

# L'indifferenza degli dèi nelle *Leggi* di Platone e in Epicuro

di *Manuel Mazzetti*<sup>\*</sup>

## *Abstract*

This paper develops a comparison between the thesis tackled in Plato's *Laws* X, according to which gods do exist but are not concerned about human affairs, and the similar opinion endorsed by Epicurus. In both cases the existence of a degree of kinship between the gods and human beings is assumed, although the inherent features of the gods are inconsistent with their caring for our world. My proposal is that Epicurus modified the thesis in order to avoid the arguments formulated in Plato's *Laws*.

*Keywords:* Plato's *Laws*, Epicurean Theology, Providence.

La polemica contro le errate concezioni della divinità, condotta dall'Ateniese nel decimo libro delle *Leggi* di Platone, ha esercitato un'innegabile influenza sul pensiero posteriore, non soltanto accademico: basti pensare, per esempio, al *De Mundo* pseudo-aristotelico – in cui gli esempi utilizzati da Platone per dimostrare l'estensione della provvidenza divina fino ai minimi dettagli del mondo sono puntualmente ripresi per dimostrare l'opposto – o al vivace dibattito di epoca ellenistica e imperiale sul provvidenzialismo, in ambito stoico-platonico e peripatetico<sup>1</sup>.

\* Sapienza Università di Roma; manuelmazzetti88@gmail.com. Ringrazio Alessandro Linguiti ed Emidio Spinelli per aver letto in anticipo queste pagine, fornendomi preziosi suggerimenti. Ringrazio inoltre gli anonimi *referees* della rivista per le loro osservazioni, che ho tenuto presenti nella redazione definitiva di questo articolo. Le traduzioni dei testi citati sono mie.

<sup>1</sup> Cfr. per es. *Leg.*, x 902c-903a e *De Mundo*, 6 398a-400b, su cui si veda Reale-Bos (1995); qualche riserva sulla forma di determinismo teologico presentata nelle *Leggi* è tutta-

Minor attenzione è stata dedicata, invece, ai rapporti che tale polemica potrebbe intrattenere con la teologia epicurea: è noto che il filosofo del *Kepos*, pur ammettendo l'esistenza degli dèi e raccomandando caldamente l'adesione alle pratiche religiose<sup>2</sup>, sosteneva che gli dèi non si occupano affatto delle vicende umane. Ora, nel testo platonico vengono esposte e confutate tre tesi riguardo alla divinità: la prima è quella di quanti negano che vi siano gli dèi (*Leg.*, x 885e-886a); la seconda è quella di coloro che, pur riconoscendo che gli dèi esistono, negano che si interessino delle cose umane (899d-905c); la terza, infine, è quella di quanti credono che se ne interessino, ma possano essere piegati al nostro volere tramite preghiere e sacrifici (905c-907b)<sup>3</sup>. La seconda delle posizioni appena enumerate corrisponde appunto a quella che sarà sottoscritta da Epicuro: ciò può costituire una semplice coincidenza, o quantomeno non garantisce un'influenza diretta di Platone sul *Kepos*. Tuttavia, si cercherà di mostrare che i parallelismi non si limitano alla formulazione generale, bensì lasciano sospettare che Epicuro abbia cercato di aggirare proprio quelle difficoltà che avevano indotto l'Ateniese delle *Leggi* a rifiutare quella tesi. Del resto, si deve ricordare che il filosofo, benché nutrisse disprezzo verso i suoi maestri e si proclamasse autodidatta, frequentò le lezioni, fra gli altri, del platonico Panfilo (*Diog. Laert.*, x 14), ed è perciò plausibile che abbia tenuto presenti le teorie accademiche<sup>4</sup>.

Nelle pagine che seguono si offrirà in primo luogo un breve riassunto della seconda tesi presentata nel decimo libro delle *Leggi* e della relativa confutazione; si formulerà, inoltre, qualche ipotesi sugli avversari che Platone potrebbe aver avuto in mente in quel brano. Nella seconda sezione si esporranno i punti principali della teologia epicurea, mettendo in evidenza i paralleli con gli argomenti del testo platonico: la critica dell'ateismo e della mitologia tradizionale; la dimostrazione dell'esistenza degli dèi basata sull'affinità dell'anima umana con il divino; il disinteresse divino nei confronti del cosmo. Infine, nella terza sezione, si mostrerà che l'argomento epicureo è parzialmente differente da quello rifiutato nelle *Leggi* e perciò non può essere attaccato con gli stessi argomenti.

via espressa in Trabattoni (2014b, pp. 99-100). Per una panoramica generale sul provvidenzialismo nella filosofia ellenistica e imperiale si veda, invece, Dragona-Monachou (1994).

