

La «salvezza» dagli dèi inattivi? Epicuro sulla σωτηρία divina

di Enrico Piergiacomi*

Abstract: Do the Inactive Gods «Save»? Epicurus On the Divine σωτηρία. Epicurus argued that the gods are inactive and aloof from human affairs. Yet, he also called them the “saviors” of humanity. The article presents an analysis of this apparent conflict in Epicurean theology by developing the following hypothesis. The Epicurean gods “save” because their atomic structure emits simulacra that indirectly have three positive effects on human beings by providing a clear perception of what a divine nature is, the feeling of pleasure, and a living model of the most perfect or blessed life. Moreover, an attempt is made to connect this theological perspective with Epicurean prayer, which is described as a means for understanding divinity and human happiness. Ultimately, the argument is put forward for a strong connection between physics and ethics.

Keywords: Epicurean physics, theory of perception, pleasure and happiness, desire, prayer, tradition, innovation

Introduzione

Epicuro fu tacciato di empietà per aver sostenuto delle tesi piuttosto forti e in apparenza prossime all’ateismo. Soprattutto una apparve particolarmente ri-

* enrico.piergiacomi@unitn.it; Università degli Studi di Trento. Articolo proposto nel giugno 2020, accettato per la pubblicazione nel ottobre 2020. – I contenuti di questo saggio sono stati presentati il 15 marzo 2016 in un seminario organizzato dal Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento, dal titolo *La salvezza dagli dèi inattivi? Sul frammento del «Sugli dèi» di Epicuro nel «Sulla pietà» di Filodemo*. Ringrazio i partecipanti per i loro utili consigli e il Dott. Paolo Costa per l’invito. Sono anche riconoscente verso i due anonimi revisori della rivista e verso il Prof. Francesco Verde, per aver commentato una prima versione scritta del saggio, fornendo alcuni suggerimenti di miglioramento e di integrazione bibliografica. Resto l’unico responsabile degli errori presenti nel testo.

Rivista di storia della filosofia, n. 1 2021, Issn 0393-2516, Issn-e 1972-5558, Doi 10.3280/SF2021-001001

Copyright © FrancoAngeli

N.B: Copia ad uso personale. È vietata la riproduzione (totale o parziale) dell’opera con qualsiasi mezzo effettuata e la sua messa a disposizione di terzi, sia in forma gratuita sia a pagamento.

provevole sin dall'antichità: gli dèi esistono (*Ad Men.* 123: θεοὶ μὲν γὰρ εἰσὶν), ma non si occupano delle vicende umane, come si legge per es. in Lucrezio (*DRN* 1.44-49, spec. v. 49: *semota ab nostris rebus seiunctaque longe*). E non si prodigano ad aiutarci o perché – come pare avesse affermato Epicuro – non hanno alcun bisogno di agire e, perciò, passano il tempo a contemplare con piacere la loro perfezione. Oppure, sono estranei all'umanità perché indulgono in attività che non provocano disturbi (*i.a.* l'ordinare il cosmo), come dissero gli Epicurei successivi alla morte del maestro¹. La tesi in questione era già stata tacciata di ateismo nel libro X delle *Leggi* di Platone, che forse intendeva colpire un sentimento popolare che trovava soprattutto espressione nella tragedia antica², e tale venne considerata anche da Posidonio³, secondo cui la teologia epicurea afferma a parole l'esistenza della divinità e nei fatti la nega.

Accanto a questa affermazione, ci furono almeno altre due dichiarazioni di Epicuro che alimentarono i sospetti verso la scuola da lui fondata. Una è la tesi che gli dèi sono viventi antropomorfi composti di atomi e vuoto, percepibili solo tramite l'aggregato della mente⁴ e che rimangono immortali grazie al principio di ἰσονομία, che prevede che i simulacri o "pezzi di materia" che essi rilasciano vengano recuperati dall'afflusso di nuova materia atomica, proveniente dall'ambiente esterno. Ciò trova riscontro soprattutto in Lucrezio (*DRN* 2.522-568, 5.148-154, 6.76-78) e nel discorso dell'epicureo Velleio in Cicerone, il quale afferma programmaticamente di esprimere il pensiero di Epicuro⁵. Questi testi darebbero forse sostegno all'esegesi "realista" della teologia epicurea⁶, che vuole appunto che l'epiteto di "viventi" sia attribuito genuinamente da Epicuro e che essi non siano costrutti mentali, come suppone invece

1. Cfr. i fr. 360-366 in Usener 1887 (d'ora in poi solo "Us."), Lucr. *DRN* 1.43-49 e 2.646-651, Cic. *ND* I 19.50. Per i dettagli, si consiglia Diano 1993, pp. 50-52, Santoro 2000, pp. 50-65, Babut 2005, Heßler 2014, pp. 174-190. Sulla possibile esistenza di due varianti della teologia epicurea, cfr. Piergiacomì 2017, pp. 117-122 e 143-151, ma con i giusti rilievi critici di Santoro 2019.

2. Cfr. *Leg.* X 899d5-900d4. Il disfattismo sulla credenza dell'intervento divino nelle vicende umane è ricorrente soprattutto in Euripide: *Hec.* 488-491; *Heracl.* 757-759, 841-842, 1242; *Tro.* 1280-1281; *Hipp.* 1104-1116; *El.* 198-200; *Hel.* 744-757; *Iph. taur.* 570-575; *Iph. aul.* 955-957. Mayhew 2008, pp. 155-159, pensa che Platone attacchi genericamente i giovani che sostengono questa tesi per inesperienza del divino e cattivo ragionamento.

3. Cfr. Cic. *ND* I 44.123-124 = fr. 22a Edelstein-Kidd 1988-1989.

4. La divinità viene infatti conosciuta dagli esseri umani con un processo fisico. I suoi simulacri "solleticano" gli atomi della mente, che in tal senso si comporta come un organo di senso (cfr. *i.a.* Epic. *Ad Her.* 49-50 con almeno Verde 2016a, pp. 56-58). La conoscenza degli dèi non è dunque astratta, né solo concettuale.

5. *ND* I 7.17 (*Epicuri ex Velleio sciscitabar sententiam*) e 19.50. Cicerone non è sempre ritenuto attendibile come fonte della teologia epicurea, anzi a volte è accusato di averla esposta attuando alcuni "abusi" (Essler 2011a). Mi pare d'altro canto che i paralleli con Lucrezio mostrino che almeno qui il *De natura deorum* ciceroniano è affidabile e integri le informazioni in nostro possesso (per altri argomenti in merito, cfr. Maso 2015).

6. Kleve 1963, pp. 40-79, Lemke 1973, pp. 40-41, Mansfeld 1993, pp. 206-208, Wifstrand Schiele 2003, Koch 2005, pp. 108-109, Essler 2011b *passim*, Konstan 2011.

un'altra corrente interpretativa⁷. La teologia apparve in ogni caso scandalosa, perché di fatto considera la divinità non già un vivente sovranaturale, bensì naturale o soggetto alle leggi della natura, benché la sua immunità dalla morte la renda eccezionale rispetto a tutti gli altri enti del cosmo⁸.

Una seconda dichiarazione mal accolta di Epicuro è poi la prescrizione di pregare non aspettandosi risposta dagli dèi. Ciò induceva a immaginare l'Epicureo come un "intruso opportunista", che aderisce alla religione tradizionale giusto per evitare persecuzioni da parte della cittadinanza credente (cfr. Plut. *Suav. viv.* 1102b1-9 = fr. 30 Us.).

Le tesi teologiche epicuree sono spesso considerate ostili alla religione tradizionale. A livello storico, studiosi come Angelo Brelich hanno pertanto sostenuto che le prime – o, più in generale, le teologie dei filosofi dell'Ellenismo – operarono una netta cesura rispetto alla seconda. Il libro *I Greci e gli dèi* di Brelich riporta, infatti, che i filosofi ellenistici presentano una «paradossale» mescolanza di due orientamenti individualistici: misticismo e laicismo. La teologia di Epicuro si caratterizzerebbe, dunque, per la strana unione della ricerca di una nuova religiosità e l'istanza critica o proto-illuminista delle credenze passate⁹.

Eppure, né Epicuro né altri autori ellenistici meritano la fama di *minus habentes* della filosofia e della teologia¹⁰. Proverò a dare qualche ragione a favore concentrandomi su un tema preciso: l'idea che si possa ancora parlare, all'interno della riflessione teologica epicurea, degli dèi come un principio di salvezza del genere umano. Questa concezione di Epicuro non permetterà solo di mostrare che essa riposa su una dottrina filosofica molto ben sviluppata sul piano teoretico. Potrà ridimensionare l'idea che tra la sua riflessione teologica e la religione tradizionale vi sia una cesura troppo marcata. Epicuro sembra essere stato, infatti, un pensatore razionale religiosamente ispirato, la cui credenza sull'inattività di dio non gli precludeva di riconoscere alla divinità un'importanza capitale per il buono e felice andamento della vita umana.

1. La teologia di Epicuro tra tradizionalismo e innovazione

Sappiamo da due colonne del *De pietate* di Filodemo che Epicuro scrisse un'opera dal titolo Περὶ θεῶν. Qui si diceva senza ambiguità che gli dèi causano salvezza:

7. E.g. Purinton 2001, Sedley 2011a, Eckerman 2019.

8. Morel 2009, pp. 88-90. Anche se gli dèi sfuggono ad alcuni eventi naturali dannosi, come il dolore o la morte, essi restano "soggetti alla natura" nel senso che non sono diversi dagli altri enti della φύσις. Anzitutto, il loro bene risiede nel piacere, come per ogni altro essere vivente (Cic. *ND* I 19.51). Inoltre, non trascendono il mondo naturale e non lo governano, il che significa che non possono cambiarne l'assetto o la direzione. E infine, è grazie alla natura che godono del privilegio dell'immortalità. Il principio di ἰσωνομία è pur sempre un processo naturale.

9. Brelich 1985, pp. 30-137.

10. Cfr. Isnardi Parente 1985-1986, pp. 180-192, e Dorandi-Spinelli 2016, pp. 19-24.

ἔν τε γὰρ τ[ῶι Περὶ] 36.1043
 θεῶν ποία [τίς ἐς-] |
 τιν αἰτία ν[εμέσεως] 37.1045
 καὶ σωτηρία[ς ἀνθρώ-]
 ποὺς διὰ τοῦ θε[οῦ κα-]
 ταλειπτέον ὑπ[ογρά-]
 φει διὰ πλεό[ων·]

Infatti egli [Epicuro] abbozza spesso, nel *Sugli dèi*, quale sia una causa di [indignazione?] e salvezza che bisogna ammettere [giunga] agli uomini attraverso il dio¹.

