

# Donne epicuree: cortigiane, filosofe o entrambe?

di Tiziana Di Fabio\*

## *Abstract*

After a brief excursus on the treatment of women in Greek society and ancient philosophy, this paper examines the role of women in the Epicurean school, especially at the time when Epicurus was still alive. Despite the fact that Epicurean women have been depicted only as courtesans by opponents of the Epicureanism, it is undeniable that they had a significant role in the Garden. They were considered genuine friends by Epicurus and they had the opportunity to improve their ethical behaviour just as men did.

*Keywords:* Role of women, Greek society, Epicureanism.

Fin dalla sua fondazione l'Epicureismo ha suscitato nei contemporanei reazioni contrastanti tanto che la sua storia è sempre stata segnata da una forte avversione da parte dei suoi detrattori. Più volte, infatti, sono state travisate le parole di Epicuro e dei suoi discepoli, tanto che essi sono stati descritti come dediti unicamente al piacere del ventre (cfr., per esempio, Plutarch., *Adv. Col.*, 1124e-1125a), nonostante le raccomandazioni chiare del Maestro riguardo alla propria definizione di piacere (cfr. Epicur., *Ep. Men.*, 131-132)<sup>1</sup>. Anche in virtù di questo modo errato di concepire il piace-

\* Sapienza Università di Roma; difabio.tiziana@gmail.com. Ringrazio Geert Roskam, Emidio Spinelli e Francesco Verde per i loro preziosi consigli. Ringrazio, inoltre, gli anonimi *referees* della rivista per i loro suggerimenti, di cui ho tenuto il debito conto nella stesura finale dell'articolo.

<sup>1</sup> Cfr. il commento di Heßler (2014) (cfr. *infra*, p. 28). Per “piacere del ventre”, secondo gli Epicurei, non si intende la ricerca sfrenata volta a soddisfare desideri non necessari, ma

re epicureo, il ruolo rivestito dalle donne all'interno del Giardino è stato mal interpretato dagli avversari dell'Epicureismo. Come si vedrà nel seguito di questo articolo nella scuola epicurea non di rado si trovano nomi di donne che prendono parte alla vita comunitaria e che vengono addirittura elevate allo *status* di filosofe. Questo breve contributo, dunque, si pone come obiettivo quello di comprendere se effettivamente queste figure femminili abbiano rivestito un ruolo nel Κήπος e perché Epicuro abbia deciso di ammettere la loro presenza nella sua scuola.

### **1. La donna nella filosofia greca antica: status sociale e considerazione filosofica**

Prima di passare al caso epicureo, tuttavia, può essere utile fare un breve *excursus* che permetta di mettere a fuoco in che modo fosse cambiato nel corso dei secoli il ruolo della donna all'interno della società greca antica. Bisogna sottolineare, innanzitutto, che le donne non hanno mai rivestito una posizione centrale all'interno delle società arcaiche. Come è stato messo giustamente in evidenza «la ricerca storico-sociale, giuridica, antropologica ha costantemente rilevato come, escludendo le epoche *pre-istoriche*, nella quasi totalità delle formazioni economico-sociali affermatesi nella storia delle civiltà, il ruolo della donna è stato di netta subordinazione alle varie forme dell'Autorità<sup>2</sup> e quasi mai protagonista o interprete di uno o l'altro dei ruoli che dell'Autorità sono stati espressione» (Bruzze, De Martino, 1994, pp. 15-6). Il mito stesso, che in una società come quella greca arcaica è stato fondamentale per la formazione di un sentimento comune a tutti i Greci, diventa la riproduzione di questa subordinazione del femminile rispetto al maschile: da un momento

l'appagamento dei propri bisogni primari. Cfr., per esempio, SV 33: «Grida la carne: non aver fame non aver sete non aver freddo; chi abbia queste cose e spera di averle, anche con Zeus può gareggiare in felicità» (trad. Arrighetti). Alla luce di questa affermazione si può inoltre rileggere Athen., XII, 546f (= fr. 409 Us.) in cui per "piacere del ventre" si intende proprio la soddisfazione dei bisogni primari (sfamarsi e dissetarsi) e non lo star dietro ad un edonismo sfrenato, come Timocrate (Diog. Laert., x 6) e altri avversari dell'Epicureismo hanno voluto far credere (cfr. Gargiulo, 1982). Si veda anche la SV 59, in cui viene affermato il fatto che non è il ventre ad essere insaziabile, ma lo è la falsa opinione sull'insaziabilità del ventre. Cfr. Liebershon (2015, pp. 279-96), in cui l'autore sostiene che la differenza tra il piacere cinetico e quello catastematico dipende dal fatto che essi eliminano o meno il dolore, permettendo così di raggiungere l'atarassia. Per un confronto tra il piacere epicureo e quello cirenaico e per una ricostruzione delle relazioni che intercorrono tra queste due nozioni nel corso dei secoli, cfr. Tsouna (2016).

<sup>2</sup> «Con il termine Autorità si intende la funzione ordinatrice e normativa tipica di quei ruoli sociali a cui è affidato il compito di governare e dirigere la vita di una comunità» (Bruzze, De Martino, 1994, p. 15).

in cui regnano i contrasti prima tra Gea e Urano, poi tra Rea e Crono, si passa alla supremazia di Zeus, Padre dell'Olimpo e di tutti gli dei e le dee (Hes., *Tb.*, vv. 453-506). Questa nuova affermazione del maschile si rispecchia anche nella società greca; prendendo a esempio il caso ateniese, si nota che dall'<sup>viii</sup> al <sup>v</sup> secolo le donne nella società democratica di Atene non avevano più la stessa importanza che avevano avuto nei periodi precedenti (cfr. almeno Cantarella, 1985 e Pomeroy, 1978). L'egemonia dell'uomo era evidente sia nella dimensione pubblica che in quella privata e, difatti, le donne del <sup>v</sup> secolo non ricoprivano mai ruoli politici né vivevano in una dimensione pubblica. L'unica eccezione rilevante era quella delle etere, le quali, non essendo vincolate da legami familiari ed essendo straniere e, dunque, esterne alla società ateniese, potevano dedicarsi liberamente alle arti e alla cultura ed erano spesso dedite al concubinaggio (Bruzzese, De Martino, 1994, p. 31). Le donne ateniesi, invece, avevano principalmente il compito di occuparsi dell'economia domestica e dell'educazione dei figli e uscivano dall'*oikos* per svolgere compiti ben precisi e non politici, in quanto la gestione della vita pubblica era riservata agli uomini<sup>3</sup>. Una seconda e ultima eccezione si può riscontrare nella sfera religiosa (cfr. Di Mauro, 2014)<sup>4</sup>: alcune donne ateniesi nell'ambito del sacro rivestivano ruoli fondamentali, come per esempio le sacerdotesse del culto di Atena o di Demetra. Ma, anche in questo caso, sebbene la loro preminenza nella celebrazione del culto fosse evidente, queste sacerdotesse dovevano rispettare una lunga lista di prescrizioni che impedivano loro la conduzione di una vita libera: dovevano restare nubili, caste, osservare dei digiuni particolari, in alcuni casi vivere lontane dagli uomini e così via (Bruzzese, De Martino, 1994, p. 32). È interessante porre in evidenza il fatto che queste donne, seppur meno condizionate e subordinate all'autorità maschile e nonostante rivestissero un ruolo indubbiamente importante sul piano civile (ivi, pp. 12-3, cfr. inoltre, nel medesimo volume, Brock, 2014), in realtà erano relegate all'ambito religioso, mentre, invece, non era concessa loro la stessa autonomia nella sfera del *lógos*, della filosofia e della politica, considerate prerogativa esclusivamente maschile.

