ ἅμα τὴν πᾶσαν μακαριότητα ἔχοντος μετὰ ἀφθαρσίας) – poiché occupazioni e preoccupazioni e ire e benevolenze sono inconciliabili con la beatitudine: son cose che provengono da debolezza e timore e bisogno degli altri – [...] Ma bisogna conservare intera la maestà nei confronti di tutte le parole che si riferiscono a tali concetti, affinché niente in essi appaia in disaccordo con tale maestà». La traduzione è di Arrighetti, ad eccezione del nesso μετὰ ἀφθαρσίας, dove abbiamo corretto «immortalità» in «incorruttibilità».

Poco più oltre viene usato l'aggettivo ἀφθαρτος a qualificare la φύσις degli dèi: EPICURUS, *Epistula ad Herodotum* 78 (ARRIGHETTI 2 § 78,5-8): «bisogna ritenere [...] che non è assolutamente possibile che in una natura incorruttibile e beata ci sia qualcosa che possa provocare conflitto o turbamento (ἀλλ' ἀπλῶς μὴ εἶναι ἐν ἀφθάρτῳ καὶ μακαρίᾳ φύσει τῶν διάκρισιν ὑποβαλλόντων ἢ τάραχον μηθέν)».

⁴ EPICURUS, *Epistula ad Herodotum* 81 (= ARRIGHETTI 2 § 81,2-5): τάραχος ὁ κυριώτατος ταῖς ἀνθρώπιναις ψυχαῖς γίνεται ἐν τῷ ταῦτά μακαρία τε δοξάζειν «εἶναι» καὶ ἀφθαρτα καὶ ὑπεραντίας ἔχειν τοῦτοις ἅμα βουλήσεις καὶ πράξεις καὶ αἰτίας; EPICURUS, *Ratae Sententiae* I (ARRIGHETTI 5 § 139,1-3): Τὸ μακάριον καὶ ἀφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλῳ παρέχει· ὥστε οὔτε ὀργαῖς οὔτε χάρισι συνέχεται· ἐν ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον.

Annota C.J. DE VOGEL, *Greek Philosophy. A Collection of Texts with Notes and Explanations*, vol. III: *The Hellenistic-Roman Period*, Leiden 1964², 29: «By this Epicurus denied firstly that the kosmos is created (i.e. arranged) by a Demiurge, such as Plato introduced in his *Tim.*, secondly, the existence of a *pronoia*, as was taught by the Stoics».

⁵ A.A. LONG, D.N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, 1: *Translations of the Principal Sources, with Philosophical Commentary*, Cambridge 1987, 144-149.

l'ipotesi che l'esistenza degli dèi secondo Epicuro sia un'esistenza meramente pensata: quando gli uomini pensano gli dèi, l'immagine che se ne fanno è essa stessa composta di atomi, ed è perciò un composto esistente. Il fatto che le generazioni umane che si susseguono continuano a pensare agli dèi, assicura la sussistenza di tali simulacri. Così formulata, la tesi sembra implicare che, se non vi fossero uomini a pensarli, gli dèi non esisterebbero affatto. L'epicureismo diventerebbe anzi un idealismo trascendentale *ante litteram*, se gli dèi fossero una proiezione dell'ideale etico epicureo, una sorta di idea a priori che rende concepibile, e quindi anche praticabile, la vita beata.

La tesi è stata ripresa negli ultimi anni da Jeffrey Purinton.¹ Egli sostiene che, soltanto dopo che le immagini degli dèi sono state concepite dagli uomini, gli dèi acquistano un'entità pari a quella dei composti formati sempre dagli stessi elementi, quali sono i corpi solidi. Invece, prima che l'immagine di Zeus si costituisca nella mente umana, Zeus non è altro che un flusso di immagini in forma di Zeus, formatosi spontaneamente nel vuoto. Il flusso d'immagini può essere paragonato a una cascata, che conserva la stessa forma pur non essendo mai costituita dagli stessi atomi.² Il Purinton presenta la propria tesi dualistica come una via di mezzo fra la tesi «idealistica» di Long e Sedley e quella che attribuisce agli dèi esistenza reale. Ma poi concede che si tratta sempre di una tesi «anti-realista»: se per ipotesi nessun uomo stesse concependo Zeus, Zeus non sarebbe realmente esistente.

Mentre lavorava all'edizione del *De pietate* di Filodemo di Gadara,³ discepolo di Epicuro, Dirk Obbink ha potuto confermare con nuove testimonianze che, se è vero che Epicuro s'interessa innanzitutto alla conoscenza che gli uomini hanno degli dèi, non per questo intendeva negarne l'esistenza extramentale.⁴ Grazie alla pubblicazione del *De pietate*, possiamo ora colmare alcune lacune della nostra conoscenza del pensiero di Epicuro. Secondo Filodemo, Epicuro scriveva nel XII libro del trattato *Sulla natura* (Περὶ φύσεως) che «i primi uomini si formarono concetti di entità esterne incorruttibili».⁵ Ulteriormente, Filodemo difende Epicuro dall'accusa di ateismo, originatasi nel tempo che intercorre

¹ J.S. PURINTON, *Epicurus on the Nature of the Gods*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 21 (2001) 181-231.

² *Ibidem*, 186.

³ Finora è stato pubblicato il primo tomo: PHILODEMUS, *On Piety*, Part 1: *Critical Text with Commentary*, ed. D. OBBINK, Oxford – New York 1996.

⁴ OBBINK, *The Atheism*, 201: «While the gods exist for Epicurus fundamentally as concepts, as has been argued recently, and their effects stem primarily from our concepts of them, it may nevertheless be missing the point to insist that Epicurus' gods exist as "mere" concepts».

⁵ PHILODEMUS, *De pietate* 225-231 OBBINK: ἀν τῶι δωδεκάτ[ω]ι Περὶ φύ[σ]ε[ω]ς το]ῖς πρώτους φη[σ]ιν ἄ]νθρωπους ἐπιν[σ]ή]ματα <τῶν ἔ>ξω βα<ί>νειν ἀφθάρτων φύσεων.

I segni diacritici sono illustrati come segue da Obbink: PHILODEMUS, *On Piety*, 100: «a new critical sign, a sublinear asterisk, is introduced to mark those instances (unique to Herculaneum papyrology) in which the nineteenth-century copyist obviously misread the letters in the papyrus, and the modern editor has conjecturally restored the original reading, where the papyrus does not survive or is in too deteriorated a condition to verify the correction». *Ibidem*, 101: «Square brackets [] indicate a lacuna, angular brackets < > a mistaken omission in the original papyrus [...]. A dot placed under a letter indicates that its reading is doubtful and therefore compatible with at least one other letter».

fra Epicuro e il discepolo¹ e testimoniata dal filosofo stoico Posidonio di Apamea.² Si tramanda che Epicuro praticasse personalmente il culto degli dèi,³ e Filodemo testimonia che anche i suoi discepoli lo facevano,⁴ e che Epicuro dichiarava completamente folli quelli che rimuovevano il divino dal novero degli enti, come avevano fatto Prodicò, Diagora e Crizia.⁵

Ciò nonostante, Obbink è tornato di recente a difendere l'interpretazione idealista di Long e Sedley,⁶ innanzitutto perché la coerenza della dottrina atomistica non lascia spazio per l'esistenza di composti atomici incorruttibili,⁷ e anche perché, col progredire della cura dell'edizione del *De pietate* di Filodemo, ha riscontrato che quest'ultimo non afferma mai l'esistenza degli dèi come entità corporee situate al di fuori del nostro mondo.⁸ Il primo argomento occorre dare una risposta specifica, una volta stabilito che Epicuro considerava gli dèi realmente esistenti. Il secondo, invece, è un *argumentum e silentio*, che vale soltanto fino a prova contraria. Non è strano che un trattato che si occupa dell'umana devozione verso gli dèi si occupi non dell'esistenza degli dèi in sé, ma del modo in cui gli uomini li conoscono.

Sembrano più forti le ragioni di quanti sostengono l'interpretazione realista degli dèi di Epicuro, a partire da Jaap Mansfeld,⁹ il quale apporta chiarimenti di metodo e di contenuto. In primo luogo, egli ricorda che le testimonianze dirette delle parole di Epicuro dovrebbero prevalere sulle interpretazioni posteriori, siano esse di Cicerone o di Filodemo, e queste dovrebbero essere spiegate alla luce di quelle, e non viceversa. Ora, la *Lettera a Meneceo*, 123 invita il discepolo a considerare (νομιζῶν) il dio come un essere vivente (ζῶον) incorruttibile. Il linguaggio è quello dell'affermazione dell'esistenza degli dèi: «considerare esistenti gli dèi» si diceva νομιζειν θεούς.¹⁰ E il motivo per accettarli è che gli dèi esistono: θεοὶ μὲν γὰρ εἰσίν. Si tratta del linguaggio adoperato nella filosofia greca per affermare o negare l'esistenza di un ente la cui realtà è in discussione.¹¹ Non ci sono poi motivi per negare agli dèi la realtà corporea che si riconosce agli uomini, quando l'uno e l'altro sono detti esseri viventi.¹² Resterà da stabilire

¹ Cfr. OBBINK, *The Atheism*, 216.