La citazione è collocata da Filodemo in un ampio discorso apologetico. Egli cerca di difendere Epicuro dall'accusa di empietà, col richiamo ad alcune sue opere che descrivono gli dèi come viventi che giovano all'umanità¹². In tal modo, essi sono ricordati probabilmente per rispondere proprio ad alcuni di quei pensatori che sappiamo avessero accusato il filosofo di empietà e pericolosa irreligiosità, magari contemporanei di Filodemo¹³. Il frammento del Περὶ θεῶν è uno dei tanti esempi addotti. In realtà, il testo accenna, nella col. 37.1045, anche a una νέμεσις o indignazione che proviene dagli dèi, che forse Epicuro riconosceva in altri testi. Egli potrebbe alludervi, per es., nel passo dell'*Epistola a Meneceo* in cui si dice che la divinità ritenga "estranei" coloro che le sono dissimili, ovviamente parlando in senso molto figurato, oppure nella lettera in cui diceva di pregare affinché su Pitocle non cadesse l'ira vendicatrice divina¹⁴. La ricostruzione è tuttavia molto incerta – solo la lettera ν di ν[έμεσις] è leggibile, mentre le altre sette lettere sono tutte supposte dall'editore. Preferisco, pertanto, non basare la mia interpretazione del testo su questo termine e concentrarmi, invece, solo sul concetto di σωτηρία.

La necessità di ammettere una forma di salvezza che proviene dalla divinità mostra come Epicuro fosse un filosofo che rifletteva sul solco sia della religione tradizionale, sia del pensiero filosofico a lui antecedente. Infatti, la qualifica degli dèi come "salvatori" degli esseri umani – ma più in generale

11. Philod. *De piet.* coll. 36.1043-37.1049 (ed. Obbink 1996, pp. 176-179). La traduzione italiana è mia, ma si basa sulla versione inglese di Obbink. Il testo corrisponde al fr. 135 di Epicuro secondo la raccolta Arrighetti 1973 (d'ora in poi "Arr.²⁹").

12. Cfr. le coll. 26.730-27.772 (fr. 134 Arr.²), 28.790-810 (= fr. 93 Arr.²), 29.820-840 (= fr. 66 Arr.², su cui Corti 2014, pp. 74-75), 30.865-870 (= fr. 86 Arr.²), 31.879-896 (fr. 114 Arr.²), 33.929-957 (= fr. 115 Arr.² *partim*), 37.1050-1066 (= fr. 14.1 e 28 Arr.²).

13. Senza andare troppo lontano, si può pensare proprio allo stoico Posidonio, ricordato all'inizio di questo saggio. La polemica degli Epicurei con gli Stoici risale, dopo tutto, almeno a Metrodoro e altri discepoli diretti di Epicuro (Kechagia 2010). Filodemo attacca peraltro la teologia stoica nella seconda parte del *De pietate* (cfr. il testo pubblicato in Schoeber 1988, pp. 116-113).

14. Cfr. rispettivamente *Ad Men.* 124 e *Plut. Adv. Col.* 1124C1-6 (= fr. 118 Arr.²). Bisogna supporre che l'estraneità e l'indignazione degli dèi siano figurate perché appunto gli dèi non si interessano ai casi umani. Forse Epicuro allude agli stolti che assumono una condotta che li allontana dal modello di perfezione e di quiete beata incarnato dalla divinità. Cfr. qui lo *status quaestionis* di Heßler 2008 e Piergiacomì 2017, pp. 95-99.

delle città e del cosmo – ricorre per es. già in Omero (*Ad Pos.* v. 5, *Ad Diosc.* v. 6), Platone¹⁵, Aristotele¹⁶. E gli Epicurei continueranno a chiamarli tali¹⁷, mostrando in ciò di adeguarsi alla tradizione e al linguaggio dei loro predecessori. La motivazione risiede molto probabilmente nella dottrina della prenozione o πρόληψις di divinità. Essa prevede che quei caratteri che ogni essere umano riconosce alla divinità (tra cui il fatto di essere indissolubile e beata) devono essere veri o reali, perché sono qualità che vengono percepite con evidenza dalla mente umana, attraverso la ricezione dei simulacri che si dipartono dalla struttura atomica della natura divina¹⁸. Conservare queste nozioni comuni è un atto di pietà religiosa, dato che è invece empio comportarsi come Zenone stoico che, mediante un'interpretazione arbitraria della *Teogonia* di Esiodo, distrugge le idee tramandate (*perceptas*) sul divino (cfr. Velleio *ap. Cic. ND* I 14.36 = *SVF* I 167).

Ora, poiché tutti coloro che sono sani chiamano gli dèi “salvatori”, ne deve seguire che questi ultimi sono evidentemente dotati del potere di salvare l'umanità, che risulta allora essere un tratto che nessuno può o deve mettere in discussione, a meno di non essere diventato del tutto folle. Infatti, solo gli atei possono negare l'azione salvifica del divino, affermando la sua stessa inesistenza. Ma Epicuro attacca costoro – e già questo dovrebbe bastare a non ascrivere il suo pensiero all'ateismo – e li paragona a pazzi che “baccheggiano”, facendoli così in qualche modo uscire dal consenso umano e impedendo che la loro apparente eccezione rompa il *consensus omnium*¹⁹. Quest'ultimo è dunque un argomento decisivo per la fondazione epistemologico-etica della teologia epicurea, come lo era già in Aristotele (*De cael.* I 270b4-11) e come si manterrà tale anche nella riflessione dell'epicureo Velleio²⁰.

Purtroppo, il frammento del Περὶ θεῶν non precisa come gli dèi salvino gli umani²¹. Si deve certo escludere che lo facciano con un intervento diretto: altri-

15. *Theaet.* 170a9-b1, *Phileb.* 26b5-c2 e 66d4, *Symp.* 197d8-e5 e 208a3-7, *Charm.* 167a9, *Resp.* (IV 425e3-4; VI 492e2-493a2; IX 583b2-3), *Tim.* 45d7-8 e 48d4-e1, *Critias* 106a1-b2, *Leg.* (II 657a4-b8; III 691d8-692c7; IV 704d4-9 e 715c6-d6; VI 775e2-4; X 903b4-904e3; XII 945b3-946b6 e 960c7-d6), *Epin.* 976e1-977b8. Cfr. poi Porfirio *ap. Cyrill. Adv. Iul.* I 34c, 553C9-D8 (= T52 di Gaiser 1988, fr. 222f Smith 1998).

16. *De cael.* II 284a8-29, *EN* I 1094a25-b11, *De mund.* 397b9-398a7, 398b1-16, 399b29-400a17. Altre occorrenze sul dio salvatore sono in Foerster-Fohrer 1981, coll. 455-457, 555-558.

17. *Diog. Laert.* X 5 (= fr. 71 Arr.²), *Philod. De mort.* IV col. 3.33 (ed. Henry 2009), *Epigr.* 8.7 (ed. Sider 1997).

18. Per approfondire, cfr. Kleve 1963, capp. 3-4, Long 1971, Obbink 1992, pp. 200-205, Essler 2011b, pp. 148-187, Verde 2016a, Tsouna 2016.

19. Cfr. *Philod. De piet.* col. 19.523-533. Contro l'ateismo di Epicuro, cfr. Babut 1975, pp. 155-157, Festugière 1987, p. 73, Obbink 1989, pp. 202-215, Giannantoni 1996, pp. 41-48, Cottier 1999, pp. 37-40, Babut 2005, pp. 101-105, Spinelli-Verde 2020.

20. Cfr. *Cic. ND* I 16.43-17.45. Occorre tuttavia tener presente che Velleio probabilmente distorce l'argomento originario di Epicuro, parlando di una dotazione *innata* della nozione di dio (cfr. qui Verde 2016a, pp. 353-357).

21. Obbink 1996, pp. 470-471, pensa che gli dèi salvino come dispositivo politico.

menti, si ammetterebbe un interventismo divino che le fonti negano in maniera chiara e concorde. Il solo altro testo in cui si nomina di nuovo una salvezza praticata dalla divinità è una colonna del libro III del *De dis* di Filodemo, dove però si dice solo che essa è tutta intenta alla conservazione eterna di sé e dei propri beni²². D'altro canto, la prospettiva che gli dèi possano causare qualcosa si legge forse in *Ad Her* 81, dove Epicuro nega che essi «possiedano volontà e allo stesso tempo azioni e causalità a loro contrarie», *i.e.* incongrue con l'indissolubilità e beatitudine divine²³. Il passo è ambiguo. Esso può significare sia che la divinità non causi nulla²⁴, oppure che non ha cause che contraddicono la sua indissolubilità e beatitudine²⁵. Tenendo conto che l'estratto filodemeo parla esplicitamente di un'αἰτία divina, e gli fa eco il platonico Attico che definisce le emanazioni che provengono dagli dèi una "con-causa" (παραιτία) del vantaggio per gli esseri umani²⁶, potremmo anche fare l'ipotesi che segue. Forse gli dèi salvano senza esercitare un intervento diretto, ma in quanto cause indirette o non intenzionali, ossia appunto mediante i loro simulacri.

Questo punto costituisce un tratto innovativo nella riflessione teologica epicurea. Epicuro aveva forse cercato di provare nel Περὶ θεῶν quanto è abbozzato nelle sue lettere, ossia che bisogna ammettere che, se la divinità salva qualcuno (e il *consensus omnium* ci suggerisce che così deve essere), lo fa in modi compatibili con il suo essere indissolubile e beata, in termini tecnici con gli altri dati noti per prenozione. Si può ricavare una conferma notando che tale è l'operazione che effettua il suo discepolo Ermarco. Egli prima afferma che è imperativo riconoscere agli dèi una certa proprietà (*e.g.*, che respirano), quindi lo corrobora asserendo che, in caso contrario, essi non sarebbero più dotati della vita, della beatitudine e dell'indissolubilità note per πρόληψις²⁷. Ma è anche quello che si riscontra nell'*Epistola a Meneceo* (§ 123):

ἀσεβῆς δὲ οὐχ ὁ τοῦς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων

Empio non è colui che gli dèi del volgo rinnega, ma chi le opinioni del volgo applica agli dèi (trad. di Arrighetti 1973, p. 108)

Il passo riporta che l'empietà risiede nell'attribuire agli dèi beati e indissolubili ammessi per universale cognizione (§ 123) le false opinioni che contraddi-

22. Cfr. la col. 11.34-40, edita da Arrighetti 1958, con le note di Babut 2005, pp. 89-94. Il motivo è echeggiato da Attico in Euseb. *PE XV* 5.9 (= fr. 361 Us., fr. 3 des Places 1977). L'idea che dio salvi in eterno se stesso figura già in Plat. *Symp.* 208a3-b2.