<sup>3</sup> Cfr. Harris (2014), in cui l'autore sostiene che la donna dell'Atene classica, oltre ad avere una certa libertà all'interno delle mura domestiche, controllando e gestendo i figli e gli schiavi, poteva guadagnare prestigio sociale anche svolgendo attività economiche all'esterno dell'*oikos*.

<sup>4</sup> L'intero volume Bultrighini, Di Mauro (2014), del resto, offre un'interessante raccolta di saggi volti a rivalutare il ruolo della donna nella società greca, al fine di dimostrare che «le donne che contano» non sono delle rare eccezioni nella Grecia antica e che spesso hanno influenzato il tessuto sociale, anche senza un vero e proprio riconoscimento ufficiale (Bultrighini, 2014, pp. 51-92).

Se infatti alle donne era concesso un ruolo, seppur limitato e non totalmente indipendente nella celebrazione dei culti religiosi, in filosofia non veniva dato loro neanche questo. La filosofia, soprattutto a partire dal V secolo a.C., diventa una conoscenza che esprime consapevolmente una critica verso il passato e afferma una nuova visione del mondo. Un esempio eclatante di questa esclusione delle donne dalla filosofia lo si trova nel *Simposio* platonico (cfr. Nucci, 2009 per un'interpretazione e traduzione del testo), da cui viene escluso l'elemento femminile rappresentato dalle flautiste e dalle danzatrici<sup>5</sup>, al fine di rendere più intellettualizzato l'incontro tra uomini che sanno intrattenersi con dei veri e propri λόγοι (Plat., *Symp.*, 176e)<sup>6</sup>. E se anche una presenza femminile compare di nuovo all'interno del dialogo per trasmettere una verità più profonda al Socrate platonico (ivi, 201d-212a), bisogna evidenziare che non si tratta di un vero e proprio personaggio che partecipa al simposio. Socrate, infatti, racconta del suo incontro con questa donna sapiente (cfr. Ioppolo, 1999, pp. 53-74), che, quindi, non entra fisicamente nel simposio maschile. Essa, inoltre, ancora una volta è una donna che è connessa alla sfera del sacro e della religione ed è straniera: è Diotima, sacerdotessa di Mantinea, che espone a Socrate quali sono i gradini della *scala amoris* per raggiungere e toccare l'idea del bello in sé (Plat., *Symp.*, 210a-212a). Platone non dà voce ad altre donne nei suoi dialoghi. Più in generale, tuttavia, la sua considerazione della donna nella vita quotidiana è piuttosto aperta e meno misogina rispetto a quella tipica dei suoi contemporanei<sup>7</sup>. Nella *Repubblica*, infatti, sostiene che le donne, ovviamente soltanto quelle appartenenti alla classe dominante della πόλις, debbano rivestire compiti sociali pari a quelli degli uomini, dato che l'elemento che distingue il genere femminile da quello maschile è solo la minore forza fisica e non una differenza qualitativa (Plat., *Resp.*, V 451c-452e). Anche nel modello meno idealizzato e più realizzabile delle *Leggi*, Platone affida alla figura femminile dei lavori e un'educazione e, seppur con ruoli minori rispetto a quelli maschili, le donne hanno ugualmente dei

<sup>5</sup> Per un approfondimento sui simposi nell'antichità, cfr. Musti (2001) e Catoni (2010), in cui si può trovare un'interessante descrizione di come avvenivano i simposi e un attento esame della simbologia tipica in questi eventi.

<sup>6</sup> «E poiché dunque – raccontava che Erissimaco disse –, questo allora è stato concesso, ossia di bere quanto ciascuno voglia, e non ci sia alcuna costrizione, ebbene, oltre a ciò, io propongo che la flautista entrata sia congedata, affinché suoni per sé sola o per le donne che sono dentro, e che noi si passi il nostro incontro serale con discorsi fatti gli uni agli altri: e con quali discorsi, se volete, intendo farvi una proposta» (trad. Nucci).

<sup>7</sup> Sulla questione del legame tra Platonismo e femminismo, si legga Annas (1976). La studiosa dimostra che Platone non è interessato ai diritti delle donne o alla loro indipendenza sociale e politica. Egli, in realtà, auspica la formazione di uno stato stabile e, per raggiungere questo scopo, ritiene che possa essere utile concedere alla donna un ruolo più autonomo e indipendente (ivi, pp. 320-1).

diritti e dei doveri nella vita pubblica della città (Plat., *Leg.*, VII 802e-806a). Nel *Timeo*, tuttavia, è possibile rilevare l'inserimento da parte di Platone di una differenza biologica e morale che distingue l'uomo dalla donna: mentre le anime degli uomini sono generate tutte dal demiurgo, il quale le rende tutte identiche tra di loro e dà loro pari opportunità, al fine di renderle responsabili del proprio miglioramento o peggioramento, le anime delle donne risultano essere frutto di una seconda generazione. Questo implica che si reincarneranno nel corpo femminile quelle anime che non avranno vissuto in maniera adeguata il tempo che avevano a disposizione subito dopo la prima generazione (Plat., *Tim.*, 41d-42b). Nonostante ci sia questa distinzione biologica nel pensiero platonico tra l'anima dell'uomo e quella della donna, è innegabile il ruolo civile che viene affidato alle donne nelle *Leggi* (cfr. Plat., *Leg.*, VI 785b; VII 795b), per cui Platone resta pur sempre interessato all'operato dell'elemento femminile nella società, dato che le donne si occupano dell'educazione dei figli e mantengono un ruolo fondamentale all'interno del corpo civico dello stato ideale da lui descritto (cfr. Teppa, 2014, pp. 778-80).

Di parere completamente opposto, invece, fu Aristotele, secondo il quale le donne sono inferiori per natura agli uomini, anche durante l'atto della riproduzione. Proprio a partire da questo, egli formula una teoria sul genere sessuale che vede l'uomo come parte attiva e la donna come elemento passivo (Aristot., *Gen. anim.*, 775a) e, dunque, biologicamente inferiore. Di conseguenza, secondo Aristotele, è naturale che l'uomo comandi su tutti, in quanto costituzionalmente superiore. Lo Stagirita, inoltre, elabora una sorta di scala del comando e sostiene che l'uomo nell'*oïkos* comanda sugli schiavi, sulla donna e sui ragazzi, perché queste tre categorie non possiedono il *βουλευτικόν*, ossia la capacità di deliberare, necessaria nella vita pubblica. In particolare, ritiene che gli schiavi la abbiano in misura molto bassa, le donne la possiedano, ma senza autorità, mentre i ragazzi abbiano sì il *βουλευτικόν*, ma in via di formazione, per cui gli uomini hanno il diritto di comandare per natura su tutte le altre tre categorie (Aristot., *Pol.*, I 13, 1260a). Considerata questa forte subalternità del genere femminile rispetto a quello maschile, appare chiara l'impossibilità per le donne di essere parte attiva nella filosofia, in quanto a livello strutturale manca loro ciò che le renderebbe in grado di dedicarsi all'attività teoretica (Aristot., *Eth. Nic.*, X 1177b), la più alta e la più nobile per il genere umano. In effetti, non si trovano nomi di donne che abbiano frequentato la scuola aristotelica mentre il fondatore del Liceo era in vita e non risultano riferimenti a donne attive in filosofia nei testi aristotelici<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> A riguardo si confronti anche il breve volume di Ménages (2005), in cui si trova un elenco di tutte le donne filosofe antiche, divise per scuole filosofiche. Nel testo non vi è