<sup>2</sup> Sulla devozione nell'Epicureismo, Cic., *De nat. deor.*, I 41.115; 44.123 (= Usener 27); Phil., *De Piet.*, col. 31 Obbink (= Usener 12); col. 26 Obbink (= Usener 13); col. 29 Obbink (= Usener 142 = Arrighetti 66); Plut., *Adv. Col.*, 27, 1123a (= Usener 368); e i passi raccolti in Usener 384-94. Cfr. inoltre Obbink (1996, pp. 1-23).

<sup>3</sup> Le stesse tre opinioni sono riportate più brevemente anche in *Resp.*, II 365d-e.

<sup>4</sup> Sull'influenza del Platonismo sull'Epicureismo cfr. Krämer (1971); Sedley (1976); Long (2006, pp. 429-30). Un confronto fra Epicuro e le *Leggi* di Platone in generale è abbozzato in Farrington (1939).

## 1. Il disinteresse degli dèi nel decimo libro delle *Leggi*

L'Ateniese introduce la tesi che prenderemo in esame rivolgendosi a un ipotetico sostenitore di essa: questi è indotto ad ammettere l'esistenza degli dèi in base a una sorta di «parentela» (*συγγένεια*) che sente di intrattenere con la divinità:

Forse una qualche parentela divina con ciò che è della tua stessa natura ti induce ad onorarlo e a ritenere che esista (*Leg.*, x 899d, trad. mia)<sup>5</sup>.

La rapidità di questa dimostrazione è giustificabile in base all'ampia sezione precedente, in cui l'Ateniese ha dimostrato che gli astri – identificati con la divinità – non sono riducibili a elementi materiali come terra e pietra, ma sono invece dotati di un'anima grazie alla quale possono muoversi da soli e in maniera intelligente (891c-899b). Dunque, il confronto fra le facoltà razionali dell'essere umano e l'ordine intelligente dei moti astrali attesta in entrambi la presenza di un principio divino, l'anima. A conferma di ciò, un passo del *Timeo* (90a) definisce la parte più alta dell'anima, quella razionale, proprio come ciò che «ci solleva da terra alla nostra parentela nel cielo» (*πρὸς δὲ τὴν οὐρανῷ συγγένειαν ἀπὸ γῆς ήμᾶς αἴρειν*)<sup>6</sup>.

L'appello alla condivisione da parte di esseri umani e dèi di un principio psichico affine, funzionale al rifiuto dell'ateismo, è sottoscritto tanto dall'Ateniese quanto dal suo interlocutore fittizio. Ma essi non sono altrettanto concordi su come si debba spiegare, una volta ammesso che gli dèi esistono, la fortuna di cui così spesso godono i malvagi e gli ingiusti. Secondo l'avversario dell'Ateniese, gli dèi non possono esserne responsabili, e si deve perciò concludere che si disinteressino delle cose umane in generale:

È chiaro che, a causa della parentela, non vorresti che gli dèi fossero biasimati come cause di queste cose, e, spinto dall'incertezza e al tempo stesso essendo incapace di detestare gli dèi, sei giunto a questo attuale sentimento, tale che da una parte ritieni che essi esistano, dall'altra che non si diano pensiero né cura delle cose umane (*Leg.*, x 900a-b, trad. mia)<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> *συγγένειά τις ἵσως σε θεία πρὸς τὸ σύμφυτον ἄγει τιμᾶν καὶ νομίζειν εἶναι.*

<sup>6</sup> Per lo statuto divino dell'anima umana cfr. anche *Phaed.*, 79e-80b. Sul comune possesso dell'anima, visto come «parentela divina» cfr. Mayhew (2008, pp. 157-9). Una tesi simile si trova inoltre in Cic., *De div.*, I 30.64 (l'anima è in grado di fare previsioni perché gode di una *deorum cognitione*: cfr. ivi, I 49.110; II 58.119).