² Accusa riferita dall'accademico Cotta in CICERO, *De natura deorum* 1,123: *verius est igitur nimirum illud quod familiaris omnium nostrum Posidonius disseruit in libro quinto de natura deorum, nullos esse deos Epicuro videri, quaeque is de deis immortalibus dixerit invidiae detestandae gratia dixisse*. Come si vede, l'accusa a Epicuro è di avere sì riconosciuto gli dèi, ma di averlo fatto per simulazione, allo scopo di togliere fondamento ad accuse ostili.

³ Cfr. OBBINK, *The Atheism*, 202-207.

⁴ PHILODEMUS, *De pietate* 655-657: ὁμῶς δὲ [σέβ]ονται πάντε[ς] εἰ μὴ παρ]έκκοποι τινε[ς] αὐτούς, κα]θάπερ ἡμ[εῖς]. Cfr. OBBINK, *The Atheism*, 210-211.

⁵ PHILODEMUS, *De pietate* 519-530, OBBINK: καὶ πᾶσαν μα[ρίαν] Ἐ]πίκουρος ἐμ[έμψα]το τοῖς τὸ [θεῖον] ἐκ τῶν ὄντων [ἀναι]ροῦσιν ὡς κα[ὶ] τῶν] δωδεκάτω[ν] Προ]δίκωι καὶ Δια[γόρῳ] καὶ Κριτία κα[ὶ] [λλοῖς] μέμφ[εται] φᾶς πα[ρα]κόπτειν καὶ μ[αίνεσθ]αι, καὶ βαρχεύουσιν αὐτούς [εἰ]κά[ζει].

⁶ D. OBBINK, "All Gods Are True" in Epicurus, in D. FREDE, A. LAKS (eds.), *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology its Background and Aftermath*, Leiden – Boston (Mass.) – Köln 2002, 183-221.

⁷ Cfr. OBBINK, *All Gods*, 216.

⁸ Cfr. *ibidem*, 215.

⁹ Cfr. J. MANSFELD, *Aspects of Epicurean Theology*, «Mnemosyne» 46 (1993) 172-210.

¹⁰ Cfr. *ibidem*, 180.

¹¹ Cfr. *ibidem*, 182-186.

¹² EPICURUS, *Epistula ad Menoecum* 135 (= EPICURO 4 § 135,5-10 ARRIGHETTI): Ταῦτα οὖν καὶ τὰ τοῦ-

di che specie di atomi gli dèi siano composti, e in che modo la loro viene garantita. Questo è certo un problema, ma nelle fonti successive andrà cercata una eventuale soluzione del problema, non la sua rimozione.¹

Sulla stessa posizione è Gabriele Giannantoni, che accoglie le argomentazioni del Mansfeld, e aggiunge di suo che il modo in cui Epicuro concepisce la conoscenza umana degli dèi, lungi dal causarne l'esistenza reale, la presuppone: tutti gli uomini, infatti, hanno conoscenza prolettica degli dèi,² e ad alcuni gli dèi si manifestano nei sogni.³

4. *Dèi e ἀφθαρσία secondo il trattato De dis di Filodemo di Gadara*

Una soluzione definitiva dovrà probabilmente attendere la pubblicazione dell'opera di Filodemo *Sugli dèi*. Nel Congresso di Napoli del 2002⁴ Knut Kleve ha illustrato l'importante contributo che verrà in particolare dal libro III del trattato *De dis*, dedicato alla vita e alla natura degli dèi.⁵ In un sol colpo, vengono sciolte le due obiezioni di Obbink: Filodemo, infatti, rompe il silenzio sull'esistenza reale degli dèi e cerca di spiegare come gli dèi possano essere incorruttibili.

In primo luogo, Filodemo conferma l'incorruttibilità degli dèi come esseri reali: chi li privasse di essa li priverebbe della felicità.⁶ Gli dèi non dormono, perché il sonno somiglia alla morte, ma si riposano; ispirano ed espirano, altrimenti non potrebbero parlare, né di conseguenza essere felici; quando poi parlano, parlano greco o una lingua simile, altrimenti non potrebbero essere saggi; prendono cibo, che è per loro a portata di mano,⁷ e lo digeriscono; il cibo, poi, non è iden-

τοὺς συγγενῆ μελέτα πρὸς σεαυτὸν ἡμέρας καὶ νυκτὸς <καὶ> πρὸς τὸν ὅμοιον σεαυτῷ, καὶ οὐδέποτε οὐθ' ὕπαρ οὐτ' ὄναρ διαταραχθήσῃ, ζήσῃ δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις. οὐθὲν γὰρ ἔοικε θνητῷ ζῶν ζῶν ἀνθρώπος ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς.

¹ Cfr. MANSFELD, *Aspects*, 176; 188-189.

² La prolessi è secondo Epicuro il primo dei criteri di verità, come spiega DIOGENES LAERTIUS, *Vita Epicuri* 31 (= EPICURO 1 § 31,3-4 ARRIGHETTI): ἐν τοίνυν τῷ Κανόνι λέγων ἐστὶν ὁ Ἐπίκουρος κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη. La prolessi consiste in una nozione universale insita nell'uomo, come spiega DIOGENES LAERTIUS, *Vita Epicuri* 31 (= EPICURO 1 § 33,1-4 ARRIGHETTI): Τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἰονεὶ κατάληψιν ἢ δόξαν ὀρθὴν ἢ ἐννοίαν ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τουτέστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος, οἷον τὸ Τοιοῦτόν ἐστιν ἄνθρωπος: ἅμα γὰρ τῷ ἠληθῆναι ἄνθρωπος εὐθὺς κατὰ πρόληψιν καὶ ὁ τύπος αὐτοῦ νοεῖται προηγούμενων τῶν αἰσθήσεων.

³ G. GIANNANTONI, *Epicuro e l'ateismo antico*, in G. GIANNANTONI, M. GIGANTE (a cura di), *Epicureismo greco e romano. Atti del Congresso internazionale, Napoli, 19-26 maggio 1993*, vol. I, Napoli 1996, 25-27.

⁴ Gli Atti del Congresso sono editi in «Cronache Ercolanesi» 33 (2003) 5-344.

⁵ Cfr. KLEVE, *Epicurean*, 249-266.

⁶ Cfr. *ibidem*, 250, che cita a sostegno il fr. 13,3-5: τῆς ἀφθαρσίας στοχασαμένους σ[τ]ερῆσαι τῆς εὐ-δαμονίας αὐ[τῶν] στερητέον.

⁷ Cfr. G. ARRIGHETTI, *Filodemo Περὶ Θεῶν III fr. 74-82. Pap. Herc. 157*, «La Parola del passato» 10 (1955) 341 per il fr. 80 e 344-345 per un commento.

tico al nostro, ma gli è simile;¹ non si ubriacano e non hanno rapporti sessuali;² né tantomeno commettono adulterio.³

L'incorruttibilità viene poi spiegata mediante la capacità che essi hanno di conservare il controllo del proprio corpo, evitando di inseguire alcunché di contrario alle esigenze della natura. Li salva la prudenza loro propria,⁴ mirabile capacità di calcolo che consente loro di respingere quanto potrebbe disturbarli, e di accogliere quanto promuove la loro eternità. Secondo Filodemo, perciò, la ἀφθαρσία non è un mero dato di fatto, ma è frutto di una capacità (δύναμις) che il dio positivamente possiede.⁵

L'esercizio di tale potere di conservarsi integri ha delle condizioni di possibilità: occorre che il dio si trovi in condizione di procacciarsi il nutrimento che gli occorre per il proprio bene.⁶ Tale nutrimento è abbondante negli *intermundia*. Nella *Lettera a Pitocle*,⁷ Epicuro chiama μετακόσμιον (poi *intermundium* in Cicerone) lo spazio interposto fra i mondi. Tale spazio non è completamente vuoto, ma è percorso da atomi pronti ad affluire per formare nuovi corpi. Si sapeva da Lucrezio che secondo Epicuro negli *intermundia* si radunano gli atomi più sottili, che formano l'etere;⁸ e si sapeva da Cicerone che secondo gli epicurei verso il corpo degli dèi vi è un continuo afflusso di atomi, che consente ai composti atomici dei loro corpi di restare in equilibrio, secondo il principio detto ἰσονομία.⁹

¹ Cfr. *ibidem* 331, che cita il fr. 77,2-3: τροφήν ὀνομαζομένην ἔαν ὅμοιον εἰπεῖν.

² Cfr. *ibidem* 326, che cita il fr. 76.

³ Cfr. *ibidem* 333. Ovviamente Filodemo polemizza con la rappresentazione omerica degli dèi.

⁴ Cfr. KLEVE, *Epicurean*, 251, che cita il fr. 81,8: τὴν ἰδ[ί]αν εὐλογιστί[αν].