Tra le diverse correnti filosofiche antiche, precedenti alla fondazione del Giardino epicureo, l'unica vera e propria eccezione al modo in cui veniva concepito il rapporto tra donne e filosofia può essere riscontrata nella scuola pitagorica (cfr. Zhmud, 2012, pp. 135-68 sulla questione del tipo di comunità fondata da Pitagora). Pitagora, infatti, fu il primo filosofo ad ammettere delle donne tra i suoi discepoli. Giamblico riporta diciassette nomi di donne pitagoriche (Iambl., *Vit. Phyt.*, 267) che Pomeroy suddivide in due gruppi: il primo costituito da donne contemporanee di Pitagora stesso e il secondo composto da donne Neopitagoriche che sono state autrici di epistole e scritti letterari (Pomeroy, 2013, pp. xv-xii)<sup>9</sup>. Eccetto che in otto casi, queste donne sono identificate come mogli, figlie o madri di Pitagorici, per cui, verosimilmente, nel circolo pitagorico venivano ammesse le famiglie intere dei discepoli di Pitagora. La scuola pitagorica, infatti, era particolarmente rigida e imponeva una vera e propria regola di vita a chi ne entrava a far parte: a partire da indicazioni alimentari ed estetiche, per arrivare a veri e propri precetti sulla condotta quotidiana (cfr. Centrone, 1996; Riedweg, 2007, pp. 117-65; Zhmud, 2012; Mele, 2013). A tutti gli allievi del Maestro venivano trasmessi i segreti della sua dottrina, che restavano conoscenze misteriche riservate agli iniziati e alle iniziate a questa filosofia. Le donne che prendevano parte attiva alla vita della scuola erano colte, educate e capaci di seguire la rigida regola pitagorica, al punto che molte di loro, in particolare le donne Neopitagoriche, sono state anche autrici di opere letterarie di grande rilievo. Non a caso, molte di queste donne austere e decorose provenivano da Sparta o da colonie spartane, proprio in virtù dello stile di vita che molto si avvicinava a quello della πόλις della Laconia (Pomeroy, 2013, pp. 10-1). In alcune fonti, inoltre, risulta che Pitagora stesso sostenne di essersi reincarnato almeno una volta in una donna di nome Alco (Gell., *Noct. Att.*, IV 11, 14; bisogna rilevare, tuttavia, che Diogene Laerzio non menziona questa reincarnazione di Pitagora nel suo elenco in VIII 4), cosa che sta a testimoniare che egli non negava l'importanza dell'elemento femminile e non ripudiava le donne come esseri inferiori e incapaci di prendere parte alla vita comunitaria della sua scuola. Pitagora, dunque, accoglieva donne nel suo circolo e verosimilmente le considerava alla stregua dei suoi discepoli uomini, dato che tutti adottavano lo stile e la condotta di vita di

una sezione dedicata esplicitamente alle aristoteliche e le peripatetiche citate sono soltanto due, la figlia di Olimpodoro e Teodora, appartenenti ad un'epoca successiva a quella di Aristotele (ivi, pp. 65-6).

<sup>9</sup> Cfr. l'interessante recensione di Dorandi (2014), nella quale egli avanza l'ipotesi, differente da quella di Pomeroy, secondo cui alcune delle autrici di queste lettere e opere letterarie non fossero necessariamente donne illustri, ma potessero usare pseudonimi per nascondere la propria identità dietro nomi più noti.

Pitagora e ciascuno veniva reso partecipe dei riti misterici che caratterizzavano la sapienza pitagorica.

Un ultimo cenno, infine, va fatto a Ipparchia di Meronea, moglie di Cratete di Tebe, seguace della scuola cinica. Questa fu una figura del tutto *sui generis*, dato che adottò le abitudini e le tradizioni dei Cinici, al punto che di lei si dice che si univa con il marito in pubblico (Diog. Laert., VI 97). Ipparchia, quindi, viene mostrata come una donna audace, che non si accontenta di vivere una vita in disparte, ma partecipa attivamente anche ai banchetti e ai simposi insieme al marito. A tal proposito è estremamente interessante l'aneddoto raccontato da Diogene Laerzio in cui Ipparchia afferma con vigore che ha preferito dedicarsi alla propria educazione piuttosto che al telaio (Diog. Laert., VI 97-98), cosa inconcepibile per la cultura del tempo<sup>10</sup>. Questo suscita talmente tanto stupore nei convitati che Teodoro cerca di accertarsi del sesso di Ipparchia, in quanto ella assume atteggiamenti e comportamenti tipici di un uomo (Lapini, 2003, pp. 227-30). La scuola cinica, dunque, ancora una volta si fa portatrice di istanze rivoluzionarie e sconvolgenti per la cultura del tempo. Ipparchia diventa così il simbolo della donna che si pone in contrasto con le regole della società, incarnando al meglio le convinzioni di Cratete.

## 2. Donne filosofe: il caso epicureo

La presenza delle donne nel Giardino di Epicuro è un dato che si può considerare certo. Sia fonti favorevoli all'Epicureismo, quali per esempio Diogene Laerzio<sup>11</sup> nel x libro delle sue *Vite dei filosofi illustri* (Diog. Laert., x 5, 23, 25), sia fonti avverse, in particolare Cicerone (*De nat. deor.*, I, 93) e Plutarco (*Non posse*, 1097d-e), ne testimoniano l'esistenza. Un altro elemento condiviso da tutte le fonti è che Epicuro era solito intrattenere rapporti epistolari con i suoi φίλοι<sup>12</sup>, anche perché molti di essi erano rimasti nei cenacoli che aveva fondato a Lampsaco (sulla scuola epicurea di Lampsaco si legga Angeli, 1988a) e Mitilene (cfr. almeno Erler, 1994 e Verde, 2013 per una ricostruzione della biografia di Epicuro e della sua dottrina). Tra i destinatari delle sue lettere, non è raro trovare delle don-

<sup>10</sup> Per un commento di questo brano e del tentativo da parte di Teodoro di denudare delle vesti Ipparchia, cfr. Lapini (2003, pp. 221-8). Cfr. inoltre il contributo, ancora in corso di stampa, di Izzo (2017).

<sup>11</sup> Sul rapporto tra Diogene Laerzio e l'Epicureismo cfr. Gigante (1986); Mansfeld (1990); Dorandi (2010).

<sup>12</sup> I rapporti epistolari all'interno del Giardino sono testimoniati in buona parte dai papiri ercolanesi: cfr. per esempio *PHerc.* 176, *PHerc.* 1418 e *PHerc.* 310. Recentemente è stata anche pubblicata un'edizione del *POxy.* 5077 (ed. Obbink, Schorn, 2011).

ne, con le quali Epicuro discorreva abitualmente e alle quali era legato da profondi sentimenti di amicizia<sup>13</sup>.