<sup>7</sup> *δῆλος εἴ μέμφεσθαι μὲν θεοὺς ὡς αἰτίους ὄντας τῶν τοιούτων διὰ συγγένειαν οὐκ ἀνέθλων, ἀγόμενος δὲ ὑπὸ τε ἀλογίας ἄμα καὶ οὐ δυνάμενος δυσχεραίνειν θεούς, εἰς τοῦτο νῦν τὸ πάθος ἐλήλυθας, ὥστ' εἶναι μὲν δοκεῖν αὐτούς, τῶν δὲ ἀνθρωπίνων καταφρονεῖν καὶ ἀμελεῖν πραγμάτων.*

La mancata corrispondenza fra virtù e successo e fra vizio e insuccesso non può essere imputabile agli dèi; ma visto che essa è empiricamente constatabile, è necessario escludere qualsiasi intervento e influenza degli enti divini sul cosmo sensibile. L'Ateniese mostra che questo argomento è tuttavia insostenibile perché il disinteresse divino contrasta proprio con l'assunto per cui è stato introdotto, quello della bontà divina. Infatti, se gli dèi sono buoni (e l'avversario deve concedere che lo siano, visto che proprio perciò è giunto a negare il loro ruolo provvidenziale), allora saranno anche virtuosi. Ma la negligenza e l'ozio non rientrano nella virtù, bensì nel vizio, ed è dunque impossibile includere quelle qualità negative fra gli attributi divini. Pertanto, il disinteresse per le vicende del mondo è inammissibile, poiché implicherebbe appunto una forma di negligenza (900d)<sup>8</sup>.

Per gli stessi motivi viene poi esclusa la tesi – che sarà propria del *De Mundo* pseudo-aristotelico e della tradizione peripatetica – secondo cui la provvidenza divina governa solo gli aspetti più generali delle cose umane, trascurando quelli di minor rilievo. Infatti, possono esservi due ragioni per cui qualcuno, sia egli uomo o dio, trascura le cose di minor importanza:

o perché ritiene che, quand'anche le piccole cose vengano trascurate, ciò non faccia alcuna differenza per l'intero, oppure, se c'è differenza, egli non se ne cura per pigrizia e indolenza (*Leg.*, X 901b-c, trad. mia)<sup>9</sup>.

Non è necessaria per i nostri scopi una ricostruzione puntuale del discorso alquanto articolato mediante il quale l'Ateniese esclude queste due possibilità. Basti osservare che entrambe contrastano ancora una volta con l'assunto della bontà divina, condiviso da tutti gli interlocutori: come si è già detto, la bontà implica il possesso delle virtù, e non rientrano fra le virtù né l'ignoranza (ovvero la mancata conoscenza del ruolo delle piccole cose nel complesso in cui sono inserite) né la pigrizia (di cui gli dèi sarebbero partecipi se, pur conoscendo l'importanza delle cose particolari, si limitassero a provvedere solo a quelle più generali). Una terza opzione per spiegare il fatto che gli dèi non governano i particolari potrebbe consistere nel riconoscere che ciò sia per loro impossibile, ovvero che non abbiano sufficiente potenza per farlo. Ma questa possibilità viene subito esclusa (901c), perché non si può definire propriamente negligente chi non è ca-

<sup>8</sup> Cfr. gli argomenti, incentrati anch'essi sulla bontà divina, con cui viene rifiutata la concezione degli dèi propria della mitologia tradizionale in *Resp.*, II 378b ss.

<sup>9</sup> ἡ διαφέρον οὐδὲν οἰόμενος εἶναι τῷ ὅλῳ ἀμελούμενον τῶν σμικρῶν, ἡ ράθυμία καὶ τρυφῆ, εἰ διαφέρει, οὐ δὲ ἀμελεῖ. Sul *De Mundo* cfr. ancora Reale-Bos (1995). Sulla provvidenza nella scuola peripatetica cfr. almeno Moraux (1970, pp. 41-65); Fazzo (1999); Sharples (2002).

pace di fare qualcosa: ovvero, vi è negligenza solo se l'agente, pur *potendo* fare qualcosa, non *sa* di doverla fare o non *vuole* farla. La puntualizzazione è del resto superflua, poiché, subito dopo (901d), l'Ateniese includerà fra le convinzioni comuni agli interlocutori del dialogo anche quella dell'onnipotenza divina. In virtù dell'analogia fra esseri umani e dèi, di cui ci si è avvalsi finora per dimostrare le virtù divine, si stabilisce inoltre che le piccole cose, ancorché meno facili a vedersi, sono più facili da padroneggiare e curare, e che dalle piccole cose dipendono quelle grandi (902c-903a: sono portati a paragone le attività del medico, del comandante, del pilota, dell'amministratore e del muratore).