⁵ Cfr. *ibidem*, 251, che cita il fr. 18,3-6: τὴν δύναμιν ... [τ]οῦ μηδὲν ... ἀλλόφυλον δέχεσθαι, τὰ δ' οἰκῆα π[ί]ντα μηδ' ὕψ' ἐνός κρατεῖσθαι. Cfr. anche A. GRILLI, *Su alcuni frammenti di Filodemo (Περὶ Θεῶν Fr. 74. 76. 78. 79. 80. 81. 82)*, «La Parola del passato» 12 (1957) 40-41, che cita il fr. 32a: la divinità ἰσχύει διερεΐδεσθαι <ι προ(ός)> τὸ ἀλλόφυλον ἀπὸ πάσης ὀχλήσεως κ(αί) πᾶν ποιητ[ικ]ὸν τῆς ἀφθαρσίας ἀποδέχεσθαι.

⁶ Cfr. ARRIGHETTI, *Περὶ Θεῶν III fr.* 74-82, 341, che cita il fr. 80,3: τὰγαθὸν ἔτοιμον ἔσεσθαι. *Ibidem*, 344-345 commenta: «a r. 2 si parla di μεταβάλλειν, e comunque si voglia integrare la fine del rigo, ciò che è conservato basta a capire che tale concetto è in connessione con quello, espresso nel rigo seguente, sull'ἀγαθὸν ἔτοιμον [...]; infine nei rr. 4-6 è detto che niente di ciò che è umano è eterno, dal momento che gli uomini non hanno forze sufficienti perché così avvenga. Ci pare chiaro che a r. 3 il discorso riguarda gli dèi, ché Filodemo non avrebbe mai potuto dire che agli uomini τὰγαθὸν ἐῖτοιμον; [...] possiamo dire senza tema di sbagliare (comunque sia stato determinato nei righe precedenti il principio della μεταβολή) che agli dèi non capita l'accidente della μεταβολή perché ad essi τὰγαθὸν ἐῖτοιμον, oppure che gli uomini μεταβάλλουσι dato che ad essi τὰγαθὸν non ἐῖτοιμον.

Arrighetti conclude: «Epicuro quindi negava ai suoi dèi qualsiasi πάθος, perché πάθος ἐῖ μεταβολή; e mutare, come ci ha insegnato Lucrezio, significa morire. [...] Niente di ciò che è umano è πολυχρόνιον perché μεταβάλλει, e ciò che è eterno deve essere sempre lo stesso» (346-347). Cfr. anche GRILLI, *Su alcuni frammenti*, 35-37.

⁷ EPICURUS, *Epistula ad Pythoclem* 89 (= EPICURO 3 § 89,1-8 ARRIGHETTI): «Ὅτι δὲ καὶ τοιοῦτοι κόσμοι εἰσὶν ἄπειροι τὸ πλῆθος ἔστι καταλαβεῖν, καὶ ὅτι καὶ ὁ τοιοῦτος δύναται κόσμος γίνεσθαι καὶ ἐν κόσμῳ καὶ μετακοσμίῳ, ὃ λέγομεν μεταξὺ κόσμων διάστημα, ἐν πολυκένῳ τόπῳ καὶ οὐκ ἐν μεγάλῳ εἰλικρινεῖ καὶ κενῷ, καθάπερ τινὲς φασιν, ἐπιτηδείων τινῶν σπερμάτων ρυέντων ἀφ' ἐνός κόσμου ἢ μετακοσμίου ἢ ἀπὸ πλείονων κατὰ μικρὸν προσθέσεις τε καὶ διαρθρώσεις καὶ μεταστάσεις ποιούντων ἐπ' ἄλλον τόπον.

⁸ Cfr. LUCRETIUS, *De rerum natura* 5,449-470.

⁹ Cfr. CICERO, *De natura deorum* 1,49-50. Sul principio della ἰσονομία cfr. GIANNANTONI, *Epicuro*, 31-33.

A quanto era già noto il Kleve aggiunge che secondo Filodemo (*De dis* III) la natura supplisce, per il piacere degli dèi, «forme di apparenze» simili alla loro costituzione atomica.¹ Tali forme costituiscono il nutrimento degli dèi: sono le forme sottili che vengono espulse di continuo dai mondi e che sono atte a sostituire in perpetuo gli atomi via via perduti dagli dèi.² Un cibo in parte simile a quello degli uomini, perché costituito da atomi, ma in parte dissimile, perché gli atomi di cui si cibano gli dèi sono sottili, e sono sempre a loro disposizione in quantità inesauribile. Sono un cibo adatto per il loro quasi-corpo, cioè per un corpo che non è come il nostro: in tale cibo si può riconoscere una riformulazione al modo epicureo dell'idea tradizionale secondo cui gli dèi si nutrono di ambrosia, cibo capace di preservarne il corpo dalla corruzione.³

In tal modo, si spiega come il dio possa essere una realtà che rimane per sempre unica e la stessa, un essere vivente quali anche noi siamo,⁴ salvo che noi lo siamo per un tempo limitato.⁵ Non è dunque quel genere di entità a cui pensava Purinton, che, come una cascata, permane, e tuttavia non è mai costituita dagli stessi atomi.

5. Felicità umana e divina in rapporto con la ἀφθαρσία nell'epicureismo

Nella tradizione greca a partire da Omero, la mortalità è il limite che nessun uomo può superare, la vera discriminazione fra uomini e dèi.⁶ Nell'*Iliade* Diomede ferisce in battaglia la Afrodite, mostrandosi così più forte di lei.⁷ Ma proprio in tale

¹ Cfr. KLEVE, *Epicurean*, 256-265. A p. 262 viene ricostruito il fr. 10, col. b. Alle righe 6-10 si legge una citazione, probabilmente di Epicuro: «that for both types of pleasure nature supplies, both sporadically and continuously, forms of appearances (ὁμοειδιδέας) similar to the atomic constitution (of the gods)». In apparato alla riga 8 il Kleve annota: ὁμοειδ<εῖς> ἰδέας Elizabeth Asmis, perhaps correctly *simillimarum imaginum species ... ad deos adfluat* Cic, *N.D.* 1.49». Filodemo sarebbe quindi la fonte di Cicerone.

² Cfr. KLEVE, *Epicurean*, 265.
³ Il cibo è detto nell'*Iliade* ἀμβρόσιον εἶδαρ: (*Ilias* 5,369; 13,35), o anche ἀμβροσίη (*Ilias* 5,777; 14,170; 16,680; 19,38.347.353). Cfr. BEAUCHAMP, *Le salut*, 509, nota 2; GILBERT, *Il cosmo*, 198; P. DUMOULIN, *Entre la manne et l'eucharistie. Étude de Sg 16,15-17,1. La manne dans le livre de la Sagesse, synthèse de traditions et préparation au mystère eucharistique*, Roma 1994, 133-136.

⁴ KLEVE, *Epicurean*, 251 e nota 38, che cita *De dis*, III, col. 10,37-38: τὸ ζῶον ἀεὶ ταυτόν, ἀλλ' οὐχ ὅμοια πολλά.

⁵ Cfr. KLEVE, *Epicurean*, 251, che cita PHILODEMUS, *De dis* III col 10,22-23: ἔν κ(αὶ) ταυτὸ κα[τ' ἀ]ριθμὸν πρὸς τὸν αἰῶνα, [κα]θάρπερ ἡμεῖς [κ(αὶ)] πρ(ὸς) [ἄ]λον τ]ὸν βί[ο]ν[.]

Il testo era già edito da G. ARRIGHETTI, *Filodemo, De diis* III, col. x-xi, «Studi Classici e Orientali» 7 (1958) 85.

⁶ W.K.C. GUTHRIE, *I greci e i loro dei*, Bologna 1987, 143-144, spiega: «dovremmo trattare i concetti di dio o di divinità e di immortale come equivalenti, perché essi furono tali per i greci. Gli dei possono avere altre caratteristiche, ma primariamente ed essenzialmente sono gli immortali, ed è la loro immortalità che li differenzia dagli uomini. Per dire dei e uomini, i greci potevano usare le parole *theoi* e *anthropoi*, ma potevano, altrettanto correttamente, usare *athanatoi* e *thnetoi*. *Athantos* (immortale) è un aggettivo, e potrebbe quindi essere impiegato in congiunzione a *theos*. Però esso può stare altrettanto bene da solo, e il suo significato non ha alcuna ambiguità: significa dio e nient'altro, proprio come *theos*».

⁷ *Ilias* 5,339-342: ῥέε δ' ἀμβροτον αἶμα θεοῖο / ἰχώρ, οἷός πέρ τε ῥέει μακάρεσσι θεοῖσιν / οὐ γὰρ σῖτον ἔδουζ', οὐ πίνουζ' αἶθροπα οἶνον, / τοῦνεκ' ἀναίμονές εἰσι καὶ ἀθάνατοι καλεῖονται.

