

## IL PROFUMO DELLA VOCE

In uno dei suoi commenti alla *Genesi* Agostino esprimeva una preoccupazione già presente in Filone di Alessandria, il celebre allegorista giudaico del I secolo d. C.; e che continuerà peraltro a suscitare discussioni e interpretazioni divergenti, fra gli esegeti del testo biblico, anche nelle epoche successive. Agostino sta analizzando la celebre frase *Et dixit Deus, Fiat lux; et facta est lux*. Ecco il suo commento<sup>1</sup>:

Non dobbiamo intendere che Dio avesse detto *fiat lux* con una voce che proveniva dai polmoni, e neppure con la lingua e i denti. Questi infatti sono pensieri carnali, e sapere secondo la carne, è morte. *Fiat lux* fu detto *ineffabiliter*.

Non c'è dubbio sul fatto che Agostino avesse una buona conoscenza di quali fossero gli organi fonatori necessari alla produzione linguistica – mostra infatti di sapere che i suoni articolati implicano l'azione combinata di polmoni, lingua e denti. Ma a interessarci è soprattutto la natura del problema che egli si pone. Agostino si preoccupa infatti che qualcuno possa attribuire a Dio funzioni linguistiche umane, producendo così una visione decisamente antropomorfa della divinità. Insomma, non si può accettare che Dio sia dotato di voce come gli essere umani. Il fatto che il testo sacro affermi espressamente che Dio *disse* «fiat lux» non preoccupa il sottile dialettico, che se la cava brillantemente ricorrendo a un *ineffabiliter dictum est*. Un'espressione che attribuisce a Dio un «dire» che è nello stesso tempo un «non dire» (*ineffabilis* è infatti etimologicamente «non dicibile»). Secondo Agostino insomma Dio disporrebbe di una voce ossimorica, tramite la quale la lettera del testo, e le preoccupazioni antropomorfe dei commentatori, si conciliano perfettamente. Il parlare di Dio è un parlare *ineffabilis*.

La sostanza de problema resta, però, e va ben al di là delle espressioni usate nella *Genesi*: la divinità, sia essa Dio unico o divinità pagana, come l'avrebbe definita Agostino, *parla*? E se parla, che voce ha? E ancora: ammesso che abbia una voce, i mortali possono udirla o meno? E se possono udirla, qual è la lingua in cui la divinità si esprime? Dato però che, a fronte di simili ricorrenti domande, sta una divinità che – al di là dei sogni, delle visioni e delle invenzioni dei poeti – resta ostinatamente muta, potremmo formulare così la nostra domanda: quale voce è stata *prestata* alla divinità nel mondo antico? Se Agostino gliene dava una abilmente *ineffabilis*, come se la sono cavata altri di fronte allo stesso dilemma?

---

<sup>1</sup> Filone, *De decalogo* 32; Agostino, *De Genesi liber imperfectus*, 19: *Deum dixisse: Fiat lux, non voce de pulmonibus edita, nec lingua et dentibus, accipere debemus. Carnalium sunt istae cogitationes: secundum autem carnem sapere, mors est Sed ineffabiliter dictum est: Fiat lux.*

Data l'occasione, questo problema potremo affrontarlo solo in modo cursorio, trascogliendo pochi esempi fra i molti possibili. Ci auguriamo però che anche questa breve esplorazione possa fornire qualche spunto utile alla discussione.

Cominciamo da Filodemo, il noto filosofo epicureo dei I a. C. Al contrario di Agostino, egli sosteneva che gli dèi non solo avevano voce, ma dialogavano gli uni con gli altri (*prós allélous omiléin*)<sup>2</sup>. Questo ovviamente in armonia con la visione fortemente antropomorfa della divinità propria degli Epicurei, quella di cui si farà beffe lo scettico Cotta nel *De natura deorum* di Cicerone. Infatti, diceva Filodemo, non potremmo pensare che gli dèi sono felici e incorruttibili, se non parlano e non comunicano gli uni con gli altri, bensì sono simili a uomini muti. E anzi, continuava, per Zeus, bisogna anche ritenere che gli dèi parlino greco, e che usino suoni forniti di logos, ben distinti, i più corretti, così come fanno in Grecia le persone colte (*sophói*).

