

LA VISIONE RELIGIOSA DI EPICURO

FRANCO DE CAPITANI

Uno dei temi che ha da sempre affascinato gli studiosi di Epicuro¹ è il suo rapporto con la religione tradizionale e la religione in generale². Infatti tra i sistemi del periodo ellenistico, quello epicureo è il più attento al riguardo. Se rammentiamo gli Stoici, a parte l'*Inno* di Cleante a Zeus, ricco di umanità e di carica morale, in seguito l'attenzione alla religione è stata sostituita dalla fede assoluta nel primo principio fondatore ed ordinatore dell'universo e delle cose, vive o morte, in esso contenute. L'*Archè* artefice e provvidente dell'universo è esso il primo e ultimo riferimento intellettuale ed umano per ogni buon praticante saggio. E così, anzi ancora ad un livello di convinzione minore, si svolgono le cose in tutto il pensiero scettico, dove la suprema divinità sembra essere di origine mondana e soggettiva e consistente nella convinzione che occorra dubitare di ogni cosa proposta come certa e vera. La vera *religio* consiste nel non averne alcuna, per lo meno dichiarata³.

¹ Ovviamente, fra le raccolte di scritti epicurei sono da tener presenti: l'edizione degli *Epicurea*, USENER 1887, v. anche la trad. it. USENER 2002; altra trad. it. USENER 1969. Utile anche, per la terminologia, il *Glossarium Epicureum*, USENER 1977. Fra le edizioni e traduzioni degli scritti di Epicuro spicca quella di BIGNONE 1964. Abbiamo inoltre due traduzioni complessive in lingua italiana: EPICURO 1960 e 1974. Tra le edizioni recenti di opere particolari cfr. EPICURO 2010a e b e 2012. Per un aggiornamento sullo stato degli studi, oltre che per altra bibliografia, sino al 2006 circa, v. LEONE 2006 e DORANDI 2006.

² Cfr., ad es. quel che ne dice CAPONE BRAGA 1951, pp. 104-106.

³ Cfr. sulla questione della religiosità nel pensiero antico, ad es. MAGRIS 1990.

Ora, davvero Epicuro rimane un *unicum* nel pensiero ellenistico su questa tematica. Come mai? Perché il fondatore del *kèpos* non ha voluto rompere i rapporti con la religione tradizionale? Forse non ne ha avuto il coraggio? Forse non voleva inimicarsi la potente componente tradizionalista della società ateniese del tempo? La risposta effettiva e più fondata è forse quest'ultima. Quindi Epicuro avrebbe dimostrato una certa riverenza, alla fine solamente formale e di facciata, nei confronti del mondo tradizionalista religioso, allo scopo di non avere da esso opposizione e contrasti verso la sua nascente *skolè* e la sua opera spirituale innovativa⁴. Non che questo formalismo sia da intendere in senso assoluto, cioè come puro ossequio esteriore per una religiosità diffusa e radicata, senza alcun fondamento dottrinale serio all'interno della propria prospettiva dottrinale. Ma da questa viene assunto e giustificato entro la più generale prospettiva atomistica epicurea dell'esserci delle cose e dello svolgimento dell'intera realtà, più o meno spirituale⁵.

Come tutti ben sappiamo il fondamento materialistico della concezione metafisica della dottrina del Giardino si estende a tutti quanti i livelli di realtà conosciuti e raggiungibili dall'uomo; a quei livelli che altre concezioni filosofiche anche contemporanee, ma in quel momento storico assai minoritarie, come quella platonica, intendono divisa in due ben distinte ed opposte parti: quella spirituale e quella materiale. Per la concezione epicurea invece, la

⁴ Fra gli ultimi studiosi propensi a sostenere l'ateismo di fondo del pensiero epicureo si può annoverare, ad es. SEDLEY 2011.

⁵ Questa idea secondo la quale, invece, la dottrina religiosa e culturale dell'epicureismo risponda ad una profonda convinzione della necessità e dell'importanza della religione e della preghiera ai fini della salvezza spirituale dei praticanti saggi di quella scuola filosofica è sostenuta, ad es., da GIANNANTONI 1996 e da PESCE 1988, pp. 79-92 e 1996, pp. 79-99.

realtà è unica, seppure distinta in differenti gradi di composizione costitutiva, e fatta risalire alla concezione atomistica generale di fondo⁶.

1. Gli dei: 'An sint' e 'Quales sint'

A questa regola non sfuggono nemmeno gli dei. Anch'essi, pur essendo dichiarati "immortali", *athànatoi*, sono costituiti di atomi. Atomi più sottili e leggeri, più tondi, come quelli che costituiscono le anime umane, ma pur sempre atomi: questi elementi indivisibili posti a fondamento dell'intera realtà esistente. E, da questo punto di vista, anche gli dei sono, allora, esistenti, nel senso che hanno una conformazione antropomorfa, solo che sono però il condensato della miglior parte dell'umanità, posseggono cioè un *quasi corpus* e un *quasi sanguis*. Vale a dire sono per natura sommamente buoni e beati, *machàrioi*⁷. Non si può parlare di divinità cattive e malvagie o viziose, come talora vengono descritti gli dei da alcuni scrittori, come il Dioniso delle *Baccanti* di Euripide (vv. 63-64), il quale si dava alle danze lascive ed al bere smodato. No, gli dei dell'Olimpo epicureo sono quelli che possiedono una natura beata e che Platone aveva già descritto nella *Repubblica* come buoni ed

⁶ Qualsiasi manuale ben informato potrà aiutare a documentare tale concezione centrale della metafisica o, se si vuole, della fisica epicurea. Si vedano, ad es., quelli di livello universitario conosciuti: Reale, Abbagnano, Lamanna, dal Pra, Rossi-Viano e altri.

⁷ Non si dimentichi che, per la dottrina di Epicuro, solo gli dei possono essere definiti *machàrioi*, mentre gli uomini, al massimo, potranno diventare felici, *eudàimoniai*.

anzi l'essenza stessa della bontà: un dio cattivo è una contraddizione *in terminis*⁸.

Epicuro ha imparato bene la lezione platonica e ne ha fatto un caposaldo della sua teologia. La quale pur rimanendo inserita negli schemi concettuali immanentistici e materialistici legati all'unica natura indistruttibile e veramente eterna ed esistente nella realtà, vale a dire gli atomi, lo è tuttavia con la specificità della sua natura e delle sue funzioni. Funzioni del tutto innovative rispetto alle visioni teologiche contemporanee, come abbiamo già accennato. Gli dei di Epicuro sono davvero "immortali"⁹, incorruttibili nella loro sostanzialità costitutiva, anche se possono perdere qualche atomo nel tempo, ma che subito possono ricostituire prendendone di nuovi, in modo da ritornare alla composizione iniziale di partenza.