Una volta sancito l'interesse degli dèi per ogni minimo aspetto delle cose umane, restano da risolvere almeno due questioni particolarmente stringenti. La prima è quella introdotta all'inizio della sezione che stiamo analizzando, ovvero il contrasto fra provvidenza divina e felicità dei malvagi. Una prima soluzione era già implicita nella presentazione del problema: benché stesse riferendo l'opinione del suo avversario, l'Ateniese aveva definito le sorti degli ingiusti come «non felici veramente, ma ritenute senz'altro tali dalle opinioni comuni» (899d, trad. mia: ἀληθεῖα μὲν οὐκ εὐδαίμονες, δόξαις δὲ εὐδαιμονιζόμεναι σφόδρα). Questa insistenza sulla felicità solo apparente degli ingiusti è tipica di Platone ed è riconducibile ai principî eudemonistici e intellettualistici dell'etica socratica, in base a cui la vera felicità si identifica con la conoscenza del bene (cfr. per es. *Resp.*, IX 576b ss., sulla felicità solo apparente del tiranno). Ma nel contesto del decimo libro delle *Leggi* viene data la priorità a un'altra soluzione squisitamente platonica, che assorbe la prima e la traspone in una prospettiva metafisica, oltre che etica: il successo dei malvagi è solo apparente perché le loro anime verranno degradate durante le loro successive reincarnazioni. Non è vero, dunque, che gli dèi restano indifferenti alla buona o cattiva condotta degli esseri umani: è vero, piuttosto, che la loro iniziativa per approvarla o condannarla non ha effetto immediato, bensì si esplica nella qualità maggiore o minore delle future reincarnazioni (*Leg.*, X 903d-904c; cfr. *Resp.*, X 612c).

La seconda questione con cui il provvidenzialismo onnipervasivo di Platone deve fare i conti è quella della libera iniziativa umana: se tutto è regolato dagli dèi, qual è il ruolo e la responsabilità dell'essere umano nel compiere scelte e azioni? La risposta delle *Leggi* si appella al fatto che la divinità «ha lasciato alla volontà di ciascuno di noi le cause della generazione di una certa qualità» (904b-c, trad mia: τῆς δὲ γενέσεως τοῦ ποίου τινὸς ἀφῆκε ταῖς βουλήσεσιν ἐκάστων ἡμῶν τὰς αἰτίας). Il significato di questa allusione ci è noto dalla più estesa trattazione che questo tema aveva ricevuto nella *Repubblica*, mediante il mito di Er: non si è direttamente responsabili delle singole scelte che il nostro carattere ci induce a compie-

re, ma si è responsabili, prima della nascita, della scelta del carattere da cui esse conseguono<sup>10</sup>.

Prima di passare a parlare di Epicuro, è opportuno chiedersi velocemente se le tre tesi confutate da Platone nel decimo libro delle *Leggi* avessero dei precisi avversari storici. In varie occasioni (888b; 892d-e; 900c), quelle opinioni vengono ricollegate all'inesperienza dei loro sostenitori, descritti come persone giovani, che col tempo muteranno parere: si potrebbe pensare, pertanto, che la polemica non si rivolga contro personaggi che abbiano avuto un qualche rilievo filosofico. Tuttavia, le tesi riportate sono compatibili anche con quelle di alcune figure note, e almeno in un'occasione (892d-e) lo stesso Ateniese si preoccupa che «un ragionamento del tutto fallace» (*παντάπασιν ἀπατηλὸν λόγον*) e «consono ai giovani» (*νεοπρεπῆς*) possa ingannare anche «noi che siamo vecchi» (*πρεσβύτας ἡμᾶς ὄντας*). Ora, per quanto riguarda la prima tesi, è relativamente facile ricostruire una classe eterogenea di atei o presunti tali, che includeva a vario titolo filosofi, politici, poeti<sup>11</sup>; l'ultima tesi, quella per cui gli dèi possono essere piegati al volere umano da sacrifici e preghiere, riflette l'immagine antropomorfica e utilitaristica della divinità offerta dai poemi omerici e dalla religione tradizionale in genere, contro cui è rivolta anche un'ampia e celebre sezione del secondo libro della *Repubblica* (377d-383c).