Come si vede agli dèi non solo viene attribuito un linguaggio di tipo umano, ma questo riconoscimento si realizza all'interno di un quadro decisamente etnocentrico. Quale altra lingua potrebbero mai parlare gli dèi – visto che parlano e dialogano – se non la greca? Certo non le lingue dei barbari. La voce che viene *prestata* agli dèi da Filodemo, dunque, è quella propria di un greco, sia pure colto ed educato. Se ne potrebbe concludere che il greco è una lingua divina, cosa sulla quale molti inveterati grecisti sarebbero peraltro verisimilmente d'accordo.

Tanta fiducia epicurea nella parola degli dèi verrà messa in ridicolo da Sesto Empirico, II secolo d. C., che (riprendendo verisimilmente Carneade) dirà<sup>3</sup>:

poniamoci dunque il problema se il dio è dotato di capacità fonatoria o è afono. Definirlo afono è assurdo e ripugna alle opinioni correnti [qui bisogna pensare a tutti i casi omerici in cui la divinità "parla" a un mortale, alle tradizioni religiose, ai sogni, alle voci divine che si odono, etc. etc.]. Se è dotato di capacità fonatoria dispone di voce e di organi fonatori, come polmoni trachea arteria lingua e bocca. Ma questo è assurdo e simile alla mitologia epicurea. Per cui non è più dio. E se dispone di voce, dialoga con altri (*omiléi*). E se dialoga, per forza lo fa in qualche lingua, e se è così, quale, la lingua greca o una lingua barbara? e se è la Greca, quale, la Ionica, l'Eolica o quale delle altre? Certo non tutte. Dunque nessuna... Bisogna concludere che gli dèi non dispongono di voce e per questo motivo tutto ciò è privo di fondamento (*anúparkton*).

Dal canto suo l'allegorista omerico Eraclito (prima età imperiale), posto anche lui di fronte al delicato problema della voce degli dèi, si rivolgerà al pensiero stoico, e alla visione del linguaggio elaborata in quest'ambito. Gli stoici distinguevano infatti fra linguaggio *endiáthetos*, ossia interiore, e linguaggio *prophorikós*, quello esterno, proferito. Se il linguaggio *prophorikós* è il *diággelos*, il messaggero, l'araldo dei pensieri, il linguaggio *endiáthetos* resta invece chiuso in fondo al cuore. Eraclito concludeva dunque che gli dèi dispongono sì di un linguaggio, però solo di quello interno, *endiáthetos*. E questo per un motivo intrinsecamente legato alla loro natura: «gli dèi, non avendo bisogno di nulla, tengono chiuso in se stessi l'uso della voce»<sup>4</sup>. Inutile dire

<sup>2</sup> USENER 2002, p. 356; Cicerone, *De natura deorum*, 1. 92.

<sup>3</sup> USENER 2002, p. 357.

<sup>4</sup> Eraclito, *Allegoriae Homericae*, 72. 17.

che da questa affermazione traspare una visione decisamente utilitaristica della voce, ne dispone chi ne ha bisogno. Ecco un altro modo per attribuire alla divinità una voce muta.

Resta il fatto, però, che nell'opinione comune, come diceva Sesto Empirico, cioè nella tradizione letteraria, in quella religiosa, nel sistema delle credenze, e così via, gli dèi comunicano con gli uomini. Ma come? A questo punto sarebbe interessante vedere che cosa aveva detto in proposito Platone, quali soluzioni aveva escogitato relativamente al problema della voce degli dèi. Lascio da parte lo *Ione* e il tema dello *hermenéuein*: ossia la riarticolazione in linguaggio umano che prima il poeta, e poi il rapsodo, realizzano di ciò che suggeriscono gli dèi<sup>5</sup>. Vediamo piuttosto ciò che accade nel *Simposio*.