Altra importante caratteristica della natura divina delle divinità tradizionali rivisitate da Epicuro nel senso che abbiamo detto, è la loro collocazione negli *intermundia*¹⁰, che sono delle zone di passaggio da un mondo agli altri infiniti di cui è costituita la cosmologia epicurea. Quello in cui viviamo è uno

⁸ Che gli dei siano indissolubili e beati e possiedano le altre caratteristiche che qui ricordiamo è ben riassunto dall'*Epistola a Erodoto* 123, 1-5; e da Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi* X 33, 1-11.

⁹ Ricorda Cicerone: «Egli [Epicuro] crede che gli dei esistano, perché è necessario che esista una natura eccellente, della quale nulla possa essere migliore» (*De Natura deorum* II, 17,46). Questa idea che essendovi nel mondo una scala di valori o di perfezioni, sia necessario che esista anche una perfezione somma, era già presente nel *De philosophia* di Aristotele, da cui probabilmente Epicureo la riprende. Non sfuggirà neppure al lettore preparato che questa formula del «nulla possa essere migliore» ha avuto nella storia del pensiero filosofico e teologico, antico, medievale ed anche moderno, ma anche nel pensiero contemporaneo (si pensi, ad es., a Wittgenstein), una sua posterità consistente. Sarebbe magari auspicabile che qualche giovane studioso la ripensasse e la riprendesse nella sua complessità. Rimane che per Epicuro gli dei siano immortali e beati, comprendendo la beatitudine, la *machairìa*, la saggezza e tutte quante le altre virtù.

¹⁰ Su questa caratteristica degli dei epicurei cfr., ad es. MANZONI 1920-1921, p. 188.

degli infiniti mondi, costituiti a caso, in cui potremmo vivere. Tra questo e gli altri vi sono delle zone di passaggio, nelle quali prendono posizione queste divinità. Lì gli infiniti, come potremmo arguire da varie testimonianze, dei, si trovano bene ed, anzi, ottimamente e non svolgono alcuna attività, perché lo svolgerla implicherebbe una perdita di atomi, da ricostituire poi necessariamente. Come tutti i manuali di scuola¹¹ insegnano giustamente: gli dei vivono negli *intermundia* e non si interessano delle cose che accadono nel mondo. Allora viene subito da chiedersi di fonte ad una affermazione come questa: che senso ha che esistano degli esseri cosiffatti se gli uomini sanno di non poter ricorrervi ed anzi, addirittura, capiscono di non poter affatto interagire con essi?

E' questa la principale e più importante domanda che subito i primi conoscitori del sistema epicureo si sono posti. E la risposta è stata immediatamente corale e concorde: Epicuro introduce nel suo sistema dottrinale una visione religiosa per una sola ragione fondamentale: salvarsi dalle possibili accuse di ateismo, le quali hanno già portato immense e deleterie conseguenze nella storia del pensiero filosofico precedente. Si pensi anche solo al caso di Socrate. Epicuro vuole porre la sua nuova dottrina al riparo da critiche del genere e pertanto dimostra un ossequio, per lo meno formale ed esteriore¹², alla

¹¹ Oltre ai soliti manuali di livello universitario, come quelli noti (Reale, Abbagnano, Lammanna, Adorno, dal Pra, Rossi-Viano) possiamo riferirci anche alle buone antologie, meglio se commentate, sull'Epicureismo, che pure esistono: A mo' d'esempio, riportiamo quello che sinteticamente dice a proposito degli dei MONDOLFO 1958: «Alla perfezione degli dei, che realizza il supremo ideale del saggio, va rivolto *un culto disinteressato di ammirazione*, non il culto servile delle implorazioni e degli scongiuri, fatto di interesse e di paura» (p. 35, sottolineatura nostra).

¹² Lucrezio, ad esempio, che è una delle più importanti fonti delle nostre conoscenze dell'epicureismo, dice che l'uomo che anche solo si avvicini ai templi, con l'intento di pre-

religione tradizionale, pur rivedendone i contenuti in senso più filosoficamente accettabile.

Ed è forse quest'ultima, vale a dire la revisione filosofica della visione teologica tradizionale, la ragione di fondo che ha portato molti studiosi del secolo scorso e di questo, a sostenere che, invece, la concezione religiosa proposta dal pensiero epicureo, sia sincera e ben collegata con il resto del sistema dottrinale; anzi, sia addirittura una profonda credenza del pensiero epicureo.

La nostra convinzione assomma, in certo senso, le due proposte. Come spesso accade: la verità può dirsi in molti modi. Epicuro, da un lato si mette al riparo dalle critiche della società civile e religiosa contemporanea, presente e futura. Dall'altro propone una visione razionalmente accettabile, tale da riuscire a soddisfare una mente intelligente e pia di media capacità, anche se si tratta di una concezione piena di possibili punti di domanda. Per lo meno essa raccoglie il meglio degli insegnamenti filosofici sin qui proposti al riguardo dalla tradizione filosofica precedente, circa la seconda grande domanda tipica del pensiero filosofico religioso antico riguardo agli dei: *'Quales sint'*.

Abbiamo detto: gli dei sono immortali e beati, abitano gli *inermundia* ed hanno forma umana¹³, non intervengono nelle cose umane e mondane, ma:

gare ed abbia la mente sgombra da pregiudizi e da opinioni empie, riesce ad accogliere i simulacri, che sono *nuntia divinae formae* (cfr. libro VI *De rerum natura*, v. 77), i quali veicolano gli attributi degli dei (bontà, tranquillità, soddisfazione piacevole delle cose della vita).

¹³ Cfr., ad es., MANZONI 1920-1921, p. 188 ss. La forma animalesca, vale a dire, teriomorfa degli dei, alla maniera egizia, è esclusa dal fatto che l'uomo sia l'unico vivente capace di ricevere i simulacri emanati dalle divinità in ragione della loro somiglianza formale: cfr., ad es., CICERONE, *De natura deorum* I, 18,48. Pertanto gli dei posseggono solamente forma umana.

possono venire pregati dagli uomini, sebbene la speranza che essi, seppure venerati, arrivino in loro aiuto per essere utili agli uomini, non abbia fondamento. Il venerarli dà piacere a chi lo fa sinceramente, ma tale supplica o venerazione non può dar luogo a qualche effetto pratico per il credente, differente dal solo e semplice piacere derivante dal farlo. Tutto finisce, dunque, nell'atto della supplica o della venerazione e, al massimo, dà piacere a chi effettua tali pratiche liturgiche e religiose. Colui che così si comporta ottiene dunque piacere e si dimostra virtuoso presso gli altri e la società in cui vive. Sicché chi non si comporta così verso gli dei e li snobba, non seguendone gli insegnamenti positivi e buoni, finisce con il divenire malvagio e quindi infelice. Ragion per cui ecco il legame stretto che Epicuro pone fra la pratica religiosa e la sua morale eudemonistica. Il piacere di pregare gli dei è apportatore di valori morali positivi per il supplicante, e, al tempo stesso il non supplicante diviene reietto, facile agli atteggiamenti immorali verso sé e verso gli altri. Insomma pare di capire che la religiosità del saggio epicureo sia, al tempo stesso, un mantenimento, o un avanzamento nel bene e nel piacere di fare bene, ma anche una cartina di tornasole per dividere il buon praticante saggio dal cattivo praticante la ricerca della sapienza epicurea. Bene e piacere, da un lato, e male e infelicità, dall'altro, diventano emblematici per evidenziare la virtù e la malvagità.