Ma chi erano le donne che frequentavano il Κῆπος? I testimoni antichi sono concordi nell'etichettare queste donne con il termine "etere", una sorta di cortigiane che spesso diventavano le concubine di uomini illustri. Diogene Laerzio, oltre a menzionare Leonzio (Diog. Laert., x 6)<sup>14</sup>, riporta i nomi di altre etere che vivevano con Epicuro e Metrodoro: Mammario, Edia, Erozio e Nicidio (ivi, x 7)<sup>15</sup>. Spicca poi il nome di un'altra epicurea, Temista, moglie di Leonteo, alla quale Epicuro più volte scrive affettuosamente (ivi, x 5) e che in alcuni casi è identificata anch'essa come etera:

In un'altra occasione, scrivendo a Temista, la chiama «etera», secondo quanto afferma Teodoro nel quarto dei suoi libri *Contro Epicuro* (Diog. Laert., x 5 = fr. 126 Us.)<sup>16</sup>.

I detrattori dell'Epicureismo, dunque, tendono a etichettare queste donne come concubine e donne di facili costumi<sup>17</sup>. Cicerone si riferisce a Leonzio attribuendole l'epiteto di *meretricula* (*De nat. deor.*, I 33, 93 = fr. 28\* Us.) e Plutarco in diversi passi lega la presenza delle donne nel Κῆπος alla lascivia e agli appetiti sessuali maschili (*Non posse*, 1097d). Come nota Gordon (2004, pp. 234-7; 2012, pp. 72-108), anche i nomi delle etere menzionate sopra (Mammario, Edia, Erozio e Nicidio) sono spesso riconducibili a termini vicini alla sfera sessuale e il caso più eclatante è proprio quello di Edia, nome che trae la sua radice dal termine ἡδονή, piacere<sup>18</sup>. Come noto, il piacere per un Epicureo è da identificarsi con il sommo bene. Il piacere è un bene secondo natura (*Epicur., Rat. sent.*, xxv) che va perseguito di per sé, in quanto è da considerarsi:

<sup>13</sup> In una lettera a Leonzio, Epicuro si riferisce a lei in termini affettuosi («cara piccola Leonzio»), preoccupandosi delle notizie che gli aveva fatto arrivare per via epistolare (Diog. Laert., x 5).

<sup>14</sup> «Aggiungono i suoi detrattori che fu in corrispondenza con molte altre etere e specialmente con Leonzio, di cui anche Metrodoro fu innamorato» (trad. Gigante).

<sup>15</sup> I nomi di queste etere appaiono anche nel *PHerc.* 1005, fr. 117, col. VI Angeli (Angeli, 1988b). A riguardo si faccia riferimento anche alle recenti scoperte di Del Mastro (2015, pp. 85-96).

<sup>16</sup> Il passo è molto tormentato e bisogna ricordare che la traduzione corrisponde a un emendamento di Usener.

<sup>17</sup> Cfr. Daroca, Martínez (2010, pp. 26-30), in cui viene fatta una distinzione tra le donne che entrano a far parte del Giardino epicureo: se, da un lato, si trovano «les femmes légitimes», tra cui si menzionano Cherestrata, madre di Epicuro, Temista, sposa di Leonteo, e Batide, sorella di Metrodoro e moglie di Idomeneo, dall'altro, si trovano i nomi di quelle donne che hanno suscitato numerose invettive da parte dei nemici dell'Epicureismo, tra le quali si ricordano Mammario, Edia, Nicidio, Boidio, Demetria, Leonzio e Erozio.

<sup>18</sup> Gordon avanza l'ipotesi che questi nomi possano essere stati inventati, ma, attraverso delle testimonianze epigrafiche, dimostra anche che il nome Edia effettivamente esisteva in Attica e che era anche piuttosto diffuso.

principio e termine estremo di vita felice. Esso noi sappiamo che è il bene primo e a noi connaturato, e da esso prendiamo inizio per ogni atto di scelta e di rifiuto, e ad esso ci rifacciamo giudicando ogni bene in base alle affezioni assunte come norma (Epicur., *Ep. Men.*, 129).

Questa definizione di piacere, tuttavia, è stata più volte travisata dai detrattori dell'Epicureismo, i quali identificano l'ἡδονή con la dissolutezza e la ricerca costante di nuovi stimoli (cfr. *supra*, n. 1). Il primo fra tutti a dare un'immagine di Epicuro come uomo frivolo che insegue i suoi desideri più scabrosi è stato Timocrate, fratello di Metrodoro, presentato da Diogene Laerzio come apostata e denigratore del Giardino (Diog. Laert., x 6)<sup>19</sup>. Timocrate, contemporaneo di Epicuro, ha sicuramente influenzato l'immagine negativa che gli avversari dell'Epicureismo avrebbero costruito nei secoli successivi (così Sedley, 1976, pp. 127-32, 148)<sup>20</sup>. Questo ha reso ancor più difficile la riabilitazione dell'immagine dell'Epicureismo, che, come accennato nell'introduzione (cfr. *supra*, pp. 19-20), aveva già un'impostazione molto diversa rispetto agli usi e ai costumi della Grecia ellenistica e della Roma tardo-repubblicana. Non stupisce, dunque, se, a differenza di quanto accade per la scuola pitagorica, ogni volta che vengono menzionate delle donne epicuree, esse sono legate a metafore sessuali, al tema dell'ebbrezza e all'immagine dei banchetti (cfr., ad esempio, Plutarco., *Non posse*, 1098c, 1099b e *De lat. viv.*, 1129b; Cicer., *De fin.*, II 23 e *Pis.* 67). Per una personalità del calibro di Cicerone, infatti, per cui il bene supremo è la virtù, l'edonismo epicureo risulta essere una filosofia vuota e pretestuosa, che pretende di eliminare il dolore, dedicandosi al piacere<sup>21</sup>. In realtà, analizzando più a fondo i testi di Epicuro, nell'epitome per eccellenza dell'etica epicurea, il Maestro stesso esclude con forza questo tipo di piaceri:

Quando dunque diciamo che il piacere è il bene completo e perfetto, non intendiamo i piaceri dei dissoluti o quelli delle crapule, come credono alcuni che

<sup>19</sup> «Inoltre Timocrate, fratello di Metrodoro e discepolo di Epicuro, dopo aver abbandonato la scuola, in un'opera intitolata *Delizie*, riferisce che Epicuro era così dedito alla dissolutezza che vomitava due volte al giorno e narra che egli stesso a stento riuscì a sfuggire a quei notturni trattenimenti filosofici e a quell'associazione di iniziati» (trad. Gigante).

<sup>20</sup> Per degli esempi di Epicurei dissidenti (oltre al caso più noto di Timocrate, si possono ricordare Nicasirate, Timasagora, Antifane e Bromio, menzionati da Filodemo nella *Rethorica*) si legga Longo Auricchio, Tepedino Guerra (1981). Per una breve puntualizzazione sulla dissidenza epicurea in generale che si distingue dall'apostasia vera e propria, si veda Verde (2010, in particolare pp. 293-5).

<sup>21</sup> Per approfondire il rapporto tra Cicerone ed Epicuro, si legga Maso (2015). Sulla relazione tra virtù e piacere per Epicuro, cfr. ex. gr., Epicur., *Ep. Men.*, 132-133 e Diog. Laert., x 138.

ignorano o non condividono o male interpretano la nostra dottrina, ma il non aver dolore nel corpo né turbamento nell'anima (Epicur., *Ep. Men.*, 131-132, trad. Arrighetti)<sup>22</sup>.