Siamo al momento in cui Diotima spiega a Socrate qual è la natura di Eros. Esso è un *dáimon*, dice Diotima, e come ogni *daimónion* sta a metà (*metaxú*) fra il mortale e l'immortale, fra il dio e l'uomo. E quale sarebbe, chiede allora Socrate, la *dúnamis*, la «virtù» di un *dáimon*? La seguente, risponde Diotima<sup>6</sup>:

egli è interprete e intermediario (*hermenéuon kái diaporthméuon*) per gli dei di ciò che viene dagli uomini; per gli uomini di ciò che viene dagli dei; degli uni recando le preghiere e i sacrifici, degli altri le disposizioni e il contraccambio relativo ai sacrifici. Stando nel mezzo (*en mésoi*), fa da complemento per l'uno e per l'altro, in questo modo garantendo che il tutto sia connesso (*sundedésthai*). È attraverso costui che passa (*choréi*) la mantica e la scienza dei sacerdoti, per quanto riguarda i sacrifici e le iniziazioni, gli incantamenti, la divinazione di ogni specie e la magia. La divinità infatti non si mescola (*ou méignutai*) con gli uomini; ed è attraverso il *dáimon* che ogni congiunzione e ogni colloquio (*pása [...] hé homilía kái hé diálektos*) si svolge fra dei e mortali, sia nella veglia, sia nel sonno.

Dunque il *dáimon* è una figura che sta letteralmente «tra» ovvero «nel mezzo» fra dei e umani, in qualità sia di *hermenéuon* che di *diaporthméuon*. Esso è capace di mediare tanto preghiere e disposizioni, sacrifici e relativi contraccambi (doni, benevolenza, protezione), quanto vere e proprie nozioni, conoscenze: in particolare, però, tocca ancora a lui mediare il colloquio (*diálektos*), il dialogo fra uomini e dei, che si svolge nella veglia o in sogno. Notiamo anzi una cosa. Nel suo mediare il passaggio (*choréi* «passa») fra mortali e immortali, il demone si comporta come un vero e proprio «traghettatore». Il verbo *diaporthméuō* infatti significa proprio «traghettare», «passare o far passare un fiume»<sup>7</sup>. Dunque la sua è proprio l'opera di un mediatore, una figura che sta nel mezzo, capace di operare scambi di merci con il passaggio da una sponda all'altra: preghiere e sacrifici contro disposizioni e ricompense. Contemporaneamente però il demone è in grado di mediare anche lo scambio linguistico – la *diálektos* – fra dei e uomini, due gruppi i quali non parlano manifestamente la stessa lingua.

Il problema della comunicazione fra dèi e uomini viene dunque risolto da Platone ricorrendo alla presenza di una terza figura, un mediatore, il *dáimon*. Questo demone funziona alla maniera di un vero e proprio commutatore dal soprannaturale al naturale e viceversa. La sua

<sup>5</sup> Me ne sono occupato in BETTINI 2012, pp. 128-132 (dove si troveranno svolte più ampiamente anche le considerazioni che seguono: pp. 121 ss.)

<sup>6</sup> Platone, *Symposium*, 202 e. Concetti simili vengono espressi anche in *Epinomis*, 985 a ss.

<sup>7</sup> Erodoto, *Historiae*, 4. 141; 1. 205. 5 e 52.

funzione è quella di un mediatore di beni, se così possiamo dire, e di un mediatore linguistico nello stesso tempo. Fra le due parti che non possono venire in contatto, il demone favorisce il passaggio di sacrifici e ricompense ma, nello stesso tempo, media lo scambio linguistico che, nella veglia o nel sonno, ha luogo fra uomini e dei.

Se si osservano con attenzione le parole di Diotima, ci si accorge anzi che ella opera qui una distinzione tanto sottile quanto rilevante.

interprete e intermediario (*hermenéuon kái diaporthméuon*) per gli dei di ciò che viene dagli uomini; per gli uomini di ciò che viene dagli dei; degli uni recando le preghiere e i sacrifici, degli altri le disposizioni e il contraccambio relativo ai sacrifici.

Diotima infatti sembra attenta a distinguere due diversi piani dello scambio fra dei e uomini: uno diciamo di carattere verbale – preghiere degli uomini, disposizioni degli dei – l'altro di carattere piuttosto materiale – sacrifici degli uomini, contraccambio ai sacrifici da parte degli dei. Ecco perché, si può credere, il *dáimon* viene definito non solo *hermenéuon* fra dei e uomini, ma anche *diaporthméuon* «traghettatore» fra di essi. In quanto *hermenéuon*, potremmo dire riarticolatore, il demone garantisce la comunicazione linguistica fra dei e uomini, offrendo un canale per preghiere da un lato, disposizioni dall'altro; in quanto *diaporthméuon*, traghettatore, egli garantisce invece il transito di entità non verbali, sacrifici degli uomini e contraccambio da parte degli dei. Ecco un esempio abbastanza chiaro, ci sembra, di come lo *hermenéuon*, il mediatore linguistico, il riarticolatore, sia tenuto separato dalla sfera più decisamente pratica, per riservargli piuttosto lo spazio della comunicazione. Sarà proprio in quanto *hermenéuon*, e non *diaporthméuon*, che il *dáimon* favorirà «ogni congiunzione e ogni colloquio (*pása [...] hé homilia kái hé diálektos*) che si svolge fra dei e mortali, sia nella veglia, sia nel sonno», come Diotima afferma subito dopo.