23. Trad. Verde 2010, p. 63: ὑπεναντίας ἔχειν τοῦτοις ἅμα βουλήσεις καὶ πράξεις καὶ αἰτίας.

24. Verde 2010b, p. 226.

25. Giancotti 1989, pp. 126 e 147-149.

26. Fr. 3 des Places 1977 (= Euseb. *PE XV* 5.8-9): κατ' Ἐπικούρου ὄνησις τοῖς ἀνθρώποις ἀπὸ θεῶν γίνεται. τὰς γούν βελτίονας ἀπορροίας αὐτῶν φασὶ τοῖς μετασχοῦσι μεγάλων ἀγαθῶν παραιτίας γίνεσθαι.

27. Fr. 33 (= Philod. *De dis* III coll. 13.20-14.13), ed. Longo Auricchio 1988.

dicono i caratteri noti per πρόληψις (§ 124). Si potrebbe dire, quindi, che empio non è chi nega che gli dèi siano salvatori, ma chi attribuisce agli dèi un potere salvifico di tipo diretto o intenzionale. Salvaguardare le sorti umane e del cosmo genererebbe, dal punto di vista epicureo, profonde e intense apprensioni che distruggono una delle componenti fondamentali della beatitudine: l'assenza di turbamento o ἀταραξία²⁸. Mentre pio sarà chi, sul solco di una rilettura intelligente della tradizione, parlerà di una salvezza causata dalla divinità, o meglio per mezzo dei suoi simulacri che emana senza volerlo e procurano grande vantaggio, che è una forma di causalità compatibile con la sua beatitudine e indissolubilità.

Epicuro avrebbe insomma argomentato che gli dèi devono essere distaccati dal mondo e starsene in totale quiete, invece di assistere i naviganti dai pericoli o proteggere le città dai disordini, come raccontano i miti dei poeti o argomentano i filosofi non-Epicurei, per non negare il loro statuto divino. Ma contemporaneamente, egli avrebbe detto non solo *che* essi sono salvatori, ma anche *perché* lo sono pur essendo distaccati dagli esseri umani e dal cosmo, senza con ciò formulare false e inquietanti opinioni.

Ma cosa è la «salvezza» per Epicuro? Risulta ora necessario chiarirlo, per riuscire a determinare in cosa consista l'influenza salvifica dei simulacri degli dèi.

2. La dimensione fisica e cognitiva della σωτηρία epicurea

Va premesso che il termine σωτηρία ha nella lingua greca un valore fortemente polisemico e che, nell'uso più comune, non è direttamente legato all'esperienza religiosa, indicando piuttosto la generica salvaguardia di sé e delle proprie cose. Epicuro e i suoi discepoli aderiscono a questa consuetudine linguistica e, perciò, associano spesso la parola alla conservazione dei corpi, del denaro, dei ricordi, della vita, o di altro²⁹. Ora, la salvezza intesa come salva-

28. Cfr. e.g. Epic. ap. Lact. *De ira dei* 13.20-21 (= 374 Us.), Metrodoro ap. Plut. *Suav. viv.* 1098C10-d1 (= fr. 41 Körte 1890), Philod. *De prov.* fr. 15 (ed. Ferrario 1972), Philod. *De dis* III col. 7.3-8, nonché Amerio 1953, pp. 53-65, Lanzi 2000, pp. 148-157, Gigandet 2003, Sedley 2011b, cap. 5.2, Spinelli 2015, pp. 216-225.

29. Epic. *Ad. Her.* 48, 50, 52, 65, *Ad Pyth.* 90, *GV* 80, *De nat.* II coll. 38.4 e 117.11 (ed. Leone 2012), *De nat.* XV fr. 22.3 (ed. Millot 1977), fr. 10.4 Arr.² (= Philod. *Rhet.* VIII col. 44.10-19, ed. Blank 2007), i fr. 133, 244a, 290, 323, 377, 470 Us., Diog. Laert. X 17; Hermarch. fr. 34 Longo Auricchio 1988 (= Porph. *Abst.* I 10.1-2); Lucr. *DRN* 2.863, 3.348, 3.821, 4.153, 4.506, 6.602; Dem. Lac. [*De forma dei*], *PHerc.* 1055, col. 3 (ed. Santoro 2000); Philod. [*De sens.*] col. 18.13 (ed. Monet 1996), *De ira* col. 29.5-6 (ed. Indelli 1988), *PHerc.* 1418/310 col. 27 (ed. Militello 1997), *De oec.* coll. 15.27-34, 16.17-26, 18.15-39 (ed. Tsouna 2012), *De piet.* coll. 49.1394-1402, 75.2158-2174, 81.2335, *De mus.* IV coll. 87.29-88.14 (ed. Delattre 2007), *De vit.* X col. 5.2 (ed. Jensen 1911); Diog. Oin. fr. 6, 33 (col. 6.6-11) e 72, ed. Smith 1992 (d'ora in poi "S."). Sul tema, cfr. Clay 2001, pp. 200-206. Buona parte di questi esempi risalgono a Democrito: cfr. Alex. Aphrod. *De mixt.* 2 (= 68 A 64 DK), nonché i fr. 68 B 252 e 280 DK = [27] ATOM D356 e D397 LM. Per altri testi in cui σωτηρία non ha significato teologico, cfr. Foerster-Fohrer 1981, coll. 446-458 e 511-512.

guardia di sé viene raggiunta attraverso il piacere, o coincide con il piacere stesso. Secondo Epicuro, infatti, la piacevolezza ha la peculiarità di salvare la natura vivente dalla dissoluzione, contrapponendo una forza uguale e contraria all'azione distruttiva del dolore (*GV* 37³⁰). Un esempio è il godimento del cibo, che si raggiunge con la soddisfazione del desiderio naturale e necessario di mangiare, generato dalla perdita di atomi dal corpo, ma se ne potrebbero addurre altri più raffinati. È il caso del piacere catastematico che subentra con la rimozione della paura della morte e determina il moto cinetico della gioia di vivere, che a sua volta “salva” eliminando quei turbamenti interni che possono indurre una donna o un uomo a trovare pace nel suicidio³¹. Diogene di Enoanda dirà invece che chi vuole raggiungere la salvezza ha bisogno di praticare in maniera assidua la virtù e ottenere il piacere che le è inseparabile per natura (fr. 116.6-8 S.). Si pensi qui al caso della temperanza, che inducendo a controllare le proprie pulsioni e a selezionare i desideri da soddisfare evita di assumere comportamenti auto-distruttivi³².

Una tale prospettiva non è totalmente originale, ma di nuovo prende avvio dalla tradizione. Già Platone aveva posto il nesso tra l'esperienza del piacere, la virtù, la conservazione di sé nel *Filebo* (35e2-5) e nelle *Leggi* (XII 961d5). Ciò che distingue Epicuro dal suo predecessore è, da un lato, il fatto di identificare la piacevolezza come il bene da raggiungere (si noti ἀγαθόν nel *GV* 37) e, appunto, come una condizione fisica. Dall'altro, rispetto a Platone che ammette che vi è un'azione dissolutrice del piacere e che ad esso bisogna a volte rinunciare, al fine di salvaguardare se stessi (*Resp.* IV 429d4-430b9, *Prot.* 357a5-b3), Epicuro ritiene che l'agire virtuoso e calcolato è inseparabile da godimento, vale a dire che persino le azioni coraggiose o calcolatrici procurano, sul momento o in avvenire, sensazioni piacevoli che salvano l'essere umano³³. A ciò farà eco l'autore del *Trattato etico epicureo* (col. 11.1-13.24), che sostiene che ciascuno trae diletto dalla propria natura tanto seguendo i suoi impulsi positivi, quanto sopportando temporaneamente alcuni dolori, che daranno un raccolto futuro di gioie pure all'anima³⁴. Piacevolezza e salvezza sono così per Epicuro due nomi che indicano la medesima cosa. Chi salva la propria natura gode e, viceversa, chi gode salvaguardia immancabilmente se stesso.

Si può poi parlare della salvezza in termini epicurei in un secondo senso. Essa è identificata anche con il sapere che rivela ciò di cui l'essere umano ha bisogno per vivere felicemente e – sulla scia di quanto aveva già sostenuto De-

30. Sul testo, cfr. Bollack 1975, pp. 476-477.

31. Cfr. Sen. *Ep.* 24.22-23 (= fr. 229 Arr.²). Sulla relazione tra piacere catastematico e piacere cinetico, cfr. Wolfsdorf 2013, pp. 113-170, Liebersohn 2015, e Mitsis 2020, pp. 82-88.

32. Cfr. il discorso di Torquato in Cic. *Fin.* I 14.47-48, su cui almeno Mitsis 2019, pp. 93-95, 99, 108-115.

33. Cfr. *Ad Men.* 129 e 132, Diog. Oin. fr. 33 S., de Luise 2006, pp. 280-289, Konstan 2007, pp. 157-163, Erler 2010, Armstrong 2011, Warren 2014, Hebler 2014, pp. 253-279.

mocrito (68 B 43 DK; om. LM) – con il riconoscimento degli errori commessi, che prelude a una loro correzione e insieme alla messa in atto di uno stile di vita più equilibrato. La documentazione testuale che si può a tal proposito fornire è abbastanza estesa. Essa annovera anzitutto un frammento in cui Epicuro pone, secondo Seneca, appunto il legame diretto tra la salvezza e il riconoscimento dell'errore con la sua conseguente correzione (*Ep.* 28.9 = fr. 522 Us.), che sarà in seguito approfondito da Filodemo³⁵. Altri testi utili – anche se qui va detto che non figura il lessico esplicito della salvezza – consistono nelle *RS XXVII-XXVIII*, che considerano la sapienza (σοφία o γνώμη) la base per il corretto intendimento e la giusta prassi dall'amicizia, da cui a sua volta discende la sicurezza (ἀσφάλεια) o la conservazione di sé, dunque il piacere³⁶. Altrettanto interessanti sono poi i proemi di alcuni libri del *De rerum natura* di Lucrezio, dove il maestro è descritto in termini quasi-provvidenziali come un salvatore del genere umano³⁷, facendosi portavoce di quello che non impropriamente è stato chiamato un “vangelo” epicureo³⁸. Infine, si può citare l'iscrizione del portico di Diogene di Enoanda, che paragona le parole di sapienza vergate sulla pietra del monumento a medicine che salvano dai mali della paura e del dolore³⁹.