E' un po' questo il paradosso della morale epicurea. Il saggio deve anche essere religioso se vuole raggiungere la condizione di *atarassia*, di possesso di uno stato di piacere stabile, intellettuale e umano, tale da porlo al riparo da cadute e coinvolgimenti pericolosi in azioni o attività mondane malvagie e lontane dal conseguimento, quale che sia, di un piacere stabile e duraturo.

Diversamente il rischio di cadute o di ricadute individuali o sociali pericolose e dannose è sempre alla porta e alla portata di tutti.

Altra domanda che il seguace del pensiero epicureo può porsi subito, può essere questa: da dove viene al credente e praticante la convinzione che la natura degli dei sia effettivamente quella integralmente buona ed imitabile di cui parla Epicuro e non, al contrario, viziosa e volubile nel compiere azioni non sempre apprezzabili e rispettabili agli occhi di un suo seguace? La risposta è anche qui subito trovata e proposta dal fondatore della filosofia del Giardino: ci sono delle “preozioni” presenti alla mente degli uomini sin dalla nascita, secondo le quali la divinità non può essere che buona e benefica in tutto, seppure non svolta e svolgibile quaggiù nel nostro mondo, ma posseduta strutturalmente da essi per natura e per costituzione ontologica, per così dire. Queste “preozioni” insite nella mente degli individui, anzi, potremmo anche dire, depositate nel profondo della loro coscienza morale ed umana, possono essere raggiunte da una intelligenza normale e coscienziosa e ad esse il comportamento dell’uomo può adeguarsi tranquillamente, senza tema di possibilità di sbaglio. E questo modo di intendere le “preozioni” non può essere assimilato ad altro se non alla classica *fides*, cioè alla convinzione esistenziale ed intellettuale che esistano dei livelli di conoscenza di immediata evidenza, alle quali il nostro animo, nella sua complessità di mente intellettuale e di tendenza umana ed esistenziale, non può far altro che aderire sin dal principio, sin dal primo momento in cui ne viene in possesso, cioè ne viene in contatto razionale.

Si tratta, in fondo, di quelle che Cicerone e non solo, chiama “*koìnai ènnoiai*”, nozioni comuni, depositate, sin dagli inizi della sua esistenza

nell'animo di ogni soggetto vivente e capace di ragionare e scoperte da lui al momento opportuno. In effetti questa della convinzione dell'esistenza degli dei è anche una concezione ciceroniana, solo che in lui gli dei si possono prendere cura dei mortali ed intervenire a loro vantaggio, alla maniera stoica; dalla cui scuola Cicerone prende anche la visione provvidenziale della divinità.

Per Epicuro non è così. Per lui gli dei esistono, sì, ma non si curano delle cose umane¹⁴ e a nulla vale il pregarli se non soddisfare un bisogno umano, che produce in chi lo fa, uno stato di piacere e di consolazione del tutto gratuiti. Ma così è. E questa è una delle grandi contraddizioni che anche Cicerone rimprovera agli Epicurei. Ma, tant'è, la dottrina epicurea non lascia dubbi a questo riguardo: o così, o così. Per fugare ogni dubbio tuttavia riportiamo una testimonianza di un tardo seguace della scuola, Filodemo di Gadara, uno di quegli autori che noi siamo riusciti a conoscere meglio grazie ai papiri della villa dei Pisoni a Ercolano, la quale, dal 1750 circa, anno in cui fu

¹⁴ Per solito sono due le ragioni che Epicureo porta a sostegno della propria concezione non provvidenziale degli dei.: 1a la presenza del male nel mondo e 2a la loro condizione di perfetta beatitudine. Quanto alla prima riportiamo il frammento 374 Usener ove si dice: «Dio, o vuole togliere i mali e non può, o può e non vuole, o non vuole e non può, o vuole e può. Se vuole e non può è impotente: il che non può essere in dio. Se può e non vuole, è invidioso, il che parimenti è contrario a dio. Se né vuole né può, è invidioso e impotente, perciò non può essere neppure dio. Se vuole e può, il che solo conviene a dio, da dove viene dunque l'esistenza dei mali? E perché non li toglie?». «Dunque la divinità non provvede alle cose del mondo», aggiunge SESTO EMPIRICO, *Pyrroneiai hypotyposeis* III, 3,11. La seconda ragione è che la beatitudine completa non è compatibile con nessuna attività, con nessuna occupazione o preoccupazione. Dice infatti ancora Cicerone: «Nulla essa [la divinità] fa, da nessuna occupazione è presa, a nessuna opera lavora, ma solo gode della sua sapienza e virtù» (CICERONE, *De natura deorum* I, 19, 51).

scoperta, portò alla luce anche la grande biblioteca in essa contenuta ed i cui rotoli sono ancora da scoprire e decifrare nella loro interezza.

Filodemo è un maestro epicureo del II secolo A.C., il quale teneva scuola in quelle zone ed aveva un certo numero di discepoli. Ebbene in un frammento abbastanza lungo, di cui noi riportiamo solo alcune parti, dichiara espressamente: «Epicuro dice nell'opera *Sugli dei*, che l'essere supremo – che in quanto tale spicca per egemonia – possiede ogni cosa: infatti ogni uomo saggio nutre opinioni sante e pie sul divino e ha compreso come questa natura sia grande e venerabile»¹⁵.

Anche Cicerone si esprime apertamente in tal senso, lui che credeva ampiamente alla prenozione dell'esistenza di una divinità, insita nella nostra mente sin dalle origini della capacità di comprendere da parte dell'uomo: «...una serie infinita di immagini estremamente simili sorge da innumerevoli atomi [divini] e fluisce dagli dei...La nostra mente – fissandosi con i massimi piaceri su queste immagini – ottiene la comprensione di che cosa sia una natura beata ed eterna»¹⁶.