In merito alla tesi che qui ci interessa, quella per cui gli dèi non si occupano delle vicende umane, possiamo invece abbozzare tre ipotesi di identificazione:

1. Nell'*Agamennone* di Eschilo viene rifiutata l'idea secondo cui gli dèi non si prendano cura dei mortali a causa dell'empietà di questi ultimi (*Agam.*, 369-72). In Euripide vari personaggi adducono le cupe vicende che vengono portate in scena come dimostrazione del fatto che gli dèi hanno abbandonato l'umanità al proprio destino (Eur., *Cycl.*, 353-5; *Hec.*, 488-91; *Heracl.*, 757-9, 841-2, 1242; *Tr.*, 1280-1; *Hipp.*, 1102-10; *El.*, 194-200; *Hel.*, 744-57; *Iph. Taur.*, 570-5; *Iph. Aul.*, 955-7). Un primo ambito in cui l'idea sembra serpeggiare, seppur senza particolare approfondimento filosofico, è dunque quello della tragedia, che, com'è noto, era conosciuto e avversato da Platone.

2. Potrebbe esservi un riferimento ad Anassagora – concorde con la pre-

<sup>10</sup> *Resp.*, x 617d-e; sul mito di Er cfr. almeno Franco Repellini (2007) e Trabattoni (2014a).

<sup>11</sup> Per un'introduzione generale all'ateismo antico, cfr. Giannantoni (1992) e Whitmarsh (2016). È stato dimostrato da Declava Caizzi (1986) che la teoria di *Leg.*, x 888e-890a, per la quale la creazione degli dèi e delle leggi dipende dall'arte umana, coincide verosimilmente con quella di Antifonte.

sentazione che di questi viene offerta nel *Fedone* (97d-99b), per bocca di Socrate – o più in generale a tutti i fisiologi che, pur ammettendo l'esistenza degli dèi, riconducevano l'intera realtà a principi materiali. Stando alla lettura platonica, Anassagora in particolare aveva introdotto una mente ordinatrice dell'universo, senza tuttavia attribuirle un ruolo attivo nel governo del mondo. Le notizie in nostro possesso sono troppo scarse per ricostruire con certezza la genuina posizione del filosofo, e talora è stato messo in dubbio che il νοῦς anassagoreo fosse veramente un principio divino (cfr. Sedley, 2011, pp. 30-45). Ma per i nostri scopi è sufficiente che il contenuto del passo delle *Leggi* sia compatibile con la tesi che altrove lo stesso Platone ascrive ad Anassagora: con questo criterio, si può asserire senza difficoltà che la presunta mente divina non svolge alcuna azione provvidenziale, così come la divinità ammessa dai sostenitori della seconda tesi in *Leggi* X non si occupa delle vicende del nostro mondo. A conferma di questa ipotesi, si osservi che poco prima (886d) l'Ateniese aveva insistito sulla divinità degli astri in opposizione a quei sapienti che sostengono «che questi [scil. il sole, la luna, gli astri e la terra] sono terra e pietre e non possono assolutamente preoccuparsi delle vicende umane» (ώς γῆν τε καὶ λίθους ὄντα αὐτὰ καὶ οὐδὲν τῶν ἀνθρωπίων πραγμάτων φροντίζειν δυνάμενα). E nell'*Apologia di Socrate* (26d), Platone riferisce che proprio Anassagora «dice che il sole è pietra e la luna terra» (τὸν μὲν ἥλιον λίθον φησὶν εἶναι, τὴν δὲ σελήνην γῆν)<sup>12</sup>.

3. Infine, un frammento di Trasimaco contiene una tesi molto simile a quella contenuta nelle *Leggi*:

Gli dèi non guardano le cose umane; infatti, [se lo facessero], non avrebbero trascurato il più grande dei beni per gli esseri umani, la giustizia: giacché vediamo che gli esseri umani non ne fanno uso (Herm., *In Plat. Phaedr.*, 239.21 = DK 85b8, trad. mia)<sup>13</sup>.