Cfr. BAUER, ARNDT, GINGRICH, DANKER, *A Greek-English Lexicon*, s.v. ἀθάνατος; BULTMANN, *θάνατος κτλ.*, 200; FABBRI, *Creazione*, 146-153.

contesto il poeta arcaico conferma la distanza fra dèi e uomini: gli dèi non possono essere uccisi, sono immortali: ἀθάνατοι ὄμβροτοι.¹ Gli uomini sono invece mortali, βροτοί² ο θνητοί.³ Dopo la morte dell'uomo l'anima (ψυχή) scende nell'Ade, come un fantasma (εἶδωλον), le cui sembianze richiamano l'aspetto che aveva in vita. Ma non ha più forza né ricordi: nessuno dei morti può essere detto felice.⁴

Epicuro s'innesta nella tradizione greca arcaica, da cui desume il linguaggio, nonché la convinzione che nessuno, e dunque neppure il saggio, può superare la mortalità (τὴν θνητότητα).⁵ Egli tuttavia innova sul punto per lui centrale della felicità. La felicità del saggio richiede, secondo Epicuro, l'assenza di timore. Egli procede perciò a eliminare i maggiori timori dell'uomo: quello della morte e quello degli dèi. Soltanto allora la vita del saggio sarà beata quanto quella degli dèi.⁶ Il graduale progresso del saggio verso la virtù rende la sua disposizione corporale (τὴν διάθεσιν)⁷ quella di un semidio (ἰσόθεον).⁸

E tuttavia la ἀφθαρσία, di cui godono gli dèi e non gli uomini, non è senza rapporto con la felicità, tanto che nei testi epicurei formano un binomio inscindibile.⁹ La ragione è spiegata da Arrighetti:¹⁰ «Epicuro dice che per il saggio una delle principali fonti di gioia è il ricordo dei beni passati, ma per riuscire ad avere questi ricordi grati e discernarli da quelli non grati, ci hanno detto Filodemo e Cicerone, occorre nell'uomo un certo sforzo [...]. Negli dèi di ciò non c'è bisogno: essi sono beati dall'eternità e hanno quindi a disposizione un'infinita serie di ricordi dei quali nessuno è meno gradito dell'altro». Per quanto riguarda la seconda causa di felicità, cioè i beni futuri, il saggio non vi farà troppo affidamento, a causa della loro incertezza;¹¹ per quanto riguarda i beni presenti, terza

¹ Il nesso θεὸς ἄμβροτος ricorre in *Ilias* 20,358; 24,460 e in *Odyssea* 24,445.

² Cfr. *Ilias* 1,72 e *passim*. Il termine βροτός, caratteristico del linguaggio poetico, indica l'uomo nella sua condizione di mortale. Cfr. LSJ, s.v. βροτός, che annota: «From *μροτός (cfr. ἄμβροτος, μροτός), Skt. mrtás "dead", Lat. morior, etc.»

³ In *Odyssea* 24,64 compaiono affiancati ἀθάνατοί τε θεοὶ θνητοί τ' ἀνθρώποι.

⁴ Cfr. *ibidem* 11,482-491. Per uno studio più completo, cfr. FABBRI, *Creazione* 146-151.

⁵ Cfr. EPICURUS, *Ad matrem* (ARRIGHETTI fr. 72,34-35), citato *supra*.

⁶ *Ibidem* (ARRIGHETTI fr. 72,32-40): οὐ γὰρ μικρὰ οὐδέ[ν τ' ἰσχύ]νοντα περιγίγνεται ἡ[μ]ε<ι> τὰδ' οἷα τὴν διάθεσιν ἡμῶν ἰσόθεον ποιεῖ καὶ οὐδὲ διὰ τὴν θνητότητα τῆς ἀφθάρτου καὶ μακαρίας φύσεως λειπομένους ἡμᾶς δείκνυσιν. ὅτε μὲν γὰρ ζῶμεν, ὁμοίως τοῖς θεοῖς χαίρο[μ]εν.

Simile esortazione di Epicuro si legge *apud* PLUTARCHUM, *adversus Colotem* 117 B (ARRIGHETTI fr. 65,5-6): ἀφθάρτος μοι περιπάτει καὶ ἡμᾶς ἀφθάρτους διανοοῦ. In tal modo, Epicuro si attira l'irrisione di Plutarco: cfr. H. USENER, *Glossarium Epicureum*, Roma 1977, 135, s.v. ἀφθάρτος, ἀφθάρτως: «iocatur Epicurus se Colotenque deos dicens: cfr. Plutarchus, non posse [suaviter] v[ivi secundum Epicurum] 7, p. 1091 in ἄρα οὐκ ἄξιόν ἐστιν ἐπὶ τούτοις καὶ φρονεῖν καὶ λέγειν ἢ λέγουσιν, ἀφθάρτους καὶ ἰσοθέους ἀποκαλοῦντες αὐτούς;

⁷ Cfr. LSJ, s.v. διάθεσις, II: «bodily state, condition [...] disposition».

⁸ Il termine ἰσόθεος nasce come aggettivo: cfr. *Ilias* 2,565; 3,310; 4,212; ecc.: ἰσόθεος φῶς. Il guerriero è pari agli dèi, per la grandezza delle sue gesta, ma rimane mortale, θνητός.

⁹ Cfr. EPICURUS, *Epistula ad Herodotum* 76-77; *Epistula ad Menoecum* 123; *Ratae Sententiae* I, citati *supra*.

¹⁰ ARRIGHETTI, *Περὶ Θεῶν* III fr. 74-82, 340.

¹¹ EPICURUS, *Epistula ad Menoecum* 127 (ARRIGHETTI 4 § 127,5-7): Μνημονευτέον δὲ ὡς τὸ μέλλον οὔτε πάντως ἡμέτερον οὔτε πάντως οὐκ ἡμέτερον, ἵνα μήτε πάντως προσμένωμεν ὡς ἐσόμενον μήτε ἀπεπλιζώμεν ὡς πάντως οὐκ ἐσόμενον.

causa di felicità, il saggio sa godere del piacere senza turbarlo con paure, e sa sopportare il dolore: ma ciò è frutto di conquista graduale; per gli dèi, invece, in quanto possiedono ogni bene e nessun male può toccarli, la felicità è condizione naturale di vita.¹

IV. SIGNIFICATO DI ΑΦΘΑΡΣΙΑ IN SAP 2,23

1. Significato di ἀφθαρσία in Sap 2,23a

Si può ormai affrontare lo studio del significato di ἀφθαρσία nel contesto di Sap 2,23. Il v. è parte della risposta dell'autore alle ragioni degli empi, esposte in un discorso che si prolunga da Sap 2,1b a 2,20b. Come si è visto *supra* nell'Introduzione, il discorso è incorniciato da due pronunciamenti autorevoli dell'autore, che preannuncia e poi sanziona il loro errore.² Da tempo è stato osservato che le parole degli empi hanno un colorito epicureo.³ André Dupont-Sommer ne traeva motivo per riconoscere negli empi del Libro della Sapienza dei discepoli di Epicuro.⁴ A ragione John Weisengoff respingeva l'identificazione,⁵ giacché gli empi di Sap 2 ricercano il piacere senza freno, contro i dettami di Epicuro. Questi invitava piuttosto alla moderazione, che sola può garantire al saggio l'imperterbabilità (ἀταραξία).⁶ Visto che gli empi alludono con scherno agli insegnamenti delle Scritture,⁷ è più confacente pensare che essi siano giudei apostati,⁸ i soli senza che sia possibile dare loro un nome preciso.⁹ Ciò premesso, non vi è inconveniente ad ammettere che l'autore presti agli empi alcuni argomenti tratti dalla filosofia epicurea, scelti dagli empi senza preoccupazione di coerenza, per giustificare un atteggiamento che ha ben altre radici esistenziali. Si tratterebbe di un esempio di riuscita inculturazione: l'autore della *Sapientia* mostra di trovarsi a suo agio con la lingua e con il pensiero greco, cui attinge volentieri per formulare in modo nuovo quanto ha ereditato dal patrimonio biblico, arricchendone in tal modo la comprensione e dando risposte nuove a problemi nuovi.¹⁰

Come si è visto nell'introduzione, la proposta originale del Reese consiste nel riconoscere un linguaggio epicureo non solo nel discorso degli empi, ma

¹ Cfr. ARRIGHETTI, *Περὶ Θεῶν* III fr. 74-82, 341.

² Sap 1,1a: εἴπον γὰρ ἐν ἑαυτοῖς λογισάμενοι οὐκ ὀρθῶς; 2,21a: ταῦτα ἐλογίσαντο καὶ ἐπλανήθησαν.

³ A. DUPONT-SOMMER, *Les «impies» du Livre de la Sagesse sont-ils des Épicuriens?*, «Revue de l'histoire des religions» 111 (1935) 92.

⁴ Cfr. *ibidem*, 104-108.

⁵ Cfr. J.P. WEISENGOFF, *The Impious of Wisdom 2*, «Catholic Biblical Quarterly» 11 (1949) 45-47. Cfr. anche M. KOLARCİK, *The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1-6. A Study of Literary Structure and Interpretation*, Roma 1991, 117-118.