Abbiamo così trovato due accezioni della salvezza epicurea: una fisica, che individua l'elemento salvifico nel piacere che reintegra la natura individuale, e una cognitiva, che lo pone invece nella conoscenza di quanto libera la mente umana da oppressioni ed errori. Esse non vanno tuttavia distinte in modo rigido. Le due accezioni sono in fondo separabili logicamente, più che ontologicamente. Infatti, la sapienza è un'altra virtù non disgiunta dal piacere, tant'è vero che lo stesso apprendimento è immancabilmente accompagnato da godimento (*GV* 27). In altri termini, il sapere esercitato o raggiunto procura il piacere che reintegra la natura, il che significa che la conoscenza apporta dei benefici sul piano fisico e, per converso, che la conquista del benessere fisico è segno che il soggetto ha raggiunto una conoscenza autentica di sé, come dell'universo in cui è collocato.

34. Il testo è edito in Capasso 1982.

35. Cfr. *De lib. dic.* fr. 4, 34, 36, 40, 43.10-14, 77-78 e la col. 6b.8-15 (ed. Olivieri 1914), con Gigante 1969, pp. 51-57, Glad 1995, pp. 129-130 e 138-139, Koch 2005, pp. 146-148, De Sanctis 2013, pp. 68-70, Del Mastro 2014, pp. 102-109, Leone 2018.

36. Cfr. almeno Mitsis 2019, pp. 133-162.

37. Cfr. *DRN* 1.62-83, 3.14-17, 5.43-54, 6.1-34, soprattutto con Cambiano 2008 e Milanese 2014, pp. 115-118. Utili poi Fauth 1973, pp. 218-224, Packman 1976, Boyancé 1985, pp. 50-64, Giancotti 1989, p. 443, Foerster-Fohrer 1981, col. 561, Craca 1989, pp. 1-59, Cottier 1999, pp. 45-46, Koch 2005, p. 220, Erler 2009, Longo Auricchio 2014, pp. 62-64. Sull'immagine di Epicuro “salvatore”, cfr. pure la lettera di Plotina agli Epicurei di Atene, con lo *status quaestionis* di Dorandi 2016, pp. 30-35, e il *Trattato etico epicureo* (coll. 4.21-28 e 7.24), su cui Capasso 1982, pp. 111-115.

38. Cfr. Spinelli 2010, pp. 14 e 19, e Spinelli 2014, p. 163.

39. Cfr. il fr. 3 S. (col. 5.8-6.5) e NF 207 (col. 1.4-13), quest'ultimo pubblicato ed edito da Hammerstaedt-Smith 2014. Per approfondire, cfr. Gordon 1996, pp. 98-99, Warren 2000a, pp. 145-146, De Sanctis 2013, pp. 65-71, Longo Auricchio 2014, pp. 43-45.

3. La salvezza umana tratta dalla preghiera

Avendo definito il concetto di salvezza, si può ora ipotizzare come gli dèi la procurano all'umanità. Mantenendo la pur fragile divaricazione logica tra i due piani, cercherò prima di tutto di mostrare che la divinità salva sia da una prospettiva fisica, sia da una cognitiva.

Si è visto che Epicuro concepiva gli dèi come viventi composti di atomi e vuoto che rilasciano dei simulacri. Quando questi entrano nella mente e “sollecitano” l'aggregato atomico corrispondente, l'essere umano diventa in grado di percepire la natura della divinità e di averne nozione, sia pur vagamente. Tale premessa consente di supporre che la salvezza di cui parlava il filosofo nel Περὶ θεῶν consista, anzitutto, nel piacere che il flusso materico divino causa alla mente di donne e uomini. Cicerone fa del resto dire all'epicureo Velleio che i simulacri della divinità generano nell'essere umano il massimo piacere⁴⁰. Ora, avendo già sottolineato come il godimento salvi la natura individuale dalla dissoluzione, nulla impedisce di supporre che il flusso delle immagini divine reintegri l'essere umano sul piano atomico e, nel farlo, gli procuri intenso godimento. L'esperienza non è troppo distante dal piacere dell'alimentazione. Le immagini divine potrebbero dunque anche coincidere con quei cibi sacri di cui gli umani saggi si riempiono in abbondanza cui accenna Filodemo in un suo trattato etico (τῶν ἱερῶν ἰδίας τροφῆς ἐμπορεῖσθαι)⁴¹. A meno di non interpretare τροφή in un senso traslato⁴², infatti, si può supporre che quest'ultimo rilegga secondo la fisica epicurea l'analogia classica del sapere con l'alimentazione. Il Socrate platonico paragonava del resto le nozioni ai cibi, che occorre ben selezionare per assumere la giusta “dieta mentale” e non rischiare di rovinarsi l'anima con false conoscenze (cfr. e.g. Plat. *Prot.* 313c4-314b4). L'analogia sarà poi approfondita, ad esempio, da Plutarco nelle *Questioni conviviali (passim)*, da Macrobio nei *Saturnali* (VII 4-5) e da Proclo nel commentario al *Cratilo* di Platone, peraltro in un contesto teologico⁴³. Filodemo potrebbe allora recuperare questo accostamento cibo/sapere, ma insistendo maggiormente sull'elemento fisico. Se in fondo sono i simulacri che trasmettono fisicamente la conoscenza del divino, allora essi sono la materia che “alimenta” la nostra conoscenza e il nostro benessere.

Venendo adesso alla salvezza di carattere cognitivo che procede sempre dalla divinità, è legittimo supporre che essa consista nella capacità di rivelare all'essere umano – sempre indirettamente – qualcosa che può renderlo beato. In fondo, il proemio del libro V qualifica Epicuro come un dio (vv. 7-12; ma cfr. in particolare il v. 8: *deus ille fuit*) proprio perché procurò quella sapienza

40. *ND I* 19.49: *cum maximis voluptatibus*. Questo piacere può essere identificato, a sua volta, con il vantaggio di cui gli dèi sono concausa (cfr. ancora Attico *ap.* Euseb. *PE XV* 5.8-9 = fr. 3 des Places 1977).

41. Cfr. il fr. 103 del *PHerc.* 1005/482 e 1485 (ed. Angeli 1988, sul cui titolo cfr. Puglia 2015).

42. Angeli 1988, p. 229.

43. In *Plat. Crat.* §§ 165 e 168 (ed. Romano 1989).

za che libera l'umanità da grandi oscurità e turbamenti. È molto probabile che la divinità "doni" questo tipo di salvezza in quanto modello di perfezione e di beatitudine, approssimandosi al quale gli esseri umani capiscono a loro volta cosa sia il saggio che vive sempre felice «come un dio tra gli uomini» (*Ad Men.* 135). Tale concezione prevede che gli dèi mostrino che la felicità non consiste nell'accumulo di beni di fortuna, bensì nel puntare a ciò che è davvero essenziale e fondamentale per stare bene. Tra queste cose, una posizione di spicco la ricoprono sicuramente la sopra citata amicizia e la ricerca in comune o συζήτησις, che a sua volta costituisce, anzi, un mezzo essenziale per attuare il processo di divinizzazione dell'essere umano⁴⁴. Gli dèi rivelano, dunque, di vivere beatamente per il semplice possesso del piacere catastematico, ovvero – lo si è ricordato – nel non patire dolore nel corpo e turbamento nell'anima (*Ad Her.* 78), mentre l'umanità è salvata da loro perché arriva a capire che i veri beni consistono in tutto ciò che conduce a una genuina condizione di quiete.

Nemmeno questi due effetti salvifici che procedono dal divino sono nettamente distinguibili e separabili. Più probabilmente, anzi, essi sono due lati di un'unica causa di salvezza: causa che, vale la pena ribadirlo, non è esercitata direttamente o volontariamente dagli dèi, ma si propaga per mezzo della fisica dei simulacri. In fondo, ragionando sempre in termini chiastici, sono i simulacri divini che trasmettono alla mente umana la conoscenza che gli dèi sono beati e vanno imitati per vivere felicemente, ma nello stesso tempo è la consapevolezza che la beatitudine degli dèi risiede in una condizione di assenza di disturbi ed esclude un loro interesse verso il cosmo che permette la ricezione dei simulacri divini. Tale punto emerge in maniera chiara in Lucrezio, che afferma che solo chi formula rette opinioni sulla divinità diventa capace di recepire le sue emanazioni, le quali di contro vengono respinte da coloro che, per es., ritengono che Ares si vendica irosamente per i torti ricevuti⁴⁵. Da ciò potrebbe seguire che il piacere provocato dai simulacri della divinità di cui parla Velleio in Cicerone non si genera per un puro processo meccanico, del tipo stimolo-reazione (entrata dell'atomo divino nella mente = piacere della mente). Il godimento che forse avverte l'essere umano ha a che fare, piuttosto, con il corretto esercizio del pensiero, mentre la salvezza che procede dagli dèi sottende una sottile forma di collaborazione. In altri termini, parallelamente al processo fisico, deve operare anche un ragionamento di tipo inferenziale o analogico, che coglie che l'assenza di disturbi e di interesse verso il cosmo da parte della divinità in analogia con gli esseri umani: gli dèi non possono avere le stesse nostre debolezze, altrimenti non sarebbero più dèi (*Epic. RS I*). Si tratta di quel ragionare per *similitudo* che sempre Velleio (*ap. Cic. ND I* 19.49) ritiene indispensabile per essere piacevolmente attraversati dai simula-

44. Sempre *Ad Men.* 135 sottolinea, infatti, che è meditando da sé e con altri che un Epicureo diventa come un dio tra gli uomini. Per approfondire la questione, cfr. soprattutto Erler 2002 e, per il saggio umano, Verde 2020. Utili anche Schmid 1951, pp. 135-140, Koch 2005, pp. 98-101, Konstan 2007, pp. 165-169, Heßler 2014, pp. 329-333.

45. Cfr. *DRN* 6.68-78, Warren 2000b, p. 260, ed Essler 2011b, p. 230.

cri divini⁴⁶. Forse è per tale ragione che Attico specificava che gli dèi epicurei sono “con-causa” del nostro vantaggio, come ricordavo nel § 1 del saggio. Gli dèi sono una *παραιτία*, perché questa integra e sostiene un percorso di salvezza che è già stato preliminarmente intrapreso dall’individuo, il quale resta pertanto la causa principale.

Il divino riesce insomma a incidere sul piano umano solo se si è intellettualmente preparati a ricevere tale influenza salvifica, a lasciarsi “attraversare” dai simulacri che la divinità emana inconsapevolmente⁴⁷. Qualora questo rapporto di collaborazione venisse a mancare, gli dèi disperderebbero senza effetto le loro particelle.