Rispondendo alle critiche mosse alla sua dottrina, Epicuro è chiaro nel voler descrivere l'ἡδονή come una semplice eliminazione dei dolori nel corpo (ἀπονία) e dei turbamenti dell'anima (ἀταραξία)<sup>23</sup>. Nell'*Epistola a Meneceo*, infatti, Epicuro mostra la necessità di affinare la capacità metretica, al fine di imparare a scegliere quali siano i piaceri da eleggere e quali quelli da rifuggire (Epicur., *Ep. Men.*, 130). La vera novità dell'etica epicurea, dunque, è proprio l'introduzione del νήφων λογισμός, il sobrio calcolo (cfr. Erler, 2010, pp. 23-9; Warren, 2014, pp. 186-200), che permette di percorrere la strada verso una vita saggia bella e giusta e, quindi, piacevole (Epicur., *Ep. Men.*, 132)<sup>24</sup>. Nonostante ciò, i suoi avversari ne hanno restituito un'immagine distorta e spesso malevola.

Oltre alla critica della dottrina del piacere, un altro punto su cui Epicuro veniva attaccato, soprattutto dai suoi detrattori più tardi, riguardava il suo atteggiamento nei confronti della politica. In particolare, Plutarco, nel suo *De latenter vivendo*, critica fortemente l'esortazione epicurea del "vivi nascosto", Λάθε βιώσας (Plutarch., *De lat. viv.*, 1128f = fr. 551 Us.)<sup>25</sup>. Per Plutarco una vita lontana dalla sfera pubblica e dalla politica era sintomo di mancanza di virilità. L'attività politica era prettamente maschile, secondo il filosofo di Cheronea, mentre, invece, la sfera privata era propria delle donne (cfr. Cohen, 1991, p. 73 e Gordon, 2004, pp. 229-31). Plutarco, dunque, sostiene che gli Epicurei restano in disparte per nascondere qualcosa di vergognoso (Plutarch., *De lat. viv.*, 1128c) e afferma che questo loro

<sup>22</sup> Sulla questione del piacere epicureo, si leggano anche Epicur., *Rat. sent.*, III, XVIII-XX. Sulla distinzione tra piacere cinetico e catastematico si consultino Nikolsky (2001); Warren (2007, in particolare pp. 123-33); Wolfsdorf (2013, pp. 144-81); Tsouna (2016, pp. 119-25).

<sup>23</sup> Per raggiungere questo fine, è sufficiente seguire i dettami epicurei, in particolare quello che è espresso nella formulazione del tetrafarmaco: «Poiché chi stimi tu migliore di colui che riguardo agli dèi ha opinioni reverenti, e nei confronti della morte è assolutamente intrepido, ed è consapevole di che cosa è il bene secondo natura, ed ha chiara conoscenza che il limite dei beni è facilmente raggiungibile e agevole a procacciarsi, il limite estremo dei mali invece o è breve nel tempo o lieve nelle pene?» (Epicur., *Ep. Men.*, 133, trad. Arrighetti); cfr. Epicur., *Rat. sent.*, I-IV. Per un commento esaustivo dell'*Epistola*, cfr. Heßler (2014).

<sup>24</sup> Su questo tema cfr. Morel (2009, pp. 7-14) in cui l'autore sostiene che l'Epicureismo non è promotore di un semplice naturalismo, ma afferma la necessità di un connubio tra natura e ragione, proprio in virtù del fatto che non tutti i piaceri vanno perseguiti indiscriminatamente, dato che potrebbero procurare più turbamenti che benefici.

<sup>25</sup> Per un commentario dell'opera plutarca, cfr. Roskam (2007a). Sul modo in cui gli Epicurei si relazionano alla politica e sull'interpretazione del Λάθε βιώσας epicureo non come obbligo, ma come consiglio, cfr. Roskam (2007b, pp. 33-66).

vivere nell'ombra li rende ancor più deboli, effeminati (cfr. Gordon, 2004; 2012) e malvagi (Plutarch., *De lat. viv.*, 1128f-1129a).

È evidente che, in un quadro così negativo, le donne epicuree non potevano che avere una bassa reputazione. Nonostante ciò, il fatto che molte di loro fossero etere dovrebbe essere una notizia certa, dato che vengono descritte così da tutti i testimoni antichi. Ciò non vuol dire, tuttavia, che esse nel Giardino rivestissero il ruolo di mere concubine. Sono pervenute, infatti, diverse testimonianze che accennano ad una visione un po' diversa della loro condizione e che, quantomeno, le mostrano come interessate alla filosofia. Innanzitutto, bisogna ricordare che Diogene Laerzio afferma che il σοφός epicureo

[...] non si unirà con quella donna con cui le leggi vietano di unirsi, come dice Diogene nell'*Epitome della dottrina etica di Epicuro*. Non darà pene ai servi, ma avrà piuttosto pietà di loro, e perdonerà quelli che sono migliori. Gli Epicurei non credono che il saggio debba innamorarsi; né che debba preoccuparsi della sepoltura. E nemmeno che l'amore sia qualcosa di origine divina, come dice Diogene nel ..., né farà dei bei discorsi. L'amplesso non giova mai, dicono; bisogna accontentarsi se non fa male. Si sposerà e avrà figli il saggio, come dice Epicuro nei *Casi dubbi* e nei libri *Sulla natura*; ma riguardo allo sposarsi terrà presenti le circostanze della vita, e potrà distoglierne alcuni. Né, dice Epicuro nel *Simposio*, il saggio dovrà ciarlare sconsideratamente nell'ebbrezza (Diog. Laert., x 118-119, trad. Arrighetti).

In questo passo Diogene dà indicazioni generali su quale debba essere la condotta del saggio ed è importante soffermarsi sul modo in cui egli debba comportarsi nei confronti delle donne, del matrimonio, del sesso e dell'ebbrezza. Se davvero le etere nel Giardino avessero avuto il ruolo di concubine, dunque, Epicuro non avrebbe trasmesso queste restrizioni rispetto al comportamento che un saggio avrebbe dovuto assumere. Verosimilmente, dunque, le donne che frequentavano il Κῆπος erano dedite alla filosofia, o almeno provavano a seguire il modo di vita insegnato loro da Epicuro. In questo capitolo delle *Vite*, inoltre, viene ricordato che Epicuro era solito filosofare insieme ai suoi schiavi, in particolare con Mys (Diog. Laert., x 10), a riprova del fatto che non esitava a coinvolgere chiunque all'interno della sua schiera di discepoli e amici. A ogni modo, anche le fonti avverse al Giardino ricordano che le etere epicuree si impegnavano in filosofia. Basti ricordare, a titolo di esempio, che Cicerone scrive:

Ma che quella donnetta di malaffare, Leonzio, osò scrivere contro Teofrasto...: tanta licenza ebbe il Giardino di Epicuro! (*De nat. deor.*, I 33, 93 = fr. 28\* Us.).

Anche Plinio nella sua *Naturalis Historia* (Plin., *Nat. hist.*, 29 = fr. 28\* Us.) testimonia l'esistenza di uno scritto di una donna contro Teofrasto e allo

stesso tempo viene ricordato che Teoro dipinse Leonzio e Temista nell'atto di pensare (ivi, 36 144 = fr. 28\* Us.). Temista viene anche inserita «tra i più ragguardevoli discepoli di Epicuro» (Diog. Laert., x 25). Cicerone, inoltre, elogia la sapienza di quest'ultima (Cicer., *Pis.*, 26, 63), mentre Lattanzio la ritiene l'unica degna di esser chiamata filosofa (Lact., *Div. Inst.*, III 25, 15). Queste testimonianze provano che le donne nel Giardino epicureo non erano semplici concubine assoldate per soddisfare i desideri sessuali degli uomini epicurei, ma rientravano nella schiera dei discepoli di Epicuro al pari degli uomini<sup>26</sup>. I loro traguardi intellettuali erano spesso degni di nota, al punto da essere ricordati dai detrattori dell'Epicureismo: queste Epicuree, infatti, non avevano solo la fama di etere, ma anche di filosofe, nonostante la considerazione che personalità quali quella di Cicerone o Plutarco avessero della donna in generale e del suo ruolo nella società.