⁶ Cfr. EPICURUS, *Epistula ad Herodotum* 82 (= ARRIGHETTI 2 § 82,1); *Epistula ad Pythoclem* 85; 96 (= ARRIGHETTI 3 § 85,10; § 96,3); *Epistula ad Menoecceum* 128 (= ARRIGHETTI 4 § 128,2-3).

⁷ Cfr. Sap 2,2c (καπνὸς ἢ πνοὴ ἐν ῥίσις ἡμῶν), che sembra fare il verso a Gn 2,7: καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον γοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν. Altri esempi in WEISENGOFF, *The Impious*, 60.

⁸ Cfr. WEISENGOFF, *The Impious*, 61-63.

⁹ Cfr. GILBERT, *La Sapienza di Salomone*, I, 48-51 («Il giusto perseguitato»).

¹⁰ Cfr. *ibidem*, II, 21-22 («Inculturazione»).

anche nella risposta dell'autore alle loro provocazioni, compresa l'affermazione della creazione dell'uomo per l'incorruttibilità (ἐπ' ἀφθαρσία).¹ La nostra ricerca ha confermato che il vocabolario è epicureo; occorre ora vedere in che modo tale vocabolario viene usato in un modo e in un senso nuovo, al servizio del messaggio dell'autore. Anche la risposta dell'autore è un esempio positivo d'inculturazione.

La prima osservazione è che, agli empi che prendono in prestito pretestuose ragioni da un epicureismo imparaticcio e incoerente, l'autore della *Sapientia* contrappone una comprensione più profonda della stessa filosofia di Epicuro. Come abbiamo visto, secondo il filosofo, non la sfrenata ricerca del piacere rende felici, ma l'esercizio della virtù che porta pace all'anima. Come si è visto sopra, il saggio epicureo che raggiunge appieno la virtù gode della felicità degli dèi, quasi come se ne condividesse la ἀφθαρσία. La dottrina del filosofo greco, compresa appieno, smentirebbe anziché avvalorare i ragionamenti degli empi.

L'autore, però, non si ferma qui. La teologia di Epicuro, non occorre dirlo, non può essere da lui condivisa. Interessante è vedere in che modo, estraendone alcuni concetti e inserendoli nel contesto della fede biblica nell'unico Dio creatore e provvidente,² il saggio ne ricava lo strumento per formulare un nuovo insegnamento.

Ed ecco le differenze: i molti dèi di Epicuro e dei greci non esistono, e devono cedere il passo all'unico Dio. Questi, creatore del cosmo materiale, non ne è parte: è estraneo al mondo dei corpi e ai suoi elementi. Il suo spirito «riempie l'universo intero», e «mantiene unite tutte le cose» (Sap 1,7).³ A un'espressione che riecheggia il vocabolario stoico⁴ viene affiancata un'affermazione dal colore schiettamente biblico.⁵ Lo scopo è riprendere l'idea della presenza dello Spirito di Dio nella creazione, ricavata dal racconto di Genesi 1.⁶ La fraseologia tratta dallo stoicismo potrebbe far pensare a una forma di panteismo; per scongiurare equivoci il Libro della Sapienza ribadisce, a suo tempo, la trascendenza dello spirito che risiede nella Sapienza. La Sapienza è più dinamica dei corpi gravi;⁷ la sua onnipotenza non le toglie unità né la sua causalità efficiente la fa uscire di sé:⁸ il termine della sua attività resta a lei esterno.⁹

Occorre ora soffermarsi sull'affermazione di Sap 12,1; in dialogo con Dio, il

¹ Cfr. REESE, *Hellenistic*, 65-69.

² Il termine *πρόνοια*, usato nei LXX solo in Sap 14,3; 17,2, è valido frutto dello stesso processo d'inculturazione.

³ GILBERT, *Il cosmo*, 190: «il principio primario della realtà, il πνεῦμα, anima l'universo e assicura la sua coesione ed armonia».

⁴ Cfr. LARCHER, *Études*, 218, 361-363, 367-376.

⁵ Riguardo ai verbi impiegati in Sap 1,7, SCARPAT, *Sapienza*, I, 120, afferma che, mentre συνέχειν «è termine strettamente stoico», πληροῦν è invece «decisamente biblico». Come esempio dell'impiego di quest'ultimo verbo lo Scarpata cita Ger 23,24 LXX: μὴ οὐχὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἐγὼ πληρῶ; λέγει κύριος.

⁶ Gn 1,2 LXX: καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος.

⁷ Sap 7,24: πάσης γὰρ κινήσεως κινητικώτερον σοφία, διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα.

⁸ Sap 7,27ab: μία δὲ ὅσα πάντα δύναται καὶ μένουσα ἐν αὐτῇ τὰ πάντα καινίζει.

⁹ Cfr. LARCHER, *Études*, 376.

saggio spiega così la cura che il Signore ha delle sue creature: τὸ γὰρ ἀφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσιν («il tuo spirito incorruttibile è in tutte le cose»). Lo spirito del Signore, a differenza degli dèi epicurei, non è un composto atomico, che possa dissolversi e richieda di essere preservato mediante la ἀφθαρσία. L'aggettivo ἀφθαρτον andrà perciò inteso con valore attivo, come risulta dal contesto: è lo spirito che conserva tutte le cose, e che ha particolare cura dell'uomo. Ecco allora come si può spiegare la creazione dell'uomo per l'incorruttibilità (ἐπ' ἀφθαρσία): l'uomo è un essere composito, che non ha in sé la capacità di non corrompersi e non morire. Tale capacità, detta ἀφθαρσία, gli addivene come un dono di Dio, e più precisamente come un dono del suo spirito che aleggia sulla creazione e la sostiene nell'essere (cfr. Sap 1,14), e che si curva in modo speciale sull'uomo.

Resta da analizzare il valore della preposizione ἐπί, che in Sap 2,23a precisa il dativo ἀφθαρσία. Il sintagma, sopra provvisoriamente tradotto «per l'incorruttibilità», secondo il Reese andrebbe invece tradotto «nell'incorruttibilità». ¹ Di diverso avviso è lo Scarpat, per il quale «l'uomo venne creato perché raggiungesse l'incorruttibilità (ἐπ' ἀφθαρσία con valore finale, scopo)». ² Lo Scarpat argomenta che la ἀφθαρσία non è già data, ma la si raggiunge con l'osservanza dei comandamenti (Sap 6,18). Se questo è vero, sorge però una domanda: quando la si raggiunge? Se la ἀφθαρσία riguardasse l'anima, come pensa lo Scarpat, ³ la si potrebbe raggiungere già in questa vita; e tuttavia l'origine e la storia del termine insegnano chiaramente che la ἀφθαρσία riguarda il corpo e non l'anima.

A nostro avviso, l'incorruttibilità appartiene, secondo il Libro della Sapienza, al progetto della creazione, come dono di Dio per la salvezza dell'uomo; dopo l'ingresso della morte nel mondo, come conseguenza del peccato, ⁴ l'incorruttibilità può essere goduta soltanto nella risurrezione, come ricompensa dei giusti.

Questo è il senso di Sap 2,22, in cui si dice degli empi che «non conobbero i segreti piani di Dio, né ebbero fiducia in una ricompensa alla pietà; né previdero un premio per le anime immacolate (γέρας ψυχῶν ἀμώμων)». Le anime immacolate sono quelle dei giusti. Gli empi hanno voluto condannare il giusto a una morte infame, ironizzando sulla sua speranza di salvezza da parte di Dio (cfr.

¹ REESE, *Hellenistic*, 66: «Man's original condition was to be ἐπ' ἀφθαρσία "in" or "with" incorruption, not "for" incorruption; the use of ἐπί with dative makes this clear». La nota 158 indica la seguente ragione: «Wis uses ἐπί with the dative 22 times, and never to indicate finality. It clearly indicates a state in Wis 1,13; 17,3,7; 18,13. That he viewed man's original condition as an incorrupt state is seen also in 14,12. Man enjoined a special, privileged relationship with God».

² SCARPAT, *Sapienza*, I, 162. Cfr. anche *ibidem*, 198, che cita a supporto Gal 5,13: ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, «siete stati chiamati alla libertà» e 1Ts 4,7: ἐπὶ καταστροφῇ τῶν ἀκούοντων. Le stesse citazioni a sostegno del valore finale erano già in S. LYONNET, *Études sur l'épître aux Romains*, Roma 1989, 186, nota 5, che aggiunge due testi classici: XENOPHON, *Memorabilia* 2,57: ταῦτα ποιεῖν ἐπὶ τῷ κέρδει; PLATO, *Protagoras* 312 b: οὐκ ἐπὶ τέχνῃ ἔμαθες, ὡς δημιουργὸς ἐσόμενος, ἀλλ' ἐπὶ παιδείᾳ.