Stando così le cose, ci si potrebbe chiedere: in che maniera l’essere umano diventa in grado di relazionarsi con dio e di farsi salvare da lui? La risposta che propongo è che ciò si verifica soprattutto in un momento preciso: durante l’intonazione di una preghiera⁴⁸. Si tratta anch’essa di una tesi in fondo tradizionale, poiché già un sacerdote come Eutifrone asseriva che sono i riti sacri che salvano la città (cfr. Plat. *Euthyphr.* 14b2-5). Il carattere innovativo della proposta degli Epicurei sta nel fatto che la preghiera mantiene un suo forte peso e senso, nonostante non ci si possa aspettare dalla divinità una reazione o un’assistenza diretta. Essa è infatti sensata perché consente di entrare in una sorta di contatto con gli dèi: costituisce probabilmente un atto di focalizzazione della mente (*ἐπιβολὴ τῆς διανοίας*) che, in modo analogo all’atto di focalizzazione della vista (*ἐπιβολὴ τῆς ὀξέως*), ossia all’atto di guardare con attenzione, permette di isolare meglio il contenuto dei simulacri, il quale sfuggirebbe a una percezione disattenta⁴⁹. La preghiera permette così di trarre, dalla contemplazione della quiete di cui essi godono nelle loro sedi celesti, lo stimolo a trasportarla sulla terra.

Ciò lo si legge in due luoghi del poema di Lucrezio, che peraltro chiamano il raggiungimento di una tale quiete con il nome di “salvezza”. Da un lato, lo si riscontra nel proemio del libro I del *De rerum natura*, ossia il cosiddetto “inno a Venere” che, secondo l’esegesi di alcuni studiosi⁵⁰, invita Memmio a portare la *salus* tra i Romani, prendendo esempio dalla dea che è venerata per-

46. Sull’ipotesi che *similitudo* possa indicare un processo per analogia, cfr. almeno Piergiacomi 2017, pp. 181-185 e 203, che cita altra letteratura critica sul tema, in particolare Kany-Turpin 1999, p. 60.

47. Anche Milanese 2014, pp. 124-129, sottolinea questo punto, scrivendo che per ricevere la salvezza «ci deve essere una sorta di apertura mentale *preventiva*» (p. 126). Lo studioso parla, però, non degli dèi, ma del messaggio salvifico di Epicuro descritto da Torquato nel libro I del *De finibus* di Cicerone.

48. La specificazione “soprattutto” serve a evidenziare che la percezione della divinità non ha luogo solo negli atti di culto. Dato che gli dèi sono eterni ed emettono di continuo particelle, un Epicureo può concentrarsi sui simulacri divini anche in altri contesti e momenti.

49. Schmid 1951, p. 133. L’*ἐπιβολὴ τῆς διανοίας* e l’*ἐπιβολὴ τῆς ὀξέως* figurano nell’*Epistola a Erodoto* (§§ 36, 38, 51, 62; cfr. anche *RS XXIV*). Filodemo aggiunge che il saggio aspira a toccare la divinità (cfr. *De dis* III, col. 1.16-17, ed. Diels 1970).

50. Giancotti 1959, pp. 260-261, Schrijvers 1970, pp. 67-78, Verde 2016b.

ché trattiene Marte dal guerreggiare e lo induce a trascorrere invece con lei il tempo piacevolmente (vv. 38-43). Dall'altro, un legame diretto tra salvezza, quiete e preghiera torna nel libro II, durante la descrizione del culto di Cibele (vv. 590-643), che nei vv. 624-625 riporta che la statua della dea salva nel silenzio coloro che la adorano⁵¹. Si tratta di un momento di solenne delicatezza poetica che va forse preso sul serio⁵². È vero che il poeta condanna il rito (vv. 644-645), sicuramente sulla scia del suo generale programma di condanna della religio (DRN 1.62-109), alla quale senza dubbio la credenza nella *Magna Mater* fa parte. Nello stesso tempo, però, Lucrezio ammette anche che i poeti che cantano il mito esprimono correttamente il potere generatore della terra (vv. 581-589), in altri termini che nelle loro parole c'è qualcosa di corretto sulla fisica che può essere recuperato *more Epicureo* (cfr. infatti la generazione delle cose dagli atomi presenti nel terreno in DRN 2.991-994, 5.449-494, 5.797-798, 5.937-944). *Mutatis mutandis*, e usando la massima cautela, si può insomma provare a guardare al rito da una simile prospettiva dialettica, che consiste nel recuperare ciò che il culto ha di razionale/pio e di condannare quanto ospita di falso. Ciò è in fondo quello che implicitamente consigliava Epicuro, quando sosteneva che non si deve respingere il culto degli dèi della tradizione, bensì le false credenze che gli vengono attaccate (*Ad Men.* 123). Il rito della *Magna Mater* descritto da Lucrezio marca una transizione dall'ascolto della musica spaventosa che introduce l'arrivo della statua della dea (cfr. i vv. 618-623) all'osservanza salvifica del silenzio, quindi sottolinea un passaggio dalla paura alla serenità, dall'inquietudine alla pace. Il poeta epicureo potrebbe allora registrare che i superstiziosi provano con le loro azioni, senza rendersene conto, di non aver del tutto perso la πρόληψις della vera dea, altrimenti non avrebbero allestito questo momento pacifico all'interno di questa cerimonia cruenta.

Un tale movimento è assolutamente epicureo, visto che per gli Epicurei vi è pietà religiosa laddove si venera senza timori e si ritiene dio come non temibile⁵³. Inoltre, la pratica di concentrarsi sulle statue della divinità per venerare questa senza ansie è attestata in Diogene di Enoanda, che arriva addirittura a suggerire come dovrebbero essere costruite: in pose serene e benevole, così da facilitare una concentrazione serafica⁵⁴. In questo modo, Lucrezio forse descrive l'atteggiamento che un membro della scuola deve assumere, quando partecipa a un culto della religione tradizionale: reprimere le vuote superstizioni

51. Lega la contemplazione delle statue degli dèi alla salvezza anche Frischer 1982, p. 79. *Mutatis mutandis*, la concezione tornerà in Porfirio (Περὶ ἀγαλμάτων fr. 359 Smith 1998 = Euseb. *PE* III 11.26; *Abst.* II 34-35).

52. In questa direzione vanno Douglas 1970, pp. 77-82, e Craca 2000, pp. 71-80.

53. Cfr. *i.a.* Epic. *Ad Men.* 123, Philod. *De piet.* col. 40.1138-1144, Lucr. DRN 5.1198-1203.

54. Fr. 19 S., spec. col. 2.5-11: δεῖ δ' ἰλαρὰ τῶν θεῶν ποιεῖν ξόανα καὶ μειδιῶντα ἴν' ἀντιμειδίσωμεν μᾶλλον αὐτοῖς ἢ φοβηθῶμεν. Per un collegamento tra Lucrezio e Diogene, cfr. anche Garani 2018, pp. 140-144. Più in generale, sull'importanza delle statue nella "predicazione" del messaggio etico epicureo, cfr. Frischer 1982.

sulla divinità che al momento si prega e concentrarsi su quegli attimi di silenzio, che si manifestano persino nella più cruenta tra le celebrazioni superstiziose e in cui si percepisce la serenità del divino.

Si potrebbe certo obiettare al ragionamento svolto che Lucrezio: 1) non nomina mai i simulacri, nei luoghi in cui dice che la salvezza procede dalla preghiera a Venere e Cibele; 2) non riporta che l'atto di venerazione comporta una conoscenza della quiete che gli dèi trascorrono nelle loro sedi; 3) non dice che questa agnizione procura piacere. Non ci troviamo però di fronte a difficoltà insormontabili. L'obiezione 1 è ridimensionata dal già citato gruppo dei vv. 68-78 del libro VI del poema di Lucrezio, in cui si legge che le immagini divine sono attratte dall'uomo pio che nutre sante opinioni e si avvicina ai loro templi, molto probabilmente con l'intenzione di pregare. La difficoltà 2 si supera semplicemente notando che l'epicureo Velleio è esplicito nel dire che è quando si prega che viene percepita la forma della divinità (Cic. *ND* I 14.36). Infine, l'obiezione 3 si risolve con un commento a un passo del *De pietate* di Filodemo, che cita un frammento dal Περὶ βίωv e uno dal Περὶ θεῶv di Epicuro, in cui il filosofo spiegava perché è importante pregare gli dèi:

[ὁ δ'] Ἐπίκουρος φανή-
[σεται] καὶ τετηρηκῶς
[ἅπαν]τα καὶ τοῖς φί-
[λοις] τηρεῖν παρεγ-
[γυηκ]ῶς, οὐ μόνον
[διὰ τ]οὺς νόμους ἀλ- 26.735
[λὰ διὰ [ς]] φυσε<κά>ς
[αἰτίας·] προσεύχε{ι}ς-
θαι γὰρ ἐν τῷ Περὶ
[βίωv] οἰκεῖον εἶναι
[ἡμεῖ]v φησιν, οὐχ ὥς 26.740
[δυσ]μενῶν τῶν
[θεῶv] εἰ μὴ ποιή-
[σομεν,] ἀλλὰ κατὰ
τὴν ἐπίνοιαν τῶν
[ὑπερβ]αλλουσῶν 26.745
[δυνά]μει καὶ σπου-
[δαιότ]ητι φύσεων
[ἴνα τά]ς τε τελ{λ}ε[ι]
[ότητας] γεινώσκω-
[μεν καὶ] τοῖς νόμοις 26.750
[συνπερ]ιφοράς· πρὸς
[τῷ γράφ]ειν δὲ καὶ
[τοῦτ' ἐ]v τῷ Πε[ρι]
[θεῶ]v καὶ τὸ μέγισ-
[τόν] φησι καὶ οἰοεῖ 27.755
[τὸ] καθ' ἡγεμονίαν
[ὑπερ]έχον ἔχειν
[πᾶ]v· πάντα γὰρ σο-
[φόν] καθαράς καὶ ἄ-

[γί]ους δόξας ἔχειν [περὶ] τοῦ θείου καὶ [μεγ]άλην τε καὶ σε- [μν]ῆν ὑπειληφέ- [ναι] ταύτην τῆν φύσιν· ἐν δ[ὲ] ταῖς έορταῖς μ[ά]λιστ' ε[ί]ς ἐπίνοιαν αὐτῆς βαδίζοντα διὰ τὸ τοῦνομα πάντα ἀνὰ στόμ' ἔχειν π[ί]ς-]	27.760
τει σφοδ[ρο]τέρως κατα[σχεῖ]ν τῆ[ν]	27.765
	27.770