La giustizia sarebbe il maggior bene per l'umanità; ma, poiché si constata empiricamente che non viene praticata, allora gli dèi non l'hanno concessa; se non hanno provvisto gli esseri umani del bene massimo, *a fortiori* non li avranno provvisti neppure di quelli inferiori; perciò gli dèi non guardano le cose umane. È stato osservato (Bonazzi, 2008, pp. 76-82) che vi sono cospicue differenze tra i frammenti diretti di Trasimaco e la presentazione che Platone ne offre nella *Repubblica*; lo spregiudicato atteggiamento che viene continuamente attribuito al sofista sembra inoltre

<sup>12</sup> Anche Decleva Caizzi (1986, pp. 305-6 e 310) include Anassagora fra gli avversari dell'Ateniese in *Leggi* X.

<sup>13</sup> οἱ θεοὶ οὐχ ὄρῶσι τὰ ἀνθρώπινα· οὐ γὰρ ἀν τὸ μέγιστον τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀγαθῶν παρεῖδον τὴν δικαιοσύνην· ὄρῶμεν γὰρ τοὺς ἀνθρώπους ταύτη μὴ χρωμένους.

escludere che Platone possa averlo descritto, nelle *Leggi*, come un uomo che percepisce una “parentela” con la divinità. Tuttavia, anche Trasimaco potrebbe in qualche modo rientrare – magari in maniera non esclusiva, ma accomunato ad altri personaggi – nella polemica di cui si è dato brevemente conto in questa prima sezione.

## 2. Il disinteresse divino nella teologia epicurea

Passiamo adesso a Epicuro. Benché già nell'antichità fosse abbastanza diffusa la sua inclusione fra gli atei<sup>14</sup>, si deve osservare che gli Epicurei non solo ammettevano l'esistenza degli dèi, ma condussero un'aspra polemica contro i medesimi avversari di Platone, ossia gli atei e la mitologia tradizionale. Riguardo ai primi, sappiamo che Epicuro aveva dedicato buona parte del dodicesimo libro del *περὶ φύσεως* alla confutazione degli atei antichi – Diagora, Prodico, Crizia, Antistene – di cui «aveva biasimato la completa follia» (*Phil.*, *De Piet.*, col. 19.1-3 Obbink: *πᾶσαν μανίαν Ἐπίκουρος ἐμέμψατο*)<sup>15</sup>. Per quanto concerne la mitologia tradizionale, si tenga presente innanzitutto la celebre esortazione della *Lettera a Meneceo* (123.10) a non assegnare agli dèi «le opinioni dei più» (*τὰς τῶν πολλῶν δόξας*), fra le quali rientra certamente la visione popolare e mitica della divinità. Più esplicito in tal senso è il finale della stessa lettera, in cui, rifiutando le dottrine dei fisici, Epicuro afferma che:

Era meglio credere alla mitologia sugli dèi che essere assoggettati al fato dei fisici (*Epist. Men.*, 134.1-3, trad. mia)<sup>16</sup>.

Dunque, necessitarismo filosofico e mitologia sono entrambi da respingere. La *Lettera a Pitocle* è dedicata all'esposizione e all'applicazione ai fenomeni celesti e meteorologici del metodo delle spiegazioni multiple, secondo il quale, laddove due o più teorie in contrasto fra di loro siano convalidate dall'esperienza sensibile, si devono ammettere come plausibili a pari titolo. A tale metodo vengono contrapposte sia le spiegazioni dogmatiche, che privilegiano arbitrariamente una sola fra le alternative in accordo con i fenomeni, sia le spiegazioni mitologiche (*Epist. Pyth.*, 104.3; 115.7-8; 116.4-5): per esempio, in varie occasioni Epicuro si era opposto a

<sup>14</sup> Cfr. per es. Cic., *De nat. deor.*, I 44.123; II 16.44; Clem. Alex., *Protr.*, V 66.5. L'intero *De Pietate* di Filodemo, inoltre, aveva come scopo la difesa dell'Epicureismo dalle accuse di ateismo ed empietà; cfr. Obbink (1996).

<sup>15</sup> Il passo è riportato anche in Usener 87 e Arrighetti 27.2. Cfr. inoltre Diog. Oen., fr. 16 Smith, in cui viene incluso fra gli atei anche Protagora; cfr. inoltre Cic., *De nat. deor.*, I 118, per un analogo elenco di pensatori atei contro cui gli Epicurei polemizzavano.