Un altro importante esempio di donna che assume un ruolo rilevante nella scuola di Epicuro è quello di Batide. Come già ricordato (cfr. *supra*, n. 17), Batide era la sorella di Metrodoro<sup>27</sup> e la moglie di Idomeneo<sup>28</sup>. Grazie al *PHerc.* 176 è possibile delineare un ritratto di questa donna<sup>29</sup>, della quale sono riportate alcune lettere (*PHerc.* 176, fr. 5, coll. XIX-XXIII Angeli). Nonostante il testo sia lacunoso e non sia possibile ricostruire il contesto dell'opera, il papiro è fondamentale per lo studio del primo Epicureismo (cfr. Vogliano, 1952, pp. 43-60 e Angeli, 1988a, pp. 27-51) e per avere un'immagine più definita dei personaggi menzionati: Leonteo, Idomeneo, Batide e Polieno<sup>30</sup>. A differenza di quanto ritiene Militello (1997, pp. 54-5), la

<sup>26</sup> Di opinione diversa è, invece, De Witt (1954, pp. 95-7), secondo il quale gli schiavi nel Κήπος servivano per ricopiare i testi, mentre le donne erano delle mere cortigiane e tutti sottostavano all'autorità di Epicuro. In questa interpretazione non si tiene conto del *symphilosophēin* di cui è testimone Diogene Laerzio. Frischer (2006, p. 2016), a sua volta, ha avanzato una diversa interpretazione, per la quale schiavi e prostitute volevano entrare nel Giardino, al fine di trovare una figura paterna che li guidasse e desse loro sussistenza economica. Per l'interpretazione di Sedley, che sostiene che la scuola epicurea dava rifugio a queste categorie di persone, si legga Sedley (1976, in particolare pp. 126-7).

<sup>27</sup> Definito da Cicerone come il *paene alter Epicurus* (*De fin.*, II, 28 92), viene considerato il discepolo più caro a Epicuro. Cfr. Koerte (1890) e i frammenti delle epistole che riguardano la liberazione di Mitre dal carcere, alla quale sembra che Metrodoro prese parte attiva (*PHerc.* 1418, col. XXVII, l. 1ss. Militello).

<sup>28</sup> Per un approfondimento sulla figura di Idomeneo, cfr. Angeli (1981) e anche il suo βίος inserito nel *PHerc.* 176, coll. XIV-XVIII Angeli, trattato in Angeli (1988a, in particolare pp. 39-45).

<sup>29</sup> A dimostrazione del fatto che non fu un'etera, ma che proveniva dal ceto aristocratico, Tepedino Guerra (2010, pp. 51-3) ricorda che in Grecia a partire dal V secolo a.C. la lettura e la scrittura erano diffuse tra gli uomini del ceto medio, ma l'alfabetizzazione femminile era ancora prerogativa delle classi aristocratiche o religiose.

<sup>30</sup> Sull'inserimento della col. XXIII del *PHerc.* 176 nella sezione dedicata alla vita di Batide o a quella di Polieno, cfr. Angeli (1988a, pp. 45-51) e Daroca, Martínez (2010, pp. 29-30).

presenza di Batide tra questi Epicurei lampsaceni non è dovuta unicamente al fatto che fosse la moglie di Idomeneo. La donna, infatti, viene ritratta come un'Epicurea di alta levatura morale:

quella che realizzò tutte le nostre cose, e inoltre conduceva sia sua madre sia la sorella a compiere cose simili in tutto a lei; aveva poi la prudenza dello stesso Maestro in tutto e misura ed ancora gentilezza di una conversazione franca e raffinata, gentilezza che la mostrava in pieno come protesa ancora verso la cura prontamente impiegata per lui morto (*PHerc.* 176, fr. 5, col. XIX, ll. 1-6, trad. Tepedino Guerra).

Batide, quindi, non solo cerca di indirizzare la condotta altrui verso gli insegnamenti epicurei (cfr. Tepedino Guerra, 2016, pp. 348-50), ma è addirittura paragonata al Maestro e fondatore del Giardino per la prudenza e la misura che le sono proprie. Le sue doti e la sua benevolenza sono descritte anche nelle lettere successive che vengono restituite dal papiro, dalle quali emerge tutta la sua ricchezza di spirito e progressione nella dottrina. Ancora una volta, dunque, si dimostra la rilevanza delle donne all'interno della scuola epicurea: Batide non è stata in alcun modo una figura di secondo piano nel cenacolo di Lampsaco, ma è stata presa come esempio di virtù al pari degli altri uomini della scuola.

Prima di concludere, resta da chiedersi per quale ragione il Maestro del Giardino avesse deciso di aprire le porte della sua scuola alle donne, per di più etere, e agli schiavi. Un'interpretazione suggestiva è stata quella di Snyder (1989, pp. 101-2), secondo cui la filosofia epicurea si è fatta promotrice dell'emancipazione delle donne e, sebbene la cosa non sia resa esplicita nei testi epicurei pervenuti, questa apertura del Giardino è connessa all'avversione dell'Epicureismo nei confronti della teleologia. Secondo Snyder, infatti, Epicuro non credeva che nel mondo ci fosse un ordine prestabilito dagli dei (cfr. Sedley, 2011, pp. 151-76) e, di conseguenza, si poneva in netto contrasto rispetto alle gerarchie sociali, schiavistiche e di genere (Snyder, 1989, pp. 102-3). Seppur molto persuasiva, questa interpretazione va in parte mitigata. Se, da un lato, è vero che Epicuro rifiutava ogni forma di ordine divino prestabilito, non si può non tener conto del fatto che dalle fonti risulta che un qualche tipo di rapporto di servitù era stato da lui mantenuto (Diog. Laert., X 10)<sup>31</sup> e che egli non era così sovversivo al punto di non rispettare le leggi e le istituzioni sociali esterne al Giardino (cfr. *Rat. sent.*, XXXI-XXXVIII e almeno Morel, 2000; Roskam, 2007b; 2012). Nel *Testamento* trasmesso da Diogene Laerzio, infatti, Epicuro si preoccupa di liberare i suoi servi, cosa che implica che

<sup>31</sup> Nel testo si fa riferimento alla mitezza di Epicuro verso i servi e non all'abolizione della servitù.

non avesse eliminato questo tipo di legame all'interno del Κῆπος (Diog. Laert., x 21).

La ragione per cui Epicuro ammetteva delle donne e degli schiavi nella sua scuola va forse trovata nell'*incipit* dell'*Epistola a Meneceo*:

Né il giovane indugi a filosofare né il vecchio di filosofare sia stanco. Non si è né troppo giovani né troppo vecchi per la salute dell'anima. Chi dice che non è ancora giunta l'età di filosofare, o che l'età è già passata, è simile a chi dice che per la felicità non è ancora giunta o è già passata l'età. [...] Meditare bisogna su ciò che procura la felicità, poiché invero se essa c'è abbiamo tutto, se essa non c'è facciamo tutto per possederla (Epicur., *Ep. Men.*, 122, trad. Arrighetti).