³ Cfr. SCARPAT, *Sapienza*, I, 217-218. Scarpat legge la sapienza attraverso il filtro di Filone, per il quale l'immortalità riguarda l'anima: cfr. *ibidem*, 216.

⁴ Sap 2,24a: φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος ἐισήλθεν εἰς τὸν κόσμον.

Sap 2,20);¹ contro le loro attese, la sussistenza dell'anima dopo la morte assicura l'unione dei giusti con Dio (cfr. Sap 3,1).²

Non si può in questo caso pensare a una liberazione *in extremis* da pericoli mortali: il Libro della Sapienza pone esplicitamente il caso del giusto che muore prematuramente, e non può godere di ricompense in questa vita (cfr. Sap 4,7-15). A conferma dell'asserto, giova anche ricordare che l'aggettivo ἄμωμος («immacolato») trovava impiego nelle epigrafi sepolcrali, come epiteto elogiativo del defunto.³

Non resta che un modo in cui le anime dei giusti possono godere di una ricompensa nel corpo: attraverso la risurrezione.

2. Un problema di critica testuale: la variante ἰδιότητος / ἀϊδιότητος in Sap 2,23b

Sap 2,23b presenta un problema di critica testuale, che dovrà essere affrontato prima di tentarne l'esegesi, e cioè la variante ἰδιότητος («proprietà») / ἀϊδιότητος («eternità»). L'edizione manuale di Alfred Rahlfs aveva preferito la lezione ἀϊδιότητος: καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος ἐποίησεν αὐτόν («lo fece a immagine della propria eternità»). L'edizione critica di Joseph Ziegler⁴ opera invece una scelta motivata per ἰδιότητος, scelta che ha guadagnato l'adesione di Giuseppe Scarpat.⁵

La lezione ἰδιότητος è citata nel III d.C. da Clemente di Alessandria⁶ ed è attestata nei secoli IV-V nei più importanti codici maiuscoli⁷ e in seguito da due gruppi di codici minuscoli.⁸

La lezione ἀϊδιότητος si trova nella recensione di Origene, nei principali testimoni della recensione di Luciano, nelle testimonianze di padri più tardivi, nonché nella maggior parte dei minuscoli.⁹

Una terza lezione, ὁμοιότητος («somiglianza»), si trova in un sottogruppo

¹ Sap 2,20: θανάτῳ ἀσχήμονι καταδικάσωμεν αὐτόν, ἔσται γὰρ αὐτοῦ ἐπισκοπὴ ἐκ λόγων αὐτοῦ.

² Per l'analisi del testo, rimandiamo a quanto già esposto in FABBRI, *Creazione*, 228-232.

³ F. HAUCK, *μῶμος, ἄμωμος, ἀμώμητος*, in *GLNT*, vol. VII, Paideia, Brescia 1971, 721 e nota 1; cfr. LSJ, s.v. ἄμωμος.

⁴ Cfr. ZIEGLER, *Sapientia*, 64-65; nonché l'apparato alle pp. 101-102.

⁵ SCARPAT, *Sapienza*, I, 198-199.

⁶ CLEMENS, *Stromata* 6,12,97,1-2: ἀλλ', ὡς ἔοικεν, "οὐκ ἔγνωσαν μυστήρια θεοῦ, ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν", καθ' ἣν ἰδιότητα τοῦ πάντα εἰδότης ὁ γνῶστικὸς καὶ "δικαίος καὶ ὅσιος μετὰ φρονήσεως" εἰς μέτρον ἡλικίας τελείας ἀφικνεῖσθαι σπεύδει.

⁷ In primo luogo i codici B (*Vaticanus*, del IV d.C.), S (*Sinaiticus*, del IV d.C.), A (*Alexandrinus* del V d.C.), poi V (*Venetus*, dell'VIII d.C.).

⁸ Secondo ZIEGLER, *Sapientia*, 101 sono i gruppi c ed e, che comprendono rispettivamente: il gruppo c I mss. 296, dell'XI d.C.; 311, del XII d.C.; 548, del XIV-XV d.C.; 706, dell'anno 914 d.C.; il gruppo e I mss. 125, del XIV d.C.; 339, del XIV d.C.; 443, del X d.C.; 542, del IX d.C.: cfr. *ibidem*, 7-10.

⁹ Cfr. ZIEGLER, *Sapientia*, 102, che menziona i gruppi a, b, d. Essi rappresentano rispettivamente: il gruppo a I mss. 149, dell'XI d.C.; 260, dei secoli X-XI d.C.; 471, dei secoli XIII-XIV d.C.; 606, dell'anno 1419 d.C.; il gruppo b I mss. 249, del XII d.C., 254, del X d.C., 411, del XVI d.C., 754, dell'XI d.C.; il gruppo d I mss. 157, del XII d.C., 485, dell'anno 1549 d.C., 563, del XII d.C., 571, del XVI d.C.: cfr. *ibidem*, 7-10.

della recensione di Luciano, nonché nelle versioni *vetus latina* (*similitudinis*),¹ copto-sahidica, siriana ed etiopica. La lezione *ὁμοιότητος* si può scartare facilmente come correzione armonizzante, che riproduce la terminologia di Gn 1,11-12.² Probabilmente l'armonizzazione subisce anche l'attrazione del racconto della creazione dell'uomo a immagine e somiglianza (*καθ' ὁμοίωσιν*) di Dio in Gn 1,26,³ tanto vicino per contenuto a Sap 2,23.

La scelta di *ιδιότητος* contro *ἀιδιότητος* s'impone innanzitutto per motivi esterni, cioè per l'antichità e la qualità dei testimoni a supporto. Dal punto di vista interno, si presenta come *lectio difficilior*,⁴ a causa dell'asperità fonetica e semantica del sintagma *τῆς ἰδίας ιδιότητος*. A taluni è parso che la difficoltà fosse eccessiva; al che si può rispondere con lo Scarpat che la *Sapientia Salomonis* manifesta una certa propensione ad affastellare parole della stessa radice.⁵ Quanto al senso di *ἴδιος* («proprio»), mentre nel greco classico è opposto di *κοινός* («comune»), *δημόσιος* («pubblico»),⁶ nel greco più tardo perde ogni enfasi e viene usato nel senso di «suo» in luogo del pronome riflessivo di terza persona *ἑαυτοῦ*,⁷ o anche in luogo del genitivo di *αὐτός*.⁸

¹ Commentata da SCARPAT, *Sapientza*, I, 435.

² Gn 1,11.12 LXX: *κατὰ γένος καὶ καθ' ὁμοιότητα*.

³ Gn 1,26 LXX: *καὶ εἶπεν ὁ θεὸς ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν*.

⁴ Così SCARPAT, *Sapientza*, I, 198.

⁵ *Ibidem*, I, 198 cita 1,8: *ἄδικα [...] ἢ δίκη*. Sap 12,12: *ἔκδικος κατὰ ἀδίκων*. Sap 12,15: *δίκαιος δὲ ὦν δικαίως [...] καταδικάσαι*. Sap 9,3: *κρίσιν κρίνη*.

Possiamo aggiungere fra i derivati di *δίκη* Sap 4,16: *κατακρινεῖ δὲ δίκαιος καμὼν τοὺς ζῶντας ἀσεβεῖς καὶ νεότης τελεσθεῖσα ταχέως πολυετὲς γῆρας ἀδίκου*. Sap 8,7: *εἰ δικαιοσύνην ἀγαπᾷ τις [...] καὶ [...] ἐκδικάσκει δικαιοσύνην*. Sap 14,30-31: *ἀμφοτέρα δὲ αὐτοὺς μετελεύσεται τὰ δίκαια ὅτι [...] ἀδίκως ὤμοσαν [...] (31) ἢ τῶν ἀμαρτανόντων δίκη ἐπεξέρχεται αἰετὴν τῶν ἀδίκων παράβασιν*.

⁶ Cfr. H. STEPHANUS, *Θησαυρὸς τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης*. *Thesaurus Graecae Linguae*, vol. v, ediderunt C.B. HASE, G. DINDORFIUS, L. DINDORFIUS, Parisiis 1831-1865 (rist. Graz 1954), s.v. *ἴδιος*, 512: «Peculiaris, Certae cuiusdam et singularis speciei, Sui generis». Gli esempi adottati sono: HERODOTUS 4,18: *Ἔθνος ἴδιον καὶ οὐδαμῶς Σκυθικόν*. HERODOTUS 4,22: *Ἔθνος πολλὸν καὶ ἴδιον*. PLATO, *Protagoras* 349 b: *ἐκάστω τῶν ὀνομάτων τούτων ὑπόκειται τις ἴδιος οὐσία*. L'accezione seguente è «Proprius, suus, privatus», corroborata dalla cit. di Herodotus 7,147: *Παραδώσειν τὴν ἰδίαν ἐλευθερίαν*; 6,100: *ἴδια κέρδεα*; ARISTOPHANES, *Ranae* 360: *κερδῶν ἰδίων ἐπιθυμῶν*; AESCHYLUS, *Prometheus vincetus* 403: *Ζεὺς ἴδιος νόμοις κρατύνων*. Il *Thesaurus* spiega poi: «In qua signif. τῷ ἴδιος saepe opponitur aut κοινός, aut δημόσιος».