Ma a parte le riflessioni dei filosofi, sul problema della voce prestata agli dèi ci sarebbero soprattutto da considerare le rappresentazioni delle interazioni linguistiche fra divinità e, soprattutto, fra dio e uomo, che ci vengono dalla letteratura antica. Se si prende l'esempio dei poemi omerici, però, si rischia di restare delusi. Il poeta infatti non sembra particolarmente preoccupato di definire in che modo si realizza lo scambio linguistico che coinvolge una divinità. Gli dèi dell'Olimpo dialogano tranquillamente fra loro senza che mai venga sottolineato l'eventuale carattere «speciale» di questo scambio; e anche quando le divinità interagiscono linguisticamente con gli uomini, sia dopo aver assunto identità umana, sia senza che questo sia avvenuto, il loro parlare non esce dalle normali modalità del discorso omerico. Il problema della verisimiglianza linguistica, come sappiamo, non stava particolarmente a cuore alla letteratura antica. Omero si preoccupa forse del fatto che i Troiani, di per sé, dovrebbero parlare una lingua diversa da quella degli Achei? Per non parlare del messaggero (persiano) dei *Persiani* di Eschilo, che annunciando ad Atossa (regina di Persia) la disfatta subita dalla flotta persiana, non solo si esprime in ottimo greco, ma addirittura parla dei Persiani come farebbe un Greco: «tutto è perito l'esercito dei *barbari*»<sup>8</sup>. Come in quei film di Hollywood in cui ufficiali tedeschi della II

<sup>8</sup> Eschilo, *Persae*, 255. Cfr. LEJEUNE 1940-1948, pp. 45-61; per la convenzionalità dei rapporti interlinguistici in Omero, cfr. ROTOLO 1972, pp. 395-414 (p. 397); per Erodoto cfr. DE LUNA 2003, p. 137.

guerra mondiale, comandanti vietcong e giapponesi della Yacuzza dialogano in perfetto inglese con gli eroi americani di turno.

Lo stesso vale in Omero per gli dèi, a cui vengono prestati una voce e un linguaggio decisamente umani, anzi greci. Ci sono è vero alcuni casi in cui sembra affiorare l'esistenza di un qualche scarto linguistico fra dèi e uomini: in particolare la distinzione fra lingua degli uomini e lingua degli dèi che sembra ricorrere in certe designazioni, come nel caso dell'uccello che gli dèi chiamano *kúmindis*, e gli uomini *chalkís*<sup>9</sup>. In forme di questo tipo però ci muoviamo su un piano piuttosto diverso rispetto ai precedenti. In gioco infatti non c'è la voce, o il linguaggio che parlano gli dèi, ma una sorta di lessico riservato, segreto, che appartiene solo a loro ma che, a quanto pare, alcuni sono stati in grado di decifrare e riconoscere, visto che ne conoscono i sinonimi umani. Si tratta di una forma culturale decisamente affascinante, che trova paralleli almeno nel mondo vedico e antico germanico, e sulla quale sono state fatte anzi di recente osservazioni di grande interesse<sup>10</sup>. Sempre restando all'interno dei poemi omerici, vi è poi il misterioso verbo *audán*, che sembra designare la modalità di espressione linguistica propria di certe divinità estranee al mondo Olimpico, come Circe e Calipso, e dotate di una 'parlata' umana<sup>11</sup>. Per quanto mi riguarda però preferirei concentrarmi su un caso meno studiato di interazione divinità / uomo, interessante soprattutto per il contesto in cui compare: non epico o comunque narrativo, ma teatrale, dunque 'messo in scena', recitato, nelle forme di un dialogo vero e proprio. Un caso in cui alla divinità viene effettivamente *prestata* una voce, c'è un attore che la fa parlare – già, ma che genere di voce? E come si articola questo dialogo fra il dio e l'uomo? Come vedremo, si tratta di un dialogo straniato, deviato rispetto alle usuali linee della comunicazione, e in cui la dimensione olfattiva gioca un ruolo molto importante. Si tratta di un episodio tratto dall'*Ippolito* di Euripide.