Apparirà inoltre che Epicuro avesse osservato tutte le forme di culto e ordinato ai suoi amici di praticarle, non solo per assecondare le prescrizioni delle leggi ma anche per cause naturali. Nell'opera *Sulle vite*, difatti, egli sostiene che il pregare è un atto appropriato e piacevole per noi, non perché gli dèi si adirerebbero se non li venerassimo, bensì perché conosceremmo sia le perfezioni [degli dèi] che il vantaggio di conformarsi alle leggi, grazie alla comprensione delle nature trascendenti per potenza e prestanza. Oltre a scrivere queste cose, Epicuro dice nell'opera *Sugli dèi* che l'essere supremo – che in quanto tale spicca per egemonia – possiede ogni cosa: infatti, ogni uomo saggio nutre opinioni sane e pure sul divino, e ha compreso come questa natura sia grande e venerabile. Inoltre, è soprattutto durante le feste che, giungendo per attraversamento alla comprensione di essa tenendo sempre il suo nome tra le labbra, [un saggio] crede [nella divinità] con maggior trasporto abbracciandone la... (Philod. *De piet.* coll. 26.730-27.772; trad. mia, basata su Obbink 1986, pp. 156-159)

Se l'integrazione διὰ φύσεως αἰτίας che risale a Gomperz alle ll. 736-737 è corretta⁵⁵, il frammento del Περὶ βίων riporterebbe un pensiero forte di Epicuro. La venerazione degli dèi non sarebbe un'invenzione culturale, o appartenente alla sfera del νομός. Sarebbe primariamente una pratica che nasce dietro la spinta della φύσις, che poi il ragionamento pratico affinerrebbe in forme più elaborate e complesse. La conferma indiretta si può ricavare dal passo *Ad Her.* 75, che dice chiaramente che le molte invenzioni umane nascono prima sotto l'azione della necessità naturale (cfr. ἀναγκασθῆναι), poi da quella del λογισμός⁵⁶. Sempre il testo di Filodemo, inoltre, spiega che pregare dietro l'influsso di questa "causa naturale" è sinonimo di «atto appropriato e piacevole

55. Accetto le nuove argomentazioni fornite da Obbink 1986, pp. 393-396.

56. Su questo complesso estratto, cfr. almeno Verde 2010, pp. 215-216. Non va taciuto che, se l'ipotesi è corretta, la versione epicurea della motivazione religiosa parrebbe essere molto diversa da quella che si legge in Lucrezio. Il poeta epicureo insiste qui, infatti, sul contributo della paura e dell'ignoranza alla genesi della religione (*DNRN* 5.1161-1203). Potrebbe però darsi che il conflitto dipenda solo dal fatto che Lucrezio si limita nel libro V a descrivere la nascita della corruzione della religione, tanto è vero che proprio nel finale di questo estratto offre l'indicazione dell'esistenza di una *pietas* positiva (v. 1203: *sed mage pacata posse omnia mente tueri*).

per noi». Epicuro quindi avrebbe forse detto che la preghiera fa conoscere cos'è la perfezione degli dèi e, insieme, è una delle molte pratiche attraverso cui gli esseri umani vanno spontaneamente in direzione del piacere conforme alla nostra natura⁵⁷.

Già questo basterebbe a corroborare che vi è un intreccio tra la dimensione fisica (= il godimento) e la dimensione cognitiva (= il sapere) nella preghiera, oltre che a qualificare quest'ultima come un desiderio di conoscere dio. Verrebbe inoltre confermato il fondamento materialistica dell'esperienza religiosa, su cui più volte si è insistito nel saggio e che presenta il piacere come la "ricompensa" di una condotta spirituale. Ma il punto può essere approfondito ancora di più. Nell'*Epistola a Meneceo* (§ 127), Epicuro dichiara che, tra i desideri, alcuni sono naturali e necessari, altri solo naturali – dunque, non necessari. E tra quelli appartenenti alla prima categoria, alcuni sono necessari per la felicità (la stessa lettera nomina il non aver turbamento né dolore: § 128), altri per il benessere del corpo, altri ancora per la vita stessa. Ora, dove metteremo il desiderio di pregare? Dato che la conoscenza che la divinità non è temibile contribuisce all'assenza di turbamento in cui risiede la felicità, si può supporre che l'aver contatto con il divino mediante la preghiera è un desiderio naturale e necessario, da soddisfare in vista della beatitudine. Esso è naturale perché dà piacere. Mentre è necessario, perché l'essere umano non può vivere provando paura verso gli dèi, dunque è costretto a indagarne la natura per liberarsi da tali terrori.

Chiarisco qui un potenziale equivoco. La preghiera e il complesso atto di focalizzazione mentale forse rispondono a un bisogno primario dell'essere umano (= il non provare inquietudine), ma non per questo riducono l'esperienza religiosa o spirituale a una fisiologia elementare. Proprio perché il desiderio di pregare è necessario per la felicità, non per il benessere del solo corpo o per la conservazione della "nuda" vita, la sua soddisfazione dipende dalla mancanza di qualcosa di più sofisticato. Il bisogno che la preghiera soddisfa è quello di avere un contatto piacevole con il divino, che a sua volta potrebbe coincidere con la "causa naturale" che sta alla base della genesi del sentimento religioso del Πᾶσι βίον di Epicuro. Pregare allora rimedia al tempo stesso alla debolezza primaria di non avere paura degli dèi, visto che pregando questi ultimi si arriva a capire che non sono per nulla temibili, e alla necessità dell'essere umano di godere con la mente dell'azione dei simulacri divini che danno la massima voluttà possibile.

Quanto al frammento del Πᾶσι θεῶν, esso specifica che la conoscenza intorno agli dèi è una disciplina in cui si procede avanti gradualmente, vale a dire un'attività cognitiva. Ora, la tesi che si avanzi nella comprensione di cosa sia una natura divina è anche sostenuta da Velleio nel *De natura deorum* di Cicerone. E qui è riportato che il *medium* del suddetto processo di conoscenza passa per un lavoro di concentrazione della mente sui simulacri che giungono dagli

57. *Ad Men.* 128-129. L'aggettivo οἰκεῖον designa, infatti, qualcosa di appropriato alla natura umana che le procura piacere. Cfr. *Ad Men.* 129, Diog. Laert. X 34. Sulla causa naturale di pregare, cfr. Babut 1974, pp. 165-167.

dèi verso di noi⁵⁸. In virtù di questo parallelismo, vi è modo proporre, seppure in termini ipotetici, che il frammento di Epicuro e la testimonianza di Velleio non fanno altro che descrivere la stessa esperienza, dunque che il *De pietate* di Filodemo e il trattato di Cicerone forniscano informazioni che si integrano a vicenda. Entrambi permettono di inferire che il lavoro sui simulacri divini avviene durante la preghiera, che allora risulta essere una forma di meditazione sugli dèi⁵⁹, che genera in chi la pratica molte cose insieme: piacere, conoscenza, quiete e la salvezza dalle grandi inquietudini di cui soffre la natura umana.

Conclusioni

L'indagine sulla σωτηρία ha portato ai risultati che seguono. Epicuro era probabilmente un pensatore che riprendeva dalla tradizione l'idea che la divinità causa la salvezza degli esseri umani che pregano la loro potenza superiore, ma che contemporaneamente la rileggeva in accordo col suo dogma teologico dell'estraneità del divino rispetto al cosmo. L'azione salvifica si determina, dopo tutto, mediante la ricezione dei simulacri che gli dèi emanano da sé senza volerlo. Infatti, essi salvano, per un verso, perché provocano un piacere intenso che soddisfa il desiderio naturale e necessario dell'anima di entrare in contatto con il divino, per un altro rivelano che il bene autentico consiste nell'imitazione della quiete di cui gode la divinità, raggiunta attraverso una condotta di vita che cerca di infondere pace nelle travagliate vicende umane. Questi effetti si verificano, tuttavia, solo in coloro che vogliono ricevere la salvezza, che lavorano sulle proprie credenze e col proprio intelletto. La ricompensa infusa a coloro che praticano questa difficile cura di sé è una sorta di "unione mentale" tra il divino e l'umano, o un perfezionamento e una divinizzazione dell'umano.

Epicuro rappresenta la divinità, insomma, come un vivente immortale che salva, ma che non consola l'umanità. Essa è lontana dal mondo degli esseri umani, i quali sono allora responsabili dei beni come dei mali che sperimentano nelle loro vite.

Riferimenti bibliografici

- Amerio 1953: Romano Amerio, *L'Epicureismo*, Edizioni di Filosofia, Torino 1953.
- Angeli 1988: Anna Angeli (a cura di), *Filodemo. Agli amici di scuola (PHerc. 1005)*, Bibliopolis, Napoli 1988.
- Armstrong 2011: David Armstrong, *Epicurean virtues, Epicurean friendship: Cicero vs the Herculeum papyri*, in Fish-Sanders 2011, pp. 104-128.

58. Cfr. ancora I 19.49. Accetto la ricostruzione del passo offerta da Essler 2011b, pp. 92-97, che integra il testo come segue: *cum infinita simillimarum imaginum species ex innumerabili bus individuus existat et a deis adfluat*.

59. Cfr. Koch 1960, pp. 213-214, e Lemke 1973, p. 83, nt. 33. Per ulteriori e più precisi argomenti in merito, cfr. Piergiacomini 2017, pp. 268-280.