Ed Epicuro stesso, *last but not least*, ovviamente, dichiara in più luoghi della sua opera questa grande verità posseduta dal nostro intelletto: la convinzione dell'esistenza e della natura buona degli dei, seppure con le caratteristiche appena ricordate sopra. Infatti la *Lettera a Meneceo*¹⁷, in cui egli riassume in termini accessibili a tutti, secondo lui, le sue convinzioni morali, e che è costruita secondo lo schema quadripartito, appunto, del quadrifarmaco, af-

¹⁵ Cfr. *PHerc.* 1098 e 1077, coll. 26.5-27.19 dell'ed. OBBINK 1996.

¹⁶ Cfr. CICERONE, *De natura deorum* I, 19, 49.

¹⁷ Che riportiamo nella traduzione di PESCE 1975, vol. I, pp. 43-47, 43-44.

ferma proprio al primo punto di tale trattazione: «Le cose che ti ho continuamente raccomandate, queste fai e medita, ritenendo che esse sono gli elementi del vivere bene. Per prima cosa pensa Dio un vivente incorruttibile e beato, ricalcando la comune nozione di Dio senza aggiungerle né niente di estraneo alla incorruttibilità, né di improprio alla beatitudine; riguardo a Dio ritieni tutto quanto possa conservarne la beatitudine con l'incorruttibilità. Giacché gli dei esistono, ed infatti evidente è la loro conoscenza; ma non sono quali molti li pensano. Empio poi è non chi nega gli dei dei più, ma chi agli dei aggiunge l'opinione dei più»¹⁸.

2.Elementi di fisica / metafisica, di canonica e di etica epicurei

Un altro importante problema che la mente del credente epicureo deve risolvere è quello relativo alla distanza smisurata che separa la sede di stazionamento degli dei, per così dire, cioè gli *intermundia*, e la sede di residenza degli uomini, situati nel nostro mondo. Come le immagini degli dei che gli uomini vedono, per esempio, in sogno a misura e dimensione umana, possono giungere da una distanza, per così dire, lunghissima senza consumarsi o sminuirsi? La risposta che il sistema dottrina le fornisce è, nella sostanza, abbastanza semplice e facilmente comprensibile per qualsiasi credente. Gli dei,

¹⁸ Come si può vedere: l'esistenza degli dei è sia evidente e la loro natura è quella che si confà a degli esseri «incorruttibili e beati» (*machàrioi*), quindi buona. Interessante soprattutto l'annotazione finale: è empio non chi nega che gli dei si interessino delle cose umane e, soprattutto, possano essere cattivi e malvagi, come certi uomini, ma chi, al contrario, segue le opinioni popolari, sbagliate e devianti dei più, le quali, appunto, sono le maggiormente diffuse.

quando sono nella loro sede naturale hanno una certa dimensione, che ai nostri occhi apparirebbe grandissima; mentre quando hanno percorso lo spazio che li distanzia dal nostro mondo hanno perso una certa quantità di atomi, il che li fa apparire ai nostri occhi nella dimensione “umana” o umanizzata che possiedono. Questa considerazione sulla forma gigante, mastodontica, delle divinità quando esse si trovano nei loro siti originari di residenza, trova la sua giustificazione nella struttura atomistica del pensiero epicureo, vale a dire nella sua concezione metafisica della realtà. La quale è tutta quanta, come sappiamo, costituita da atomi, aggregatisi casualmente; vale a dire è costituita da particelle, indivisibili e materiali, di dimensione varia, ma non infinita, seppure elevatissima di numero e di un certo peso specifico, per così dire, tendente dall’alto al basso. Tali atomi costituiscono uno degli infiniti possibili mondi da noi abitato, dalla ‘a’, in certo senso, alla ‘z’. Sappiamo anche che il fondamento testuale dell’intero pensiero metafisico epicureo, è, come tutti gli interpreti più avveduti sottolineano, un passo del *Sofista* platonico, il 246 A, nel quale si dice che reale è solamente ciò che «agisce» e «subisce». Ragion per cui azione e passione e, quindi il «contatto», in ultima istanza, sono i sinonimi del reale. Solo che Platone intendeva anche l’anima, come capace di agire e patire e non soltanto le cose materiali. E poiché, per lui, l’anima ha una sua natura particolare, differente da quella posseduta dagli oggetti fisici, che è la “spiritualità”, di natura simile a quella intelligibile posseduta dalle idee, ecco che il mondo metafisico platonico non è certo comparabile con quello di Epicuro. Per questo l’anima ha una sua struttura più sottile e perfetta rispetto agli oggetti materiali, ma, pur tuttavia, permanendo materiale anch’essa, essendo formata, appunto, sempre di atomi parti-

colarmente pregiati, sì, ma comunque materiali. Dunque il mondo metafisico di Epicuro è permeato di materialismo e di meccanicismo al tempo stesso. Nulla che non sia materiale e che non sia capace di agire e di subire non può essere definito esistente.

A questa concezione metafisica corrisponde nella scuola epicurea un simile dualismo in sede conoscitiva. Al materialismo si contrappone l'empirismo ed al meccanicismo il sensismo. In questo modo soleva presentare questi aspetti basilari del pensiero epicureo il compianto Domenico Pesce, di cui ho avuto modo di frequentare le lezioni in gioventù. Infatti, se prendiamo, ad esempio, l'antologia de *Il pensiero stoico ed epicureo* da lui curata per La Nuova Italia¹⁹, troveremo riscontri puntuali a quel che ho appena detto.

Anche la canonica epicurea, cioè la teoria generale della conoscenza di quel pensiero concorre a consolidare la convinzione del credente di quella concezione religiosa che l'immagine degli dei negli intermondi debba essere di quella consistenza gigantesca di cui si è accennato. Infatti il sapiente sa che due sono i modi per poter verificare la fondatezza reale delle sensazioni che noi abbiamo e possiamo avere. Uno è la verifica diretta e personale, che si può attuare confrontando le immagini, gli *idòla* di Lucrezio, che noi riusciamo ad avere, con le realtà materiali da cui provengono, giacchè è il «contatto» l'elemento decisivo della nostra conoscenza; a differenza della visione, come pensava Platone. E questo modo di operare vale per il mondo visibile, quello nel quale siamo inseriti.

¹⁹ MONDOLFO 1958.

L'altro modo di verifica si ha per analogia con il precedente e vale per le conoscenze che riguardano i fenomeni celesti, cioè astrologici e meteorologici, i quali, essendo lontani dalla nostra diretta possibilità di visione per contatto, vengono accettati nella misura in cui avvengono secondo le regole di quel che succede nel mondo sublunare. E sinchè tali fenomeni non siano smentiti, sono da ritenersi tutti veri. Vale per essi, cioè, il cosiddetto "criterio della non smentita"²⁰.