Ogni individuo deve avere come scopo la beatitudine, la quale è tipica dell'essere divino. Tutti, nessuno escluso, devono cercare di raggiungere questa felicità che può essere data solo dalla filosofia e dal filosofare insieme. Sebbene nell'introduzione dell'*Epistola a Meneceo* si faccia riferimento soltanto ai giovani e agli anziani, in virtù della trattazione appena svolta, non è impossibile che lo stesso discorso potesse essere rivolto anche a diverse categorie sociali di persone, donne e schiavi inclusi. Come mette bene in luce Spinelli (2014, pp. 161-4), è proprio per questa ragione che «il vangelo della salvezza» di Epicuro viene trasmesso attraverso l'adozione di una pluralità di registri e di stili compositivi diversi. Con l'elaborazione di semplici massime, Epicuro poteva permettere la memorizzazione<sup>32</sup> dei propri principi etici anche ai meno istruiti. Attraverso la scrittura dei lunghi trattati, invece, si poteva rivolgere ad un pubblico più colto e già progredito nel raggiungimento del fine etico epicureo. L'uso dello stile epistolare, infine, lo faceva restare in contatto con ciascuno dei suoi discepoli, compresi quelli lontani, ai quali poteva rivolgersi direttamente, modulando ancora una volta il proprio registro in base al destinatario, al fine di raggiungere il maggior numero possibile di persone con il proprio messaggio di salvezza (cfr. De Sanctis, 2012 sull'utilizzo da parte di Epicuro dell'epistola indirizzata ad un singolo destinatario, ma utile a tutti i seguaci dell'Epicureismo).

Epicuro, dunque, aveva come obiettivo la massima diffusione della propria filosofia, in quanto pienamente convinto che ogni individuo, a prescindere dalla propria estrazione sociale, avesse il diritto e la capacità di raggiungere la felicità, che, come visto, era il frutto della completa imperturbabilità dell'anima e dell'assenza di dolore fisico. In questo quadro, quindi, si inserisce anche la presenza delle donne nel Giardino: etere o no,

<sup>32</sup> Cfr. Masi (2014, pp. 121-41), in particolare per comprendere in che modo la memoria sia da considerarsi una proprietà mentale dell'uomo utile tanto al raggiungimento dell'atarassia quanto all'interazione dell'individuo con il mondo esterno.

ognuna di loro entrava nella scuola di Epicuro con lo scopo di trovare la beatitudine attraverso la filosofia. In conclusione, quindi, benché di esse sia passata alla storia un'immagine distorta e connessa al concubinaggio, non si può negare che le donne epicuree fossero delle vere e proprie filosofe.

### Nota bibliografica

- ANGELI A. (1981), *I frammenti di Idomeneo di Lampsaco*, in "Cronache Ercolanesi", 11, pp. 41-101.
- EAD. (1988a), *La scuola epicurea di Lampsaco nel PHerc. 176 (fr. 5 coll. I, IV, VIII-XXIII)*, in "Cronache Ercolanesi", 18, pp. 27-51.
- EAD. (a cura di) (1988b), *Filodemo. Agli amici di scuola* (PHerc. 1005), Bibliopolis, Napoli.
- ANNAS J. (1976), *Plato's Republic and Feminism*, in "Philosophy", 51, pp. 307-21.
- ARRIGHETTI G. (a cura di) (1973), *Epicuro. Opere*, Einaudi, Torino (2ª ed.).
- BROCK R. (2014), *Priestesses and Citizens*, in U. Bultrighini, E. Di Mauro (2014), pp. 93-107.
- BRUZZESE M., DE MARTINO G. (1994), *Le donne protagoniste della storia del pensiero*, Liguori Editore, Napoli.
- BULTRIGHINI U. (2014), *Questione preliminare. Le donne non contano? Proprio sicuri?*, in U. Bultrighini, E. Di Mauro (2014), pp. 51-92.
- BULTRIGHINI U., DI MAURO E. (a cura di) (2014), *Donne che contano nella storia greca*, Editrice Carabba, Lanciano.
- CANTARELLA E. (1985), *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Editori Riuniti, Roma.
- CATONI M. L. (2010), *Bere vino puro. Immagini del simposio*, Feltrinelli, Milano.
- CENTRONE B. (1996), *Introduzione ai Pitagorici*, Laterza, Roma-Bari.
- COHEN D. (1991), *Law, Sexuality, and Society: The Enforcement of Morals in Classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge.
- CAMPOS DAROCA F. J., DE LA PAZ LÓPEZ MARTÍNEZ M. (2010), *Communauté épicurienne et communication épistolaire: Lettres de femmes selon le PHerc. 176: la correspondance de Batis*, in A. Antoni, G. Arrighetti, M. I. Bertagna, D. Delattre (a cura di), *Miscellanea Papyrologica Herculanensia: Volumen I*, Serra Editore, Pisa-Roma, pp. 21-36.
- DE SANCTIS D. (2012), *Utile al singolo, utile a molti: Il proemio dell'Epistola a Pitoche*, in "Cronache Ercolanesi", 42, pp. 95-109.
- DEL MASTRO G. (2015), *Per la ricostruzione del I libro del trattato di Filodemo, Contro coloro che si definiscono lettori dei libri* (PHerc. 1005/862 + 1485), in "Cronache Ercolanesi", 45, pp. 85-96.
- DI MAURO E. (2014), *Le nuove riflessioni su donne visibili nella Storia greca*, in U. Bultrighini, E. Di Mauro (2014), pp. 9-50.
- DEWITT N. W. (1954), *Epicurus and His Philosophy*, University of Minnesota Press, St. Paul.
- DORANDI T. (2010), *Diogene Laerzio, Epicuro e gli altri editori di Epicuro e di Diogene Laerzio*, in "Eikasmos", 21, pp. 273-301.