- Arrighetti 1958: Graziano Arrighetti, *Filodemo*, De dis III, col. X-XI, «Studi classici e orientali», VII (1958), pp. 81-99.
- Arrighetti 1973: Graziano Arrighetti (a cura di), *Epicuro. Opere*, nuova edizione riveduta e ampliata, Einaudi, Torino 1973.
- Auvray-Assayas 1991: Clara Auvray-Assayas, *Le livre I du De natura deorum et le traité De signis de Philodème: problèmes de théologie et de logique*, «Revue des études latines», LXIX (1991), pp. 51-62.
- Babut 1974: Daniel Babut, *La religion des philosophes grecs: de Thalès aux Stoïciens*, Presses Universitaires de France, Paris 1974.
- Babut 2005: Daniel Babut, *Sur les dieux d'Épicure*, «Elenchos», XXVI (2005), pp. 79-110.
- Beretta-Citti-Iannucci 2014: Marco Beretta, Francesco Citti, Alessandro Iannucci (a cura di), *Il culto di Epicuro. Testi, iconografia e paesaggio*, Olschki, Firenze 2014.
- Blank 2007: David Blank, *Aristotle's Academic Course on Rhetoric and the End of Philodemus' On Rhetoric VIII*, «Cronache Ercolanesi», XXXVII (2007), pp. 5-47.
- Bollack 1975: Jean Bollack, *La pensée du plaisir. Épicure: textes moraux, commentaires*, Les Editions de Minuit, Paris 1975.
- Boyancé 1985: Pierre Boyancé, *Lucrezio e l'Epicureismo*, edizione italiana a cura di Alberto Grilli, Paideia, Brescia 1985 [ed. or. *Lucrece et l'epicurisme*, P.U.F., Paris 1963].
- Brelich 1985: Angelo Brelich, *I greci e gli dèi*, Liguori, Napoli 1985.
- Cambiano 2008: Giuseppe Cambiano, *Lucrezio e il greco Epicuro*, in Francesca Alesse et alii (a cura di), *Anthropine sophia. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Bibliopolis, Napoli 2008, pp. 407-422.
- Capasso 1982: Mario Capasso (a cura di), *Trattato etico epicureo*, Bibliopolis, Napoli 1982.
- Clay 2001: Diskin Clay, *Paradosis and Survival. Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2001.
- Corti 2014: Aurora Corti, *L'Adversus Colotem di Plutarco. Storia di una polemica filosofica*, Leuven University Press, Leuven 2014.
- Cottier 1999: Jean-François Cottier, *La piété de Lucrece*, in Rémy Poignault (éd.), *Présence de Lucrece. Actes du colloque tenu à Tours (3-5 décembre 1998)*, Centre de Recherches A. Piganiol, Tours 1999, pp. 37-49.
- Craca 1989: Clotilde Craca, *Da Epicuro a Lucrezio. Il maestro ed il poeta nei proemi del De rerum natura*, Hakkert, Amsterdam 1989.
- Craca 2000: Clotilde Craca, *Le possibilità della poesia. Lucrezio e la Madre frigiana in De rerum natura II 598-660*, Edipuglia, Bari 2000.
- Delattre 2007: Daniel Delattre (éd.), *Philodème de Gadara. Sur la musique. Livre IV*, 2 voll., Les Belles Lettres, Paris 2007.
- de Luise 2006: Fulvia de Luise, *I piaceri giusti e l'esperienza del filosofo*, in Mario Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica. Vol. 6: Libri VIII e IX*, Bibliopolis, Napoli 2006, pp. 539-591.
- De Sanctis 2013: Dino De Sanctis, *La salvezza nelle parole: l'immagine del σώτηρ nel Περί παρηγορίας di Filodemo*, «Cronache Ercolanesi», XLIII (2013), pp. 63-71.
- Del Mastro 2014: Gianluca Del Mastro, *Filodemo e la lode di Zenone*, in Beretta-Citti-Iannucci 2014, pp. 89-109.
- des Places 1977: Édouard des Places (éd.), *Atticus. Fragments*, Les Belles Lettres, Paris 1977.
- DeWitt 1954: Norman Wentworth DeWitt, *St. Paul and Epicurus*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1954.

- Diano 1993: Carlo Diano, *Forma ed evento: principi per un'interpretazione del mondo greco*, prefazione di R. Bodei, Marsilio, Venezia 1993.
- Diels 1970: Hermann Diels (Hrsg.), *Philodemos Über die Götter: erstes und drittes Buch*, Zentral Antiquariat der Deutschen demokratischen Republik, Leipzig 1970.
- Donatelli 2015: Piergiorgio Donatelli, *Etica. I classici, le teorie e le linee evolutive*, Einaudi, Torino 2015.
- Dorandi 2016: Tiziano Dorandi, *The School and Texts of Epicurus in the Early Centuries of the Roman Empire*, in Angela Longo, Daniela Patrizia Taormina (eds.), *Plotinus and Epicurus. Matter, Perception, Pleasure*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 29-48.
- Dorandi-Spinelli 2016: Tiziano Dorandi, Emidio Spinelli, *Ellenismo: periodizzazione e cronologia delle scuole filosofiche*, in Emidio Spinelli (a cura di), *Storia della filosofia antica. Vol. III: L'età ellenistica*, Carocci, Roma 2016, pp. 19-31.
- Douglas 1970: Steward Douglas, *The Silence of Magna Mater*, «Harvard Studies in Classical Philology», LXXIV (1970), pp. 75-84.
- Eckerman 2019: Chris Eckerman, *Lucretius on the Divine: DRN 3.17-30, 5.1161-93, and 6.68-79*, «Mnemosyne», LXXII (2019), 2, pp. 284-299.
- Edelstein-Kidd 1988-1989: Ludwig Edelstein, Ian Gray Kidd (eds.), *Posidonius. The Fragments and the Commentary*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1988-1989.
- Erler 2002: Michael Erler, *Epicurus as *dues mortalis*: homoiosis theoi and Epicurean self-cultivation*, in Dorothea Frede, André Laks (eds.), *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 159-181.
- Erler 2009: Michael Erler, *Epikureismus als Orakelphilosophie: Orakel und Mantik in der hellenistischen Philosophie*, in Markus Witte, Johannes Friedrich Diehl (Hrsg.), *Orakel und Gebete: interdisziplinäre Studien zur Sprache der Religion in Ägypten, Vorderasien und Griechenland in hellenistischer Zeit*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009, pp. 53-66.
- Erler 2010: Michael Erler, *Νήφων λογιμός. A proposito del contesto letterario e filosofico di una categoria fondamentale del pensiero epicureo*, «Cronache Ercolanesi», XL (2010), pp. 23-29.
- Essler 2011a: Holger Essler, *Cicero's use and abuse of Epicurean theology*, in Fish-Sanders 2011, pp. 129-151.
- Essler 2011b: Holger Essler, *Glücklich und unsterblich. Epikureische Theologie bei Cicero und Philodem, mit einer Edition von Pherc. 152/157, Kol. 8-10*, Schwabe, Basel 2011.
- Fauth 1973: Wolfgang Fauth, *Divus Epicurus: Zur Problemgeschichte philosophischer Religiosität bei Lukrez*, in Hildegard Temporini (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Band I.4*, De Gruyter, Berlin-New York 1973, pp. 205-225.
- Ferrario 1972: Matilde Ferrario, *Filodemo «Sulla provvidenza»? (PHerc. 1670)*, «Cronache Ercolanesi», II (1972), pp. 67-94.
- Festugière 1987: André-Jean Festugière, *Epicuro e gli dèi*, traduzione dal francese di Bruno Bellotto e Daniela De Agostani, Coliseum, Milano 1987 [ed. or. *Epicure et ses dieux*, Presses Universitaires de France, Paris 1946].
- Fish-Sanders 2011: Jeffrey Fish, Kirk Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- Foerster-Fohrer 1981: W. Foerster, G.G. Fohrer, *Σώζω, σωτηρία, σωτήρ, σωτήριος*, in Gerhard Kittel (a cura di), *Grande lessico del Nuovo Testamento. Vol. XIII: Συν- – Τ*, continuato da Gerhard Friedrich, edizione italiana a cura di Felice Montagnini e Giuseppe Scarpata, Brescia 1981, coll. 445-602.

- Frischer 1982: Bernard Frischer, *The Sculpted Word: Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece*, University of California Press, Berkeley et alii 1982.
- Gaiser 1988: Konrad Gaiser, *Testimonia Platonica: le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone*, introduzione e impostazione grafico-tipografica di Giovanni Reale, introduzione e traduzione di Vincenzo Cicero, Vita & Pensiero, Milano 1988 [ed. or. *Platons ungeschriebene Lehre*, Klett, Stuttgart 1963].
- Garani 2018: Myrto Garani, *Epicurean Image Making, Idolatry and Iconoclasm in the Age of Lucretius: the Anti-Example of Cybele (divinae Matris imago, DRN 2.609)*, «Latomus», LXXVII (2018), 1, pp. 130-146.
- Giancotti 1959: Francesco Giancotti, *Il preludio di Lucrezio e altri scritti lucreziani ed epicurei*, D'Anna, Messina-Firenze 1959.
- Giancotti 1989: Francesco Giancotti, *Religio, natura, voluptas. Studi su Lucrezio. Con un'antologia di testi annotati e tradotti*, Pàtron, Bologna 1989.
- Giannantoni 1996: Gabriele Giannantoni, *Epicuro e l'ateismo antico*, in Gabriele Giannantoni, Marcello Gigante (a cura di), *Epicureismo greco e romano. Atti del congresso internazionale di Napoli, 19-26 maggio 1993. Volume 1*, Bibliopolis, Napoli 1996, pp. 21-63.
- Gigandet 2003: Alain Gigandet, *Providence & causes finales: una polémique épiciurienne*, in Thomas Bénatouil, Valéry Laurand, Arnaud Macé (éd.), *L'Épicurisme antique*, Printemps, Paris 2003, pp. 49-69.
- Gigante 1969: Marcello Gigante, *Filodemo sulla libertà di parola*, in Marcello Gigante, *Ricerche filodemee*, Bibliopolis, Napoli 1969, pp. 41-61.
- Glad 1995: Clarence Glad, *Paul and Philodemus. Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy*, Brill, Leiden-New York-Köln 1995.
- Gordon 1996: Pamela Gordon, *Epicurus in Lycia*, The University of Michigan Press, Michigan 1996.
- Hammerstaedt-Smith 2014: Jürgen Hammerstaedt, Martin Ferguson Smith (eds.), *The Epicurean Inscription of Diogenes of Oinoanda. Ten years of new discoveries and research*, Habelt, Bonn 2014.
- Henry 2009: Benjamin Henry (ed.), *Philodemus. On Death*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2009.
- Heßler 2008: Jan Erik Heßler, *Ergebnisse der Arbeit am Kommentar zu Epikurs Brief an Menoikeus: Ep. Men. 124*, «Studi classici e orientali», XLIV (2008), pp. 11-67.
- Heßler 2014: Jan Erik Heßler (Hrsg.), *Epikur. Brief an Menoikeus*, Schwabe, Basel 2014.
- Indelli 1988: Giuseppe Indelli (a cura di), *Filodemo. L'ira*, Bibliopolis, Napoli 1988.
- Isnardi Parente 1985-1986: Margherita Isnardi Parente, *Filosofia postaristotelica o filosofia ellenistica: storia di un concetto storiografico*, «Annali dell'istituto italiano per gli studi storici», IX (1985-1986), pp. 165-193.
- Jensen 1911: Christian Jensen, *Philodemi Peri kakiōn liber decimus*, Teubner, Leipzig 1911.
- Jones 1999: Howard Jones, *La tradizione epicurea*, traduzione di S. Crapiz, ECIG, Genova 1999 [ed. or. *The Epicurean Tradition*, Routledge, London-New York, 1989].
- Kechagia 2010: Eleni Kechagia, *Rethinking a Professional Rivalry: Early Epicureans against the Stoa*, «Classical Quarterly», LX (2010), 1, pp. 132-155.
- Kleve 1963: Knut Kleve, *Gnosis Theon. Die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie*, in «Symbolae Osloenses», Supplemento XIX (1963).