Dunque la sensazione costituisce il criterio unico, il fondamento stesso di ogni conoscenza. Da esse, poi, nascono le *prolessi*²¹, specie di concetti, per così dire, ma che sono sensazioni ripetute nell'esperienza passata e proiettate nel futuro.

Quel che più conta ai nostri fini, però, è sottolineare il fatto che la teoria dell'analogia ci porta a ritenere che gli dei che vediamo abbiano degli archetipi, per così dire, di divinità che abitano in lontananza, negli *intermundia*, appunto, di dimensioni molto maggiori di quelle che noi vediamo nei sogni, di dimensioni addirittura gigantesche, secondo alcuni pensatori epicurei. Il criterio della non smentita, unito a quello che ogni nostra conoscenza è di tipo

²⁰ Cfr., ad es., DIOGENE LAERZIO 34; *Epist. a Pitocle*, 104; 112; *Epist. a Erodoto* 39; 62. In ogni caso, quando si tratta di fenomeni non direttamente verificabili, è anche facile che si diano più spiegazioni possibili, le quali vanno lasciate tutte sussistere nella misura in cui sono state opinate correttamente. Anzi, a questo riguardo, lo sceglierne senza prove una, che escluda le altre, significa cadere dalla ricerca naturalistica al mito: cfr., ad es., *Epist. a Pitocle*, 87; 93; 95, 98.

²¹ Cfr. DIOGENE LAERZIO 10.33. Ad ogni modo il discorso sulle prolessi epicuree è un poco più complesso di quanto rileviamo qui. Infatti esse possono essere costituite, sia da più immagini di esperienze pregresse, ricostituite nella memoria e quindi di origine direttamente induttiva, per così dire; sia, di natura e quindi di origine innata, come interpreta Cicerone, pare correttamente, come sono le prenozioni degli dei e della giustizia: cfr. CICERONE, *De natura deorum* I, 17,44.

sensibile, o riducibile a qualcosa di sensibile, quindi di toccabile o visibile o odorabile, ecc., ci porta a concludere che gli stessi fondamenti dottrinali del sistema di pensiero epicureo ci conducano a questa concezione della divinità.

Dunque hanno ragione quegli studiosi, tutti abbastanza recenti, per lo meno del Novecento, a partire dal Bignone, a sostenere che la dottrina religiosa di Epicuro, preghiera compresa, risponde alle esigenze più profonde della dottrina stessa. E questo proprio perché, come si è potuto vedere, i riferimenti metafisici e conoscitivi medesimi del pensiero in questione vengono chiamati a supportarla ed a giustificarla ampiamente. Ragion per cui le critiche rivolte dai contemporanei e, poi, ovviamente, dalla maggior parte degli autori cristiani antichi alla religiosità di questa scuola filosofica, non sembrano avere molto fondamento; nel senso che non sembrano davvero dottrinalmente giustificate. Epicuro e i suoi seguaci, indistintamente, nella misura in cui si dichiarano allievi dell'unico e solo maestro che conti, non possono non dirsi religiosi; e sinceramente religiosi, come abbiamo visto.

La svalutazione dottrinale dell'insegnamento epicureo, nel suo complesso e religioso a maggior ragione, è dovuta alla fretta e a una certa superficialità nel giudizio su di essa. Presso i Latini, ad esempio, l'informatore/deformatore del pensiero epicureo è stato quel campione di superficialità²², se mi è concessa una simile notazione a proposito di un padre della chiesa, che fu Lattanzio, enciclopedista del III secolo, il quale nelle sue *Institutiones rerum*

²² Ad ogni modo *absit iniuria verbi*. Su di lui si può consultare, per lo meno, la buona, anche se un po' antica, voce *Lactantius*, in AMANN 1924. Per qualche informazione generale si può ricorrere anche a V. LOI 1983 ; oppure alle *Patrologie* note, come l'Altaner o il Quasten; o, anche alle storie della letteratura cristiana antica conosciute. Può essere utile anche MORESCHINI 2013, pp. 565-595.

humanarum et divinarum, dove dedica voci specifiche ad ogni dottrina filosofica importante, classificandola, come sappiamo, fra le eresie precedenti il cristianesimo, attribuisce uno spazio importante ad Epicuro e alla sua scuola, sottolineando quei caratteri in chiaro contrasto con il pensiero cristiano, che, come sappiamo era sempre dominato dall'influsso platonico/neoplatonico. Ragion per cui ne esalta il contenuto metafisico materialistico e sensistico. E, sin qui, niente da dire. Ma quando passa all'aspetto religioso della dottrina, che a lui e non solo a lui, interessava molto, si diffonde nel riprendere gli aspetti più superficiali delle critiche contemporanee ad Epicuro, ed in particolare ne sottolinea l'opportunismo, per così dire, politico. Epicureo avrebbe, come abbiamo già indicato all'inizio del nostro lavoro, accettato la religione tradizionale politeista, per non ricevere critiche al suo nuovo movimento di pensiero da parte dei tradizionalisti.

In realtà la religione tradizionale accettata da Epicuro, come mette ben in evidenza una delle fonti più importanti che abbiamo sul suo pensiero, il *De rerum natura* di Lucrezio, può, sì, venire definita politeista, ma di un politeismo purificato, alla maniera platonica. Vale a dire che gli dei di cui egli parla e che possono essere pregati, seppure invano e per il solo semplice piacere che si prova nel pregarli, sono solo e soltanto "buoni", non sono rappresentativi dei vizi umani, oltre che, ovviamente, delle loro virtù. Gli dei della teologia tradizionale in Epicuro sono quelli intellettualmente purificati, per così dire, dei loro numerosi e malefici difetti.