- ID. (2014), *Rezension über Pomeroy S.B., Pythagorean Women: Their History and Writings*, in "Sehepunkte: Rezensionjournal für die Geschichtswissenschaften", 14 (<http://www.sehepunkte.de/2014/07/24197.html>).
- ERLER M. (1994), *Epikur-Die Schule Epikurs-Lukrez*, in H. Flashar (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, fondato da F. Ueberweg, nuova ed. riveduta, *Die Philosophie der Antike*, vol. 4: *Die hellenistische Philosophie*, Schwabe, Basilea, pp. 29-490.
- ID. (2010), *Νήφων λογιμός. A proposito del contesto letterario e filosofico di una categoria fondamentale del pensiero epicureo*, in "Cronache Ercolanesi", 40, pp. 23-9.
- FRISCHER B. (2006), *The Sculpted Word: Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles (2ª ed. digitale: <http://hdl.handle.net/2027/heb.90022>; 1ª ed. 1982).
- GARGIULO T. (1982), *Epikuro e "il piacere del ventre" (fr. 409 Us. = [227] Arr.)*, in "Elenchos", 3, pp. 153-8.
- GIGANTE M. (1986), *Biografia e dossografia in Diogene Laerzio*, in "Elenchos", 7/1, pp. 9-104.
- ID. (a cura di) (2002), *Diogene Laerzio: Vite dei filosofi*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari.
- GORDON P. (2004), *Remembering the Garden: The Trouble with Women in the School of Epicurus*, in J. T. Fitzgerald, D. Obbink (eds.), *Philodemus and the New Testament World*, G. S. Holland, Brill, Leiden-Boston, pp. 221-43.
- ID. (2012), *The Invention and Gendering of Epicurus*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- HARRIS E. (2014), *Wife, Household and Marketplace. The Role of Women in the Economy of Classical Athens*, in U. Bultrighini, E. Di Mauro (2014), pp. 183-207.
- HESSLER J. E. (2014), *Epikur. Brief an Menoikeus: Text, Übersetzung und Kommentar*, Schwabe, Basilea.
- IOPPOLO A. M. (1999), *Socrate e la conoscenza delle cose d'amore*, in "Elenchos", 20, pp. 53-74.
- IZZO D. (2017), *Uomo, donna: intorno al gesto dell'anasyrein*, Aguaplano, Perugia (in corso di stampa).
- KOERTE A. (a cura di) (1890), *Metrodori Epicurei Fragmenta*, in "Jahrbücher für Classische Philologie Suppl.", 17, pp. 531-97.
- LAPINI W. (2003), *Ipparchia desnuda (Diogene Laerzio 6.97)*, in Id. (a cura di), *Studi di filologia filosofica greca*, Olschki, Firenze, pp. 217-30.
- LIEBERSHON Y. Z. (2015), *Epicurus' "Kinetic" and "Katastematic" Pleasures. A Reappraisal*, in "Elenchos", 36/2, pp. 272-96.
- LONGO AURICCHIO F., TEPEDINO GUERRA A. (1981), *Aspetti e problemi della dissidenza epicurea*, in "Cronache Ercolanesi", 11, pp. 25-40.
- MANSFELD J. (1990), *Studies of the Historiography in Greek Philosophy*, Van Gorcum, Assen.
- MASI F. (2014), *Gli atomi ricordano? Fisicalismo e memoria nella psicologia di Epicuro*, in "Antiquorum Philosophia", 8, pp. 121-41.
- MASO S. (2015), *Grasp and Dissent: Cicero and Epicurean Philosophy*, Brepols Publisher, Turnhout (ed. or. *Capire e dissentire: Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Bibliopolis, Napoli 2008).

- MELE A. (2013), *Pitagora: filosofo e maestro di verità*, Scienze e Lettere, Roma.
- MÉNAGES G. (2005), *Storia delle donne filosofe*, prefazione di C. Zamboni, Ombre Corte, Verona (ed. or. *Mulierum philosopharum historia*, apud Anissonios, Joan. Posuel & Claudium Rigaud 1690).
- MILITELLO C. (a cura di) (1997), *Filodemo: Memorie epicuree* (PHerc. 1418 e 310), Bibliopolis, Napoli.
- MOREL P.-M. (2000), *Épicure, l'histoire et le droit*, in "Revue des études anciennes", 102, pp. 393-411.
- ID. (2009), *Epicure: La nature et la raison*, Vrin, Paris.
- MUSTI D. (2001), *Il simposio nel suo sviluppo storico*, Laterza, Roma-Bari.
- NIKOLSKY B. (2001), *Epicurus on Pleasure*, in "Phronesis", 46, pp. 440-65.
- NUCCI M. (a cura di) (2009), *Platone. Simposio*, introduzione di B. Centrone, Einaudi, Torino.
- OBINK D., SCHORN S. (2011), 5077. *Epicurus (et. al.)*, *Epistulae ad familiares*, in D. Colomo et al. (eds.), *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. LXXVI, London, pp. 37-50.
- POMEROY S. B. (1978), *Donne in Atene e Roma*, Einaudi, Torino.
- ID. (2013), *Pythagorean Women: Their History and Writings*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- RAMELLI I. (a cura di) (2007), *Usener. Epicurea*, introduzione di G. Reale, Bompiani, Milano (ed. or. H. Usener, *Epicurea*, Teubner, Lipsiae 1887).
- RIEDWEG C. (2007), *Pitagora: Vita, dottrina e pensiero*, Vita e Pensiero, Milano (ed. or. *Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung*, C. H. Beck, München 2002).
- ROSKAM G. (2007a), *A Commentary on Plutarch's De Latenter Vivendo*, Leuven University Press, Leuven.
- ID. (2007b), *Live Unnoticed (ἀόθε βιώσας): On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Brill, Leiden-Boston.
- ID. (2012), *Will the Epicurean Sage Break the Law if He is Perfectly Sure that He Will Escape Detention?: A Difficult Problem Revisited*, in "Transactions of the American Philological Association", 142/1, pp. 23-40.
- SEADLEY D. N. (1976), *Epicurus and His Professional Rivals*, in J. Bollack, A. Laks (eds.), *Études sur l'Épicurisme antique*, Cahiers de Philologie 1, Publications de l'Université de Lille III, Lille, pp. 118-59.
- ID. (2011), *Creazionismo. Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, edizione italiana a cura di F. Verde, Carocci, Roma (ed. or. *Creationism and Its Critics in Antiquity*, University of California Press, Berkeley 2007).
- SNYDER J. (1989), *The Woman and the Lyre: Women Writers in Classical Greece and Rome*, Southern Illinois University Press, Carbondale.
- SPINELLI E. (2014), "L'ideale di Epicuro è per pochi capaci di attuarlo": L'interpretazione di Epicuro, in "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 95/1, pp. 149-64.
- TEPEDINO GUERRA A. (2010), *Lettere private dal ΚΗΠΙΟΣ: Metrodoro, i Maestri e gli amici epicurei* (PHerc. 176 e PHerc. 1418), in A. Antoni et. al. (a cura di), *Miscellanea Papyrologica Herculaniensis*, vol. 1, Serra, Pisa-Roma, pp. 37-59.
- ID. (2016), *Il ritratto di una donna del Giardino epicureo: Batide di Lampsaco* (Script. Anon. Epicur., PHerc. 176, fr. 5 col. XIX), in A. Casanova, G. Messeri, R. Pintaudi (a cura di), "E sì d'amici pieno". Omaggio di studiosi italiani a Guido

- Bastianini per il suo settantesimo compleanno*, vol. I, Papirologia-Egittologia, Edizioni Gonnelli, Firenze, pp. 345-53.
- TEPPA S. (2014), *Platone, donne e Paideia*, in U. Bultrighini, E. Di Mauro (2014), pp. 778-80.
- TSOUNA V. (2016), *Cyrenaics and Epicureans on Pleasure and the Good Life: The Original Debate and Its Later Revivals*, in S. Weisser, N. Thaler (eds.), *Strategies of Polemics in Greek and Roman Philosophy*, Brill, Leiden-Boston, pp. 113-49.
- VERDE F. (2010), *Ancora su Timasagora epicureo*, in "Elenchos", 31/2, pp. 285-317.
- ID. (2013), *Epicuro*, Carocci, Roma.
- VOGLIANO A. (1952), *Dall'epistolario di Epicuro e dei primi scolari (papiro ercolanense Nr. 176)*, in "Prolegomena", 1, pp. 43-60.
- WARREN J. (2007), *L'éthique*, in A. Gigandet e P.-M. Morel (éds.), *Lire Épicure et les épicuriens*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 117-43.
- ID. (2014), *The Pleasure of Reason in Plato, Aristotle and the Hellenistic Hedonists*, Cambridge University Press, Cambridge.
- WOLFSDORF D. (2013), *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ZHMUD L. (2012), *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, Oxford University Press, Oxford.