Siamo alla fine della tragedia, quando Ippolito, consumatosi il suo dramma, giace ormai morente e prossimo alla fine. A questo punto entra in scena Artemide in persona, la dea che il giovinetto ha amato con uno zelo unico ed eccessivo, fino al punto di offendere Afrodite: la dea che, come sappiamo, ha provocato la sua rovina, assieme a quella di Fedra e dello stesso Teseo. Dunque Artemide si avvicina al ragazzo morente e gli si rivolge direttamente<sup>12</sup>:

o sventurato, da quali disgrazie sei vinto! La nobiltà del tuo animo ti ha perduto.

Stranamente però Ippolito non replica a queste parole - sente altro, parla ad altro:

Che accade? Oh soffio di divino profumo (*théion osmés pnéuma*)! Ti (*sóu*) sento – sento *te* - anche fra queste sofferenze e il mio corpo ne è sollevato. La dea Artemide è in questi luoghi.

Come si vede il giovinetto percepisce non la voce della dea, che pure gli si è rivolta, ma il divino soffio della sua *osmé*. A certificare la presenza di Artemide non è il suono delle sue parole, peraltro appena echeggiate sulla scena, ma lo *pnéuma* che da lei spira: ed è con questo soffio

<sup>9</sup>Hom. *Il.* 14. 291.

<sup>10</sup> Cfr. HELLER-ROAZEN 2013, pp. 84-89.

<sup>11</sup> Su *audán* cfr. la messa a punto di C. Franco in BETTINI - FRANCO 2010, pp. 144-149.

<sup>12</sup> Euripide, *Hippolytos*, 1389 ss.

profumato, non con la dea, che Ippolito si mette dapprima in comunicazione, apostrofandolo con il «tu» come si fa con un vero e proprio interlocutore. Inizialmente dunque la dea entra nel dialogo solo come un terza persona («la dea Artemide è in questi luoghi»), potremmo dire che vi entra come un'inferenza, tratta dal profumo che ella emana. E questa inferenza è seguita da un'apostrofe rivolta non alla dea, ma alla divina qualità che ha permesso di intuirne la presenza. Inizialmente infatti Ippolito si rivolge con il pronome «tu» (*sóu*) non alla dea, ma al profumo che essa emana, un tratto caratteristico della divinità antica (e non solo di quella antica, come sappiamo). La vera e propria comunicazione fra Artemide e Ippolito si stabilirà soltanto *dopo*, allorché il décalage linguistico fra umano e divino sarà stato colmato da questo singolare intreccio di soffi, profumi e parole che non si incontrano.

«Sì sventurato Ippolito» replica infatti Artemide alle parole del giovinetto «sono qui, la dea che tu ami di più»

E Ippolito: «Mia signora, vedi in che stato sono?»

Solo a questo punto il dialogo fra l'uomo e la divinità avrà effettivamente inizio e continuerà a svolgersi - ma prima c'è stato bisogno che un evento soprannaturale, lo spirare del profumo divino, assestasse in qualche modo il contesto dell'interazione linguistica e ne sottolineasse il carattere eccezionale.

Questo episodio, in cui la voce da un lato e il profumo dall'altro appaiono così strettamente connessi, apre la via ad un'ulteriore riflessione sul rapporto fra la voce e la sfera olfattiva: ossia il profumo che può non semplicemente accompagnare, come nel caso di Artemide, una voce straordinaria, ma *emanare* direttamente da essa. Lo spunto ce lo dà un episodio narrato da Plutarco. Sta parlando Cleombroto, uno degli interlocutori del dialogo *De defectu oraculorum*<sup>13</sup>:

Non esito a farvi dono del discorso di un barbaro, la cui ricerca mi è costata una lunga peregrinazione e parecchio denaro. Egli si lascia avvicinare una sola volta all'anno, sulle rive del Mar Rosso, e passa il resto del suo tempo, come dicono, in compagnia di ninfe erranti e di demoni. Lo trovai dunque a fatica, ma ne ottenni un colloquio pieno di benevolenza. È l'uomo più bello che io abbia mai visto, e vive immune da ogni malattia grazie all'amaro frutto di un'erba medicinale, che egli ingerisce una volta al mese. Sa parlare molte lingue: con me ha usato quasi sempre un dorico simile a poesia. Quando parla, il luogo si riempie di un dolcissimo profumo che alita dalla sua bocca (*phtheggoménou dè tòn tópon euodía katéiche tóu stómatos hédiston apopnéontos*). Ogni sorta di scienze e di studi vive tutto il tempo con lui: ma l'arte profetica lo ispira una sola volta all'anno, ed è allora che scende al mare per dare responsi. Là vanno a consultarlo sovrani e grandi dignitari, che poi tornano ai loro paesi.

Nell'episodio narrato da Plutarco il possesso di una voce profumata si unisce a svariati altri doni che tutti fanno capo alle capacità fonatorie dello straordinario barbaro: il poliglottismo, la perfezione poetica con cui usa la lingua cui ricorre per comunicare con l'interlocutore, la

<sup>13</sup> Plutarco, *De defectu oraculorum*, 421 a- b (CAVALLI - LOZZA 1983). Ringrazio Carmine Pisano per avermi suggerito questo confronto.

capacità profetica. Il profumo che caratterizza la sua voce, insomma, sembra costituire una sorta di cifra simbolica delle straordinarie risorse linguistiche di cui questo personaggio è in possesso, esprimendo nel codice olfattivo la forza *seduttiva* che la sua voce è in grado di esercitare su chi lo ascolta. Non a caso il barbaro è anche caratterizzato da grande bellezza, e tutta la descrizione di Cleombroto esprime una straordinaria ammirazione nei suoi confronti. Avere una voce profumata significa insomma avere una voce che seduce e soggioga, suscitando meraviglia. È quello che inviterebbe a pensare, del resto, non solo il significato che il profumo tradizionalmente ha nella cultura antica, e non solo, ossia quello di un potente strumento di seduzione; ma anche un'altra credenza legata al profumo, se non della voce, almeno del respiro. Dopo aver attraversato la sfera divina e quella delle meraviglie dei barbari, il tema della voce profumata ci porterà così a concludere le nostre riflessioni nel meraviglioso mondo degli animali. Sappiamo infatti che, fino da Aristotele e Teofrasto, alla pantera viene attribuita la capacità di emanare – unico fra gli animali – un odore soave, che essa utilizza come un'esca per attrarre le sue prede. Eliano specifica che tanta soavità viene emanata dalla pantera attraverso il proprio respiro, e di questo fiato soave essa si serve come di un «incantesimo d'amore» (*iunx*) che irresistibilmente attira le prede verso di lei. Questa credenza, ripresa dal Fisiologo, si diffonderà poi nei bestiari medioevali, e farà della pantera un perfetto emblema da bestiario d'amore. Allorché la voce dell'amata, o forse sarebbe meglio dire quella che l'amore le presta, risuonerà del suo inconfondibile profumo nella mente dell'amante.

Maurizio Bettini

Università degli Studi di Siena  
e-mail: maurizio.bettini@unisi.it

#### BIBLIOGRAFIA

BETTINI 2012: *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Torino 2012.

BETTINI – FRANCO 2010: M. Bettini, C. Franco, *Il mito di Circe*, Torino 2010.

CAVALLI - LOZZA 1983: Plutarco, *Dialoghi delfici*; introduzione di D. Del Corno, traduzione e note di M. Cavalli, G. Lozza, Milano 1983.

DE LUNA 2003: M. E. De Luna, *La comunicazione fra alloglotti nel mondo greco*, Pisa 2003.

HELLER-ROAZEN 2013: D. Heller-Roazen, *Dark Tongues. The Art of Rogues and Riddles*, New York 2013.

LEJEUNE 1940-1948: M. LEJEUNE, *La curiosité linguistique dans l'antiquité classique*. Conférences de l'Institut de Linguistique de l'Université de Paris, 8, Paris 1940-1948.

ROTOLO 1972: V. Rotolo, *La comunicazione linguistica fra alloglotti nell'antichità classica*, *Studi classici in onore di Quintino Cataudella*, Università di Catania, Facoltà di Lettere e Filosofia, Catania 1972, vol. I.

USENER 2002: *Epicurea: testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener*, Milano 2002.