Ancora un altro aspetto del pensiero epicureo va ricordato e sottolineato adeguatamente per poter comprendere appieno l'importanza che esso attribuisce alla ricerca ed alla pratica religiosa. Si tratta del tema della libertà. Fra i

sistemi del periodo ellenistico Epicuro è forse il filosofo che maggiormente ha insistito su questo aspetto dell'impegno etico e religioso dell'uomo. Strano che Lattanzio non l'avesse capito. Ma Agostino, un secolo dopo, sì²³. Ebbene l'attività di ricerca del piacere catastematico da parte del praticante sapiente non sarebbe possibile o consentibile se non ci fosse alla base di tale slancio etico una forza, autonoma e naturale che l'uomo, ogni singolo uomo, per il fatto solamente di essere nato tale, possiede²⁴. E' sua questa forza, questa capacità di portarsi verso un destino di piacere stabile o di dissoluzione continua, di dolore mai superato e dissolto. E tale capacità di auto determinarsi, per così dire, senza nessuna costrizione, o esteriore o interiore, nel senso di moralmente obbligata, viene all'uomo stesso dalla sua costituzione fisica, dal suo essere costituito di atomi, i quali, per ragioni del tutto casuali e naturali si sono ritrovati in lui e ne hanno prodotto un insieme di tale fatta. Non solo, ma la libertà di costituzione fisica degli individui è tale che lo stesso sistema di caduta degli atomi nel vuoto viene caricato di questa possibilità di rimbal-

²³ Sui rapporti di Agostino con Epicuro si veda, per una prima informazione ERLER 2002. Sempre utili, a questo proposito, le indicazioni date dal classico e molto bistrattato per una questione, in fondo, di interpretazione, ma che si raccomanda sempre per la precisione e la vastità delle sue informazioni: ALFARIC ad es., p. 232, nota 4.

²⁴ Forza che è la libertà, la quale diventerà libertà vera solo quando si segua fino in fondo il cammino proposto dalla filosofia epicurea (cfr. fr. 199 Usener). Giacchè «Non per finta filosofare, ma filosofare per davvero è necessario: perché non di sembrare sani abbiamo bisogno, ma di vera salute» (*Sententiae Vaticanae* 54, ediz. BIGNONE 1964, p. 158). Del resto, per Epicuro, a differenza di Platone, la filosofia è per tutti e deve essere praticata sia dai giovani che dagli anziani. E' sempre tempo di far filosofia. Famosa, a questo proposito, è l'apertura dell'*Epistola a Meneceo*: «Nessuno indugi a filosofare da giovane, né se ne stanchi da vecchio; poiché nessuno è mai immaturo o troppo maturo per conquistare la salute dell'anima. E chi dica che l'ora di filosofare non è ancora venuta o è passata, somiglia a chi dice che non è giunta ancora o non è ormai più l'ora di essere felice» (fr.122). Un altro importante frammento ricorda che «L'essenziale per la nostra felicità è la nostra condizione intima, di cui siamo padroni noi stessi» (fr. 109 di incerta sede secondo Bignone). Tale condizione intima è, appunto, l'*autarchìa*, di cui l'uomo è dotato *ab origine*.

zo, tale da divenire capace di costituire un essere del tutto nuovo e originale rispetto a qualunque precedente. Dunque abbiamo a che fare con un sistema dottrinale in cui la causalità, da un lato, e la libertà, dall'altro, si uniscono a creare qualcosa di nuovo ed unico, quale può essere un certo individuo umano. E tale individuo, a sua volta porta dentro la sua stessa costituzione fisica e spirituale, per quanto di spiritualità si possa parlare a proposito della dottrina epicurea, come abbiamo già accennato, questo dono del caso e del *clinàmen*, tale da renderlo capace di scelte del tutto svincolate da obblighi metafisici o morali cogenti, come avveniva, ad esempio nel contemporaneo sistema dottrinale Stoico. L'uomo epicureo è tra i più liberi che la filosofia abbia mai potuto descrivere. Quasi, quasi, se non fosse per un senso di cautela storica e testuale, potremmo addirittura porre il principio di libertà in aggiunta ai due cardini della dottrina epicurea dei principi, che sono: i corpi e il vuoto.

3.La teoria dei piaceri e il fondamento ascetico-religioso dell'epicureismo

Ora ci pare il caso di ritornare sulle motivazioni fondamentali del pensiero epicureo, che, in qualche modo, hanno rapporto con la religiosità, direi ormai, essenziale, dello stesso. E per fare ciò occorre partire dalla concezione epicurea del piacere.

Come è abbastanza noto, per lo meno fra gli specialisti, gli Epicurei non sono i primi a parlare del piacere. Sono stati preceduti dalla scuola Cirenaica, che è, come è risaputo, una delle cosiddette scuole Socratiche minori. Aristippo di Cirene proclamava che tutto si fa per il piacere che procura il farlo. E' il

cosiddetto piacere «in movimento». Ma Epicuro su questo e su altri punti della sua dottrina dissente ampiamente. In effetti per lui il piacere non è tale se non è mai del tutto raggiunto e posseduto in maniera stabile e duratura, superando in tal modo anche la critica di Platone, il quale fa notare che un piacere presente sin tanto che soddisfa dei bisogni è un piacere che, per natura, tende all'infinito, e che in definitiva non riuscirà mai ad essere completamente soddisfatto, poiché il gaudente, ad esempio, tende a suscitare sempre dei nuovi desideri, a loro volta bisognosi di venire nuovamente e sempre soddisfatti. Ora, a parte la divisione dei piaceri in tre tipi²⁵, di cui non parleremo, ed a proposito dei quali basterà rivolgersi a qualche buon manuale o a qualche buona monografia su Epicuro e che Epicuro rifiuta, riducendoli solamente a due, la critica di fondo che egli rivolge a questa concezione aristippèa ed anche platonica è che il piacere va posseduto, per essere definito tale, nella sua stabilità e sicurezza di godimento. Si tratta del famoso piacere catastematico²⁶, espressione di cui sono ricchi i testi epicurei.

²⁵ Importante a questo riguardo è, ad esempio, la *Massima Capitale* 29, la quale così recita parlando dei desideri, ai quali, ovviamente, nell'epicureismo seguono piaceri di varia natura: «Dei desideri alcuni sono naturali e necessari; altri naturali e non necessari; altri ancora né naturali né necessari».

²⁶ Il piacere per Epicuro, come si è detto, non è come per Aristippo un processo, ma piuttosto uno stato di possesso imperturbato e stabile e si identifica, in definitiva, con il semplice vivere ed ha il suo limite nell'assenza di dolore, sia del corpo che dell'anima. Ragion per cui *aponìa* e *atarassìa* si vengono ad identificare. Fatto, quest'ultimo, non gradito a Cicerone che lo critica quando può. In realtà il piacere catastematico così acquistato non può più essere accresciuto nel tempo, ma solamente essere «adornato», dice Epicuro e dà una condizione di quiete facilmente conseguibile. Si dice, ad esempio, nell'*Epistola a Meneceo*: «Il limite dei beni (dei piaceri) è facile da conseguire e da procurarsi» (133). E in una *Massima capitale* si precisa: «Limite della grandezza dei piaceri è la detrazione di ogni dolore. E dove ci sia il piacere, fin tanto che c'è, non c'è dolore del corpo o dell'animo o di entrambi» (3).