<sup>16</sup> *κρείττον ἢν τῷ περὶ θεῶν μύθῳ κατακολουθεῖν ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἰμαρμένῃ δουλεύειν.*

chi riconduce eventi naturali nocivi per l'umanità, quali fulmini e terremoti, alla collera divina<sup>17</sup>. Come già in Platone, inoltre, non è solo il contenuto del mito a essere rigettato, bensì anche la forma in cui esso veniva più frequentemente espresso, quella poetica<sup>18</sup>.

Insomma, contro gli ateti, gli Epicurei ammettevano l'esistenza degli dèi, e contro la mitologia rifiutavano alcune loro caratteristiche tradizionali, prima fra tutte il coinvolgimento nelle vicende di questo mondo. Dobbiamo innanzitutto giustificare il primo punto: le fonti riportano tre diverse dimostrazioni dell'esistenza degli dèi. La prima si appella al possesso condiviso da tutte le stirpi umane di una nozione del divino. Tale nozione, definita *κοινὴ νόησις* nella *Lettera a Meneceo* (123,3-4), corrisponde alla «*prolessi*» (*πρόληψις*), che nella gnoseologia epicurea indica il concetto universale che si imprime nella mente in seguito alla ripetizione di percezioni simili (si veda Cic., *De nat. deor.*, I 16,43 e gli altri passi raccolti in Usener 255). Nonostante il passo di Cicerone insista su una dimostrazione degli dèi basata sul mero *consensus omnium* (ciò su cui vi è accordo fra tutti deve essere vero), mi sembra che il punto decisivo della dimostrazione consista proprio nel radicare le nostre idee sugli dèi nelle *prolessi* piuttosto che nei *giudizi*. Infatti, per la gnoseologia epicurea, tutte le percezioni sono vere, nel senso che esiste un oggetto esterno da cui derivano (*Epist. Her.*, 49-53; Usener 246-54): poiché le *prolessi* derivano da percezioni reiterate, allora anche le *prolessi* saranno tutte vere, ossia proverranno da oggetti esterni realmente esistenti; ciò è confermato dal fatto che, stando a Diogene Laerzio (x 33), uno dei sinonimi di «*prolessi*» è appunto «*retta opinione*» (*δόξα ὡρθής*). Dunque, il punto cruciale non è il fatto che le *prolessi* degli dèi siano presenti in tutti, ma piuttosto il fatto stesso che esse siano *prolessi*, ovvero concetti provenienti da enti reali. Se è così, risulta peraltro problematica la tesi avanzata da alcuni studiosi, per la quale gli dèi di Epicuro sarebbero mere costruzioni del pensiero umano: poiché le *prolessi* implicano l'esistenza degli oggetti a cui corrispondono, gli dèi dovrebbero avere infatti una sussistenza reale e non solo mentale<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> *Epist. Her.*, 77,1-5; *Rat. Sent.*, I; *De rer. nat.*, V 1194-5; VI 68-79; *De nat. deor.*, I 17,45 (= Usener 352); inoltre Usener 363 e 365; Arrighetti 180.

<sup>18</sup> Il luogo più celebre di Platone su questo tema è *Resp.*, X 597a-602b. Per quanto riguarda Epicuro, Diog. Laert., X 120 e Usener 227-9. Com'è noto, gli Epicurei seniori si avvalsero della forma poetica: sulla questione cfr. Pace (2009) e relativa bibliografia.

<sup>19</sup> L'idea che gli dèi epicurei abbiano sussistenza esclusivamente mentale è stata proposta da Long, Sedley (1987) e da Obbink (1996; 2002). Contro di loro, hanno ribadito la reale esistenza degli dèi nella filosofia del *Kepos Mansfeld* (1993); Giannantoni (1996); Konstan (2011); Spinelli (2015). Sulla questione si veda anche Wifstrand Schiebe (2003), Essler (2011) e Verde (2016).

Ma l'introduzione del *consensus omnium*, all'interno della dimostrazione, potrebbe implicare anche un'altra strategia di dimostrazione. Il lessico con cui Cicerone designa la πρόληψις è piuttosto vario (*notio*, *anticipatio*, *antecepta informationis*, *praenotio*), ma insiste per lo più sulla presenza di una “nozione anticipata” che tutti condividono. Epicuro, nella *Lettera a Meneceo* (