- Koch 2005: Renée Koch, *Comment peut-on être dieu? La secte d'Épicure*, Belin, Paris 2005.
- Konstan 2007: David Konstan, *Lucrezio e la psicologia epicurea*, traduzione di Ilaria Ramelli, Vita & Pensiero, Milano 2007.
- Konstan 2011: David Konstan, *Epicurus on the Gods*, in Fish-Sanders 2011, pp. 53-71.
- Körte 1890: Alfredus Körte (ed.), *Metrodori Epicurei Fragmenta*, Teubner, Lipsiae 1890.
- Lanzi 2000: Silvia Lanzi, *Theos Anaitios. Storia della teodicea da Omero ad Agostino*, Il calamo, Roma 2000.
- Lemke 1973: Dietrich Lemke, *Die Theologie Epikurs. Versuch einer Rekonstruktion*, Beck, München 1973.
- Leone 2012: Giuliana Leone (a cura di), *Epicuro. Sulla natura. Libro II*, Bibliopolis, Napoli 2012.
- Leone 2018: Giuliana Leone, *Gli Epicurei e il buon raccolto dell'anima*, in Paola Davoli, Natascia Pellé (a cura di), *Πολυμάθεια. Studi classici offerti a Mario Capasso*, PensaMultimedia, Lecce-Brescia 2018, pp. 265-286.
- Liebersohn 2015: Yosef Liebersohn, *Epicurus' "Kinetic" and "Katastematic" Pleasures. A reappraisal*, «Elenchos», XXXVI (2015), 2, pp. 271-296.
- Long 1971: Anthony Long, *Aisthesis, Prolepsis and Linguistic Theory in Epicurus*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», XVIII (1971), pp. 114-133.
- Longo Auricchio 1988: Francesca Longo Auricchio (a cura di), *Ermarco. Frammenti*, Bibliopolis, Napoli 1988.
- Longo Auricchio 2014: Francesca Longo Auricchio, *Il culto di Epicuro: testi e studi. Qualche aggiornamento*, in Beretta-Citti-Iannucci 2014, pp. 39-64.
- Mansfeld 1993: Japp Mansfeld, *Aspects of Epicurean Theology*, «Mnemosyne», XLVI (1993), 2, pp. 172-210.
- Maso 2015: Stefano Maso, *Grasp and Dissent. Cicero and Epicurean Philosophy*, Brepols, Turnhout 2015 [ed. or. *Capire e dissentire: Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Bibliopolis, Napoli 2008]
- Mayhew 2008: Robert Mayhew (ed.), *Plato's Laws 10*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- Milanese 2014: Guido Milanese, *L'immagine di Epicuro, la totalità della vita, la cultura romana*, in Beretta-Citti-Iannucci 2014, pp. 111-137.
- Militello 1997: Cesira Militello (a cura di), *Filodemo. Memorie epicuree* (PHerc. 1418 e 310), Bibliopolis, Napoli 1997.
- Millot 1977: Claire Millot, *Epicure, De la nature, Livre XV*, «Cronache Ercolanesi», VII (1977), pp. 9-39.
- Mitsis 2019: Phillip Mitsis, *La teoria etica di Epicuro. I piaceri dell'invulnerabilità*, edizione italiana a cura di Enrico Piergiacomini, L'Erma di Bretschneider, Roma 2019 [ed. or. *Epicurus' Ethical Theory. The Pleasures of Invulnerability*, Cornell University Press, Ithaca-London 1988]
- Monet 1996: Annick Monet, [*Philodème, Sur les sensations*], PHerc. 19/698, «Cronache Ercolanesi», 26 (1996), pp. 27-126.
- Morel 2009: Pierre-Marie Morel, *Épicure. La nature et la raison*, Vrin, Paris 2009.
- Nussbaum 1998: Martha Craven Nussbaum, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'età ellenistica*, presentazione di G. Reale, saggio integrativo di R. Davies, traduzione di N. Scotti Muth, Milano 1998 [ed. or. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1996].
- Obbink 1989: Dirk Obbink, *The Atheism of Epicurus*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», XXX (1989), pp. 187-223.

- Obbink 1992: Dirk Obbink, «*What all men believe – must be true*»: *Common Conceptions and consensio omnium in Aristotle and Hellenistic Philosophy*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», X (1992), pp. 193-202.
- Obbink 1996: D. Obbink (ed.), *Philodemus. On Piety, Part I*, Oxford University Press, Oxford 1996.
- Olivieri 1914: A. Olivieri (ed.), *Philodemi De liberalitate dicendi libellus*, Teubner, Lipsiae 1914.
- Packman 1976: Zola Marie Packman, *Ethics and Allegory in the Proem of the Fifth Book of Lucretius' "De Rerum Natura"*, «The Classical Journal», LXI (1976), 3, pp. 206-212.
- Piergiacomì 2017: Enrico Piergiacomì, *Storia delle antiche teologie atomiste*, Sapienza Università Editrice, Roma 2017.
- Puglia 2015: Enzo Puglia, *Il misterioso titolo del Πρὸς τοῦς di Filodemo* (PHerc. 1005/862, 1485), «Papyrologica lupiensia», XXIV (2015), pp. 121-124.
- Purinton 1999: Jeffrey Purinton, *Epicurus on "Free Volition" and the Atomic Swerve*, «Phronesis», XLIV, 4, pp. 253-299.
- Romano 1980: Francesco Romano, *Lezioni sul «Cratilo» di Platone*, Università di Catania, Catania 1989.
- Santoro 2000: Mariacarolina Santoro (a cura di), [Demetrio Lacone]. [La forma del dio] (PHerc. 1005), Bibliopolis, Napoli 2000.
- Santoro 2019: Mariacarolina Santoro, *Recensione di Enrico Piergiacomì (2017). «Storia delle antiche teologie atomiste»*, «Elenchos», XL (2019), 1, pp. 249-264
- Schmid 1951: Wolfgang Schmid, *Götter und Menschen in der Theologie Epikurs*, in «Rheinisches Museum», 94 (1951), pp. 97-156.
- Schmid 1984: Wolfgang Schmid, *Epicuro e l'Epicureismo cristiano*, edizione italiana a cura di Italo Ronca, Brescia 1984 [ed. or. *Epikur*, in «Reallexicon für Antike und Christentum», V (1961), pp. 681-819].
- Schoeber 1988: Adolf Schoeber, *Philodemi De pietate. Pars prior*, «Cronache Ercolanesi», XVIII (1988), pp. 67-125.
- Schrijvers 1970: Pieter Herman Schrijvers, *Horror ac divina voluptas. Études sur la poétique et la poésie de Lucrèce*, Hakkert, Amsterdam 1970.
- Sedley 2011a: David Neil Sedley, *Creazionismo. Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, edizione italiana a cura di Francesco Verde, Carocci, Roma 2011 [ed. or. *Creationism and its Critics in Antiquity*, University of California Press, Berkeley 2007].
- Sedley 2011b: David Neil Sedley, *Epicurus' Theological Innatism*, in Fish-Sanders 2011, pp. 29-52.
- Sider 1997: David Sider, *The Epigrams of Philodemus*, Oxford University Press, New York-Oxford 1997.
- Smith 1992: Martin Ferguson Smith (ed.), *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, Bibliopolis, Napoli 1992.
- Smith 1998: Andrew Smith (ed.), *Porphyrii philosophi fragmenta*, Teubner, Stuttgart-Leipzig 1998.
- Spinelli 2010: Emidio Spinelli, *Breviari di salvezza: comunicazione e scienza in Epicuro*, in Verde 2010, pp. 9-24.
- Spinelli 2014: Emidio Spinelli, «*L'ideale di Epicuro è per pochi capaci di attuarlo*»: *l'interpretazione di Epicuro*, «Giornale critico della filosofia italiana», I (2014), 1, pp. 149-164.
- Spinelli 2015: Emidio Spinelli, *Senza teodicea: critiche epicuree e argomentazioni pirroniane*, in Dino De Sanctis, Emidio Spinelli, Mauro Tulli, Francesco Verde (a cura di), *Questioni epicuree*, Akademia Verlag, Sankt Augustin 2015, pp. 213-234.

- Spinelli-Verde 2020: Emidio Spinelli, *Theology*, in Phillip Mitsis (ed.), *The Oxford Companion of Epicureanism*, Oxford University Press, Oxford 2020, pp. 94-117.
- Tepedino Guerra 1991: Adele Tepedino Guerra (a cura di), *Polieno. Frammenti*, Bibliopolis, Napoli 1991.
- Tsouna 2012: Voula Tsouna, *Philodemus. On property management*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2012.
- Tsouna 2016: Voula Tsouna, *Epicurean Preconceptions*, «Phronesis», LXI (2016), pp. 160-221.
- Usener 1887: Hermann Usener (ed.), *Epicurea*, Teubner, Leipzig 1887.
- Verde 2010: Francesco Verde (a cura di), *Epicuro. Epistola a Erodoto*, Carocci, Roma 2010.
- Verde 2016a: Francesco Verde, *La dottrina epicurea del criterio nella testimonianza di Cicerone*, in Mauro Tulli (a cura di), *Testo e forme del testo. Ricerche di filologia filosofica*, Serra, Pisa-Roma, pp. 335-368.
- Verde 2016b: Francesco Verde, *The Gens Memmia, Lucretius' Hymn to Venus, and the Sanctuary of Terracina: a Neglected Hypothesis*, «Rheinisches Museum für Philologie», CLIX (2016), pp. 60-70.
- Verde 2020: Francesco Verde, *Il saggio epicureo e il controllo delle passioni*, in Christelle Veillard, Olivier Renaut, Dimitri El Murr (eds.), *Les philosophes face au vice, de Socrate à Augustin*, Brill, Leiden-Boston 2020, pp. 205-228.
- Warren 2000a: James Warren, *Diogenes Epikourios: keep taking the tablets*, «The Journal of Hellenic Studies», CXX (2000), pp. 144-148.
- Warren 2000b: James Warren, *Epicurean Immortality*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XVIII (2000), pp. 231-261.
- Warren 2014: James Warren, *Epicurus and the unity of the virtues*, in Bernard Collette-Dučić, Sylvain Delcominette (éds.), *Unité et Origine de Vertus dans la Philosophie Ancienne*, Éditions OUSIA, Bruxelles 2014, pp. 213-236.
- Wifstrand Schiebe 2003: Marianne Wifstrand Schiebe, *Sind die epikureische Götter "thought-constructs"?*, «Mnemosyne», LVI (2003), pp. 703-727.
- Wolfsdorf 2013: David Wolfsdorf, *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.