Ora, il piacere o è stabile o non è. Dunque, prosegue la dottrina epicurea, nella sostanza i piaceri sono riconducibili a tre classi o categorie: i naturali e necessari; i naturali non necessari; e i non naturali e non necessari. Tra i primi ci sono il mangiare, il bere, il dormire. C'è una importante *Sentenza* che recita: «Non mangiare, non bere, non dormire, rende l'uomo simile a Zeus»²⁷.

Pertanto i piaceri del primo tipo sono assolutamente imprescindibili per una sopravvivenza considerata dignitosa ed alla fine saranno quelli concessi al saggio che non voglia problemi circa il conseguimento ed il mantenimento dello stato di piacere catastematico compatibile con la dottrina.

Il secondo tipo di piaceri, quelli naturali e non necessari, come il sesso, i cibi prelibati e le bevande ricercate, non sono necessari alla felicità del saggio epicureo, in quanto sottoposti a possibili sbalzi di possesso e quindi di soddisfacimento e quindi di possibile turbamento e instabilità.

Rimangono gli ultimi tipi di piaceri, quelli non naturali e non necessari, come una vita comoda e sontuosa, la ricerca della fama o degli onori di qualunque tipo. Questi, ovviamente sono considerati superflui e persino dannosi, nel senso che possono anche distogliere dall'ottenimento del piacere essenziale e minimale previsto dalla dottrina epicurea.

La dottrina della classificazione dei piaceri, allora, anziché condurre ad visione edonistica ad ampio raggio, come solitamente si è creduto nell'antichità da parte dei contemporanei di Epicuro e dai loro superficiali seguaci,

²⁷ Cfr. *Sent. Vat.* 33 e 37. La logica è quella dell'accontentarsi del poco e dell'indispensabile per la vita e la sussistenza. Si vedano, ad es., questi altri brevi passi: «Sono pieno di piacere corporeo quando sto ad acqua e pane e sputo sui piaceri della sontuosità, non per sé stessi, ma per gli incomodi che li accompagnano» (fr. 181 Usener); «A chi non basta il poco, a costui nulla basta» (fr. 473 Usener).

anche in ambito cristiano, porta invece ad una visione ascetica della realtà e delle cose e quindi della vita. Importante, anzi, è la sentenza relativa alla condizione degli dei: essi, come Zeus, sono beati e sommamente in situazione di piacere stabile e duraturo. Essi non hanno neppure fame, sete o sonno, quindi non attengono alla soddisfazione neppure dei minimi piaceri concessi al saggio epicureo. Tale è la vita da imitare, per quanto possibile quaggiù, da parte dell'uomo di bene. Pertanto se ne può legittimamente concludere che la morale epicurea, in luogo di essere edonista al massimo, come solitamente si è portati a credere, ma non sulla base dello studio disinteressato dei testi, invita, invece, all'ascetismo²⁸ ed al rigorismo del comportamento. Pertanto si può, crediamo, legittimamente indurre che l'ispirazione religiosa ed ascetica della dottrina epicurea sia più che giustificata e giustificabile.

4. Conclusioni

Siamo giunti alla conclusione del nostro lavoro. Quali sono i concetti di cui abbiamo parlato e cercato di collegare all'interno del pensiero epicureo in modo da riuscire a delineare la concezione religiosa del fondatore del Giardino? Vediamo di riassumerli sinteticamente in modo da poter aiutare i lettori a ricordare.

²⁸ Scrive, ad es., Domenico Pesce in MONDOLFO 1958, p. 22: «Così interpretata, l'etica di Epicuro non è né edonistica né utilitaristica, se almeno si vogliono conservare ai termini i loro significati consueti, ma è una dottrina essenzialmente religiosa». Cfr. anche quel che dice, sempre Domenico Pesce in PESCE 1988, ad es., pp. 162-167.

Anzitutto occorre dire che gli dei esistono e sono costituiti anch'essi, come il resto delle realtà considerate esistenti, di atomi, sia pure più sottili e sofisticati rispetto a quelli che costituiscono gli altri oggetti esistenti, il che per Epicuro è lo stesso che «capaci di agire e di patire». L'esserci per il pensiero epicureo è legato all'esistenza empirica e sensibile; è legato al verificabile direttamente, o per analogia, nel caso dei fenomeni celesti o astronomici, da parte del singolo praticante sapiente. La conoscenza è ottenuta comunque, oltre che grazie alle sensazioni, anche per mezzo delle cosiddette prenozioni, le quali non sono altro che condensazioni di verifiche ripetute in precedenza dai singoli o dalla specie umana.

Dunque gli dei ci sono, sono così e così costituiti, hanno forme umane, sono di grandezza esagerata rispetto agli uomini che li vedono o li hanno visti in sogno, in quanto la fisica impone una simile conclusione al loro riguardo. Essi vivono negli *intermundia*, e quindi sono, appunto, lontanissimi da noi. E da lì essi inviano immagini di sé ai credenti e praticanti la religione accettata all'interno del sistema di pensiero. Tali divinità, tuttavia sono immutabili, in certo senso eterne e, soprattutto, insensibili alle preghiere dei supplici, in quanto si interessano solo di se stessi e dei loro problemi, disinteressandosi completamente delle questioni e dei bisogni umani.

Allora, se così è, perché pregarli da parte degli uomini, perché le preghiere? Non sono esse tempo perduto e pratiche inutili e superflue, anzi, addirittura logicamente contraddittorie? Per Epicuro questo è un modo di ragionare comprensibile, se si vuole, ma non ammissibile per un vero credente e praticante il cammino epicureo di salvezza e di conseguimento della felicità. La quale ultima consisterà, appunto, al massimo nella *eudaimonìa*, nel piacere

posseduto stabilmente e nell'assenza di ogni dolore, nell' *aponìa*. Essa non potrà mai, anche qui, raggiungere o nemmeno avvicinarsi alla felicità di stato posseduta dagli dei, i quali soli sono definibili come *macàrioi*.

Stando così le cose, circa gli dei, nella concezione epicurea, nascono parecchie ragioni per criticarne l'importanza e l'utilità all'interno di un pensiero che si presenta come del tutto materialista e empirista in fisica e metafisica, per quanto di metafisica si possa parlare, e meccanicista e sensista in sede conoscitiva. Ma abbiamo visto quanto le critiche interne al sistema possano venire riassorbite dai vari aspetti del pensiero stesso.