Analogamente LSJ, s.v. *ἴδιος*: «i. one's own, pertaining to oneself: hence, private, personal, opp. κοινός: twice in HOM., *πρῆξις δ' ἦδ' ἰδίη οὐ δῆμιος* this business is private, not public, *Od.* 3,82; *δῆμιον ἢ ἴδιον*, 4,314; *ἴδιος ἐν κοινῷ σταλείς* embarking as a private man in a public case, *PIND.*, *Ol.* 13,49; *ἰδίῳ στόλῳ χρᾶσθαι*, opp. *δημοσίῳ*, *HDT.* 5,63 [...] *ἴδια κέρδεα* *HDT.* 6,100; [...] *PLAT.*, *Resp.* 535 b: *ἴ. οὐ κοινὸς πόνος*; *PLAT.*, *Gorg.* 484 d: *ἴ. ἢ πολιτικῆ πρᾶξις*».

⁷ Cfr. *ibidem*; SCARPAT, *Sapientza*, I, 199; F. BLASS, A. DEBRUNNER, F. REHKOPF, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1982², § 286. Nel NT basterà ricordare Gv 10,3, dove il pastore: *τὰ ἴδια πρόβατα φωνεῖ*.

⁸ Cfr. BAUER, ARNDT, GINGRICH, DANKER, *A Greek-English Lexicon*, s.v. *ἴδιος*, 3.

C. SPICQ, *Notes de Lexicographie néo-testamentaire. Supplément*, Fribourg – Göttingen 1982, 337, s.v. *ἴδιος*: «Qu'il soit adjectif, substantivé ou adverbe, ce terme signifie «propre à, particulier, privé», mais son sens s'affaiblit dans la *koiné* où il équivaut le plus souvent à un possessif. Il s'emploie aussi bien à propos des choses que des personnes pour exprimer leur appartenance». Segue abbondante documentazione letteraria e papirologica. Nel medesimo contesto del NT già ricordato basterà citare il mercenario *οὐ οὐκ ἔστιν τὰ πρόβατα ἴδια* (Gv 10,12).

Nel Libro della Sapienza sono attestate le due ultime accezioni: quella riflessiva, in Sap 2,23 e in 16,23, dove si legge che il fuoco «si dimenticava della sua stessa (ἰδίας) capacità [di bruciare]»;¹ quella meramente possessiva, dove si legge che la sapienza «risollevò dalla sua (ἰδίου) caduta [...] il padre del cosmo, plasmato per primo». ² In questo caso il soggetto agente è la sapienza, dunque l'aggettivo ἴδιος, che si riferisce al primo uomo, non ha valore riflessivo. Si conferma così che il termine ha perduto ogni connotazione enfatica.

L'asperità fonetica del nesso τῆς ἰδίας ἰδιότητος può ben spiegare il sorgere di una variante secondaria, che leggendo ἀιδιότητος risolve l'allitterazione e offre un senso più facile, che si propone come spiegazione della ἀφθαρσία dello stico precedente.³

Sembra perciò che si debba leggere 2,23b come fa Ziegler: καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν.

3. Significato di ἰδιότης in Sap 2,23b

Una volta acclarato il problema di critica testuale, occorre studiare il significato di ἰδιότης. Si tratta di un nome derivato da ἴδιος («proprio»):⁴ mediante il suffisso -ότης, un sostantivo astratto viene ricavato da un aggettivo.⁵ In tal modo si ipostatizza un attributo, per elevarlo a tema di riflessione. Lo Stephanus traduce ἰδιότης «proprietas»,⁶ ed esemplifica con un passo del *Politico* platonico, in cui lo straniero di Elea dice che le scienze, «essendo ciascuna in funzione di un'attività a lei propria (ἰδίαν), hanno ricevuto giustamente un proprio (ἴδιον) nome a seconda della proprietà (ἰδιότητα) delle loro attività». ⁷ Come si vede, non è affatto impossibile trovare ἴδιος e ἰδιότης insieme nello stesso contesto.

L'astratto ἰδιότης è largamente usato dagli epicurei, come si evince dal *Glossarium Epicureum*.⁸ Primo fra tutti lo usa Epicuro nella *Lettera a Erodoto*: ricer-

¹ Sap 16,23: τοῦτο [...] τῆς ἰδίας ἐπιλέλησται δυνάμεως. Il pronome dimostrativo, che funge da soggetto, riprende πῦρ del v. precedente.

² Sap 10,1: αὕτη πρωτόπλαστον πατέρα κόσμου μόνον κτισθέντα διεφύλαξεν καὶ ἐξείλατο αὐτόν ἐκ παραπτώματος ἰδίου.

³ Cfr. ZIEGLER, *Sapientia*, 65: «Bei der theologisch bedeutsamen Stelle 223 haben dogmatische Vorstellungen die Änderung der Lesarten beeinflusst; sicherlich ist das bereits von Clem. bezeugte ἰδιότητος als ursprünglich in den Text aufzunehmen (gegen Focke S. 29 Anm.1, Fichtner, Komm. z.St. und Rahlfs)».

SCARPAT, *Sapienza*, I, 198-199, a ragione domanda: che significato potremmo dare a «immagine della propria eternità?» In altre parole, il chiarimento è soltanto apparente: non si guadagna un nuovo concetto, ma si ripete il già noto.

⁴ Cfr. CHANTRAINE, *Dictionnaire*, II, 455, s.v. ἴδιος: «Dérivés: 2) ἰδιότης «caractère spécifique, particularité, individualité».

⁵ Il procedimento è frequente nel NT: cfr. BLASS, DEBRUNNER, REHKOPF, *Grammatica*, § 110,1.

⁶ Cfr. STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae*, V, 515, s.v. ἰδιότης, che cita fra l'altro POLYBIUS 1,13,13: ἡ ἐκατέρου τοῦ πολιτεύματος ἰδιότης καὶ δύναμις.

⁷ PLATO, *Politicus* 305 D: περὶ δὲ τίνα ἰδίαν αὐτῆς οὔσα ἐκάστη προᾶξιν, κατὰ τὴν ἰδιότητα τῶν πράξεων τοῦνομα δικαίως εἴληφεν ἴδιον.

⁸ Cfr. H. USENER, *Glossarium Epicureum*, edendum curaverunt M. GIGANTE, W. SCHMID, Roma 1977, s.v. ἰδιότης, 337-338. Sembra perciò fuori strada REESE, *Hellenistic*, 67, che insiste sulla lezione *facilior ἀιδιότητος*.

cando quali siano le parti più piccole che costituiscono i corpi, menziona le parti «che misurano le grandezze ciascuna nella sua individualità (letteralmente “proprietà”, ἰδιότητι)». ¹ Altrettanto rilevante è la menzione della cura che gli dèi beati riversano nella preservazione «della propria felicità e incorruttibilità» (τῆς ἰδίας εὐδαιμονίας καὶ ἀφθαρσίας). ²

Il termine ἰδιότης è ancora in uso all'epoca del Libro della Sapienza: nella scuola epicurea del I a.C. è ripreso Filodemo; ³ nei LXX si legge in 3Mac, ⁴ dove indica la «proprietà» del terreno della Tolemaide, atto alla coltivazione di rose. Manca nel NT, ma si rinviene 25 volte in Filone ⁵ e 5 volte in Giuseppe Flavio. ⁶

Pensiamo di aver trovato nella scuola epicurea la fonte della terminologia di Sap 2,23: proprio mentre viene ripreso il concetto epicureo di ἀφθαρσία, i termini prescelti per spiegarne il contenuto (εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος) trovano un parziale equivalente nella descrizione epicurea degli dèi «nella loro proprietà» (ἐν τῇ ἰδιότητι τῆ ἑαυτῶν). ⁷ Al sintagma τῇ ἑαυτῶν («loro») usato da Epicuro corrisponde nella Sapienza l'aggettivo ἴδιος nel senso di «suo», secondo l'uso tardivo. Dal punto di vista concettuale, la novità della *Sapientia* sta nell'impiego di ἰδιότης come qualificativo dell'immagine (εἰκόν) di Dio. In Epicuro il termine

¹ Cfr. EPICURUS, *Epistula ad Herodotum* 58,8-9 (= EPICURO 2,58,8-9 ARRIGHETTI): ἐν τῇ ἰδιότητι τῇ ἑαυτῶν τὰ μεγέθη καταμετροῦντα.

² EPICURUS, fr. 182 ARRIGHETTI: τὸ γὰρ μακάριον καὶ ἀφθαρτον ζῶον συμπληρωμένον τε πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς καὶ κακοῦ παντὸς ἄδεκτον, ὅλον ὃν περι τὴν συνοχὴν τῆς ἰδίας εὐδαιμονίας τε καὶ ἀφθαρσίας, ἀνεπιστρεφές ἐστι τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων. Il passo è tratto da AETIUS 1,7,7: cfr. H. DIELS, *Doxographi Graeci*, Berolini – Lipsiae 1879 (rist. 1929), 300. Eclettico del I-II d.C., Aezio raccolse i *Placita* dei filosofi antichi.