Rimane, in ultima analisi, ci pare, una sola conclusione da trarre: non si tratta di opportunismo per Epicuro accogliere la concezione religiosa tradizionale, modificata ovviamente, come abbiamo visto. Non dimentichiamo che i suoi dei sono sicuramente buoni e non soggetti ad alti e bassi nei comportamenti morali. Essi sono gli dei purificati, per così dire da Platone: la bontà è la loro cifra espressiva. Dunque si tratta di esseri immutabili, immortali e buoni, i quali possono fare da riferimento morale ai comportamenti degli uomini. Gli dei possono essere imitati nel bene e chi li cerca e conosce e li prega si dimostra ugualmente buono e desideroso di esserlo in sommo grado, per quanto possibile quaggiù, nel nostro mondo. Essi dunque costituiscono anche uno stimolo morale alla purificazione dei costumi umani. E' infatti imitando il loro modo di essere anche in materia di possesso e pratica dei piaceri e, fra questi, di quelli semplicemente naturali e necessari, che si riuscirà a raggiungere una vita in parte simile a quella da essi posseduta. Dunque la loro esistenza si combina bene con la vita ascetica. Tant'è che, come scrive ultimamente un giovane studioso, «la mente che opina em-

piamente non è altro...che una ragione che ha dimenticato cos'è la divinità e ha assunto una disposizione atomica, una *diatesis*, dissimile da quella del dio, rendendosi così impermeabile ai suoi simulacri. Di contro, l'uomo pio e saggio conosce per prenozione i caratteri della divinità e sa facilitare la ricezione dei simulacri divini»²⁹. Per questo, in definitiva, possiamo aderire a quella schiera di studiosi i quali pensano che la religiosità epicurea risponda ad esigenze interne e profonde del sistema di pensiero al quale appartiene.

FRANCO DE CAPITANI

DIPARTIMENTO DI ANTICHITÀ, LINGUE, EDUCAZIONE, FILOSOFIA

UNIVERSITÀ DI PARMA

²⁹ Cfr. PIERGIACOMI 2013, p. 23.

BIBLIOGRAFIA

ALFARIC 1918 = PROSPER ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, PARIS, NOURRY.

AMANN 1924 = ÉMILE AMANN, «Lactantius», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Letouzey et Ané, vol VIII (1924), coll. 2434–2443.

BIGNONE 1964 = *Epicuro, Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*, tradotti con introduzione e commento da ETTORE BIGNONE, Roma, L'Erma di Bretschneider (ristampa anastatica dell'edizione Bari, Laterza 1920).

CAPONE BRAGA 1951 = GAETANO CAPONE BRAGA, «La religione di Epicuro», in ID., *Studi su Epicuro*, Milano, Marzorati.

DORANDI 2006 = TIZIANO DORANDI, «Epicureismo», in *Enciclopedia Filosofica*, vol. IV, Milano, Bompiani, pp. 3431–3432.

EPICURO 1960 = EPICURO, *Opere*, introduzione, testo critico, traduzione e note di GRAZIANO ARRIGHETTI, Torino, Einaudi (edizione riveduta e ampliata 1973).

EPICURO 1974 = EPICURO, *Opere*, a cura di MARGHERITA ISNARDI PARENTE, Torino, Utet.

EPICURO 2010a = EPICURO, *Lettera sulla felicità. Massime capitali*, traduzione di MADDALENA LAZZATI, Milano, «La Vita Felice».

EPICURO 2010b = EPICURO, *Epistola a Erodoto*, Introduzione di EMIDIO SPINELLI, traduzione e commento di FRANCESCO VERDE, Roma, Carocci.

EPICURO 2012 = EPICURO, *Sulla natura libro II*, edizione, traduzione e commento a cura di GIULIANA LEONE, Napoli, Bibliopolis.

ERLER 2002 = MICHAEL ERLER, «Epicurei, Epicurus», in *Augustinus Lexicon*, hrsg. von CORNELIUS MAYER et alii, Basel – Stuttgart, Schwabe e Co., vol. 2, coll. 858–862.

GIANNANTONI 1996 = GABRIELE GIANNANTONI, «Epicuro e l'ateismo antico», in *Epicureismo greco e romano* (Atti del Congresso internazionale di Napoli, 19-26 Maggio 1993), a cura di GABRIELE GIANNANTONI e MARCELLO GIGANTE vol I, Napoli, Bibliopolis, pp. 31-33, 44-46.

LEONE 2006 = GIULIANA LEONE, «Epicuro», in *Enciclopedia Filosofica*, vol. IV, Milano, Bompiani, pp. 3432–3441.

LOI 1983 = VINCENZO LOI, «Lattanzio» in *Dizionario Patristico e di Antichità cristiane*, diretto da ANGELO DI BERARDINO, Marietti, Genova, Marietti, vol. II, coll. 1905-1908.

MAGRIS 1990 = ALDO MAGRIS, «A che serve pregare se il destino è immutabile». Un problema del pensiero antico», *Elenchos*, 11 (1990), pp. 51-76.

MANZONI 1920-1921 = A. MANZONI, «Perché gli dei di Epicuro hanno il loro Olimpo negli intermundia», *Bollettino di filologia classica*, 27 (1920-21), pp. 186-189.

MONDOLFO 1958 = RODOLFO MONDOLFO, *Il pensiero stoico ed epicureo. Antologia di testi*, introd. crit. e comm. di DOMENICO PESCE, Firenze, La Nuova Italia.

MORESCHINI 2013 = CLAUDIO MORESCHINI, *Storia della filosofia cristiana tardo-antica*, Milano, Bompiani.

ORBINK 1996 = DIRK ORBINK, *Philodemus. On piety*, Oxford, Clarendon Press.

PESCE 1975 = DOMENICO PESCE, *Il pensiero filosofico e scientifico: antologia per le scuole medie superiori*, Firenze, Le Monnier.

PESCE 1988 = DOMENICO PESCE, *Saggio su Epicuro*, 2a ediz. aumentata, Brescia, Paideia.

PESCE 1996 = DOMENICO PESCE, *Introduzione a Epicuro*, Roma- Bari, Laterza.

PIERGIACOMI 2013 = ENRICO PIERGIACOMI, «A che serve venerarlo, se dio non fa nulla? Epicuro e il piacere della preghiera», in *Bollettino della Società filosofica italiana*, n. s. n. 208 (2013), pp. 19-28.

SEDLEY 2011 = DAVID N. SEDLEY, «Epicurus' theological innatism», in JEFFREY FISH-KIRK R. SANDERS (eds.), *Epicurus and the epicurean tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 38-49.

USENER 1897 = HERMANN USENER, *Epicurea*, Leipzig, in aedibus Teubneri (rist. Roma, 1963; Stutgardiae, 1966).

USENER 1997 = HERMANN USENER, *Glossarium Epicureum*, a cura di M. GIGANTE e W. SCHMID, Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri.

USENER 2002 = HERMANN USENER, *Epicurea*, trad. it. di ILARIA RAMELLI, Milano, Bompiani.

USENER 1969 = HERMANN USENER, *Epicurea*, trad. it. di LIDIA MASSA POSITANO, Padova, Cedam.