La rilevanza dell'importante accoppiamento dei termini τῆς ἰδίας εὐδαιμονίας καὶ ἀφθαρσίας si deve a GRILLI, *Su alcuni frammenti*, 40.

³ Cfr. PHILODEMUS, *De signis* 14,37; 15,10; 20,5; 35,26; 37,31; *ibidem* 24,13; 25,12.22; 26,23 vengono messe a confronto ἰδιότητες e κοινότητες. Le citazioni, tratte da USENER, *Glossarium*, 337-338 sono numerate secondo l'edizione di TH. GOMPERZ, *Philodem über Induktionsschlüsse*, Leipzig 1865.

Il termine è anche in PHILODEMUS, *De dis*, fr. 74,3: cfr. GRILLI, *Su alcuni frammenti*, 23, che traduce: «la peculiarità».

⁴ 3Mac 7,17: παραγεννηθέντες δὲ εἰς Πτολεμαίδα τὴν ὀνομαζομένην διὰ τὴν τοῦ τόπου ἰδιότητα ῥοδοφόρον.

⁵ Si legge 24 volte negli scritti autentici: *De officio mundi* 1,66.149; *Quod deterius potiori insidiari soleat* 1,87; *De posteritate Caini* 1,7.110; *De agricultura* 1,13; *De plantatione* 1,73.133; *De ebrietate* 1,171; *De confusione linguarum* 1,52; *Quis rerum divinarum heres sit* 1,72; *De congressu eruditionis gratia* 1,135; *De fuga et inventione* 1,121; *De somniis* 1,27.202; 2,51; *De Iosepho* 1,32.142; *De vita Moysis* 1,87.278; 2,164; *De Decalogo* 1,22; *Legum allegoriae* 1,267; *Quod omnis probus liber sit* 1,47; una volta in *De aeternitate mundi* 1,64.

⁶ IOSEPHUS, *De bello Iudaico* 1,22: τῆς χώρας τὴν ἰδιότητα; 2,136: λίθων ἰδιότητες; 7,97: ἔχει δὲ (scilicet ὁ ποταμός) θαυμαστὴν ἰδιότητα; *Antiquitates Iudaicae* 12,15: τῇ ἰδιότητι τῶν Συρίων γραμμάτων ἐμπερὴς ὁ χαρακτήρ αὐτῶν; *Contra Apionem* 1,61: προσούσης τοῖσιν τοῖς εἰρημένοις καὶ τῆς περὶ τὸν βίον ἡμῶν ἰδιότητος.

Cfr. RENGSTORF, BUCK, *Concordance to Flavius Josephus* 1, 276, s.v. ἰδιότης: «characteristic(s), quality, peculiarity; particular (medicinal) effect».

⁷ Il termine ἰδιότης ritorna in EPICURUS, *Epistula ad Herodotum* 71 (= EPICURO 2 § 71,10 ARRIGHETTI); EPICURUS, *Deperditorum librorum reliquiae* 26,11,6; 31,8,1; 31,12,1 ARRIGHETTI.

εἰκόν è raro¹ e limitato al significato di «statua»² o di «pittura»,³ dunque di raffigurazione. Anche nell'AT il termine è di scarsa rilevanza, con l'importante eccezione del racconto sacerdotale della creazione.⁴ Nella *Sapientia*, invece, il termine εἰκόν, carico delle connotazioni che ha acquistato in Gn 1,26-27,⁵ viene introdotto per spiegare il contenuto della ἀφθαρσία. Se il termine εἰκόν proviene da Gn 1, l'idea di vita incorruttibile che la *Sapientia* vuole trasmettere viene piuttosto dal successivo racconto genesiaco del giardino e dell'albero della vita (Gn 2-3).⁶

Conclusioni

Studi condotti in precedenza hanno messo in luce che

l'autore del Libro della Sapienza vuole concludere il suo Libro con una sintesi dei principali eventi dell'Esodo, considerati come una nuova creazione, una genesi rinnovata (Sap 19,6.11). P. Beauchamp vi vede la conferma del fatto che l'autore vuole includere la salvezza corporale nell'immortalità dei giusti, di cui parlava l'esordio del Libro. Al momento dell'esodo, il cosmo si è organizzato in una specie di nuova creazione, per assicurare la vita e l'alimento d'immortalità ai giusti.⁷

Al termine di questa ricerca, possiamo indicare un ulteriore collegamento fra la prima sezione del Libro della Sapienza (capitoli 1-6) e la terza sezione (capitoli 10-19 o 11-19): il quadro della creazione rinnovata tracciato in chiusura dell'opera contiene un riferimento al cibo ambrosiaco (19,21c). Questo è l'unico che può restituire all'uomo l'incorruttibilità, dopo che con il peccato la morte ha fatto irruzione nel mondo (2,24). Soltanto Dio, che ha fatto ogni cosa (1,13-14) con la sua onnipotenza creatrice (11,17a), può restaurare l'integrità di tutta la creazione e in particolare dell'uomo, creato a sua immagine (2,23b). Dio, che ama la vita (11,26), ha manifestato nella storia della salvezza il suo impegno a favore dei suoi figli, rinnovando il cosmo per salvare la vita dei giusti. Le anime dei giusti che sono rimasti fedeli sino alla morte hanno ragione di sperare che Dio elargisca loro in dono (2,22) una vita senza fine (5,15) attraverso la risurrezione, che coinvolge il corpo nell'incorruttibilità (2,23).

¹ Cfr. USENER, *Glossarium*, 220, s.v. εἰκόν.

² DIOGENES LAERTIUS, *Vita Epicuri*, 121 b ARRIGHETTI: Εἰκόνας τε ἀναθήσειν.

³ EPICURUS, *Epistula ad Herodotum* 51 (= EPICURO 2 § 51,1-2 ARRIGHETTI): ἢ τε γὰρ ὁμοιότης τῶν φαντασμῶν οἶονεὶ ἐν εἰκόνι λαμβανομένων ἢ καθ' ὕπνου γινομένων.

⁴ Cfr. G. VON RAD, G. KITTEL, H. KLEINKNECHT, *εἰκόν*, *GLNT*, vol. III, Paideia, Brescia 1967, 139-184, in particolare a. «Il divieto delle immagini nell'Antico Testamento,» 139-146; d. «L'uomo immagine di Dio nell'at,» 164-171.

⁵ Cfr. GILBERT, *La Sapienza di Salomone*, II, 116.

⁶ *Ibidem*, II, 117: «in altre parole, Sap 2,23 spiega Gen 1 per mezzo di Gen 2-3».

⁷ *Ibidem*, II, 135.

ABSTRACT

In 1964 Paul Beauchamp suggested that, according to the Wisdom of Solomon, the righteous will be rewarded with resurrection after death. This paper supports the same view. The refashioning of creation in Wis 19 is anticipated in Wis 2,23-24, where man was created for incorruptibility (*aphtharsia*). In addition, this paper traces the meaning of the word *aphtharsia* in Greek literature, beginning with its initial forging by Epicurus as a term to explain why gods are not subject to death. In the first century BC, when the Wisdom was written, the Epicurean philosopher Philodemus held that special nourishment available to the gods allowed them to live forever. The Wisdom of Solomon is far from the materialistic views of the Epicureans; however, it borrows some of their vocabulary, and it applies that vocabulary to man instead of gods. Thus, since the beginning, man is created so that so that he may be granted the gift of incorruptibility. Afterwards, when death enters the world, man needs to be saved from death—not only death in his soul, but also death in his body. This is achieved again through the the divine gift of incorruptibility.

Nel 1964 Paul Beauchamp ha visto nella *Sapientia Salomonis* un'apertura alla risurrezione corporale dei giusti dopo la morte. A conferma della tesi, si rileva che il rinnovamento della creazione in Sap 19 è preparato dall'insegnamento di Sap 2,23-24 su morte e incorruttibilità (*aphtharsia*). Lo studio ricostruisce la storia del termine e del concetto di *aphtharsia*, coniato da Epicuro per spiegare perché il corpo degli dèi non sia soggetto alla morte. Nel I secolo a.C. l'epicureo Filodemo riprende e sviluppa il concetto. Sulla base delle sue opere ritrovate frammentarie nei papiri di Ercolano, si può affermare che gli dèi epicurei perseverano nell'esistenza beata grazie al nutrimento che permette loro di preservare il corpo da corruzione. Il libro della Sapienza è lontano dal materialismo epicureo; l'autore ne sfrutta però il linguaggio, trasferendo all'uomo quanto gli epicurei dicevano degli dèi. Fin dall'inizio il Dio che ama la vita ha creato l'uomo in vista del dono dell'incorruttibilità; dopo l'ingresso nel mondo della morte, la salvezza prende la forma di riscatto dalla morte dell'uomo intero, anima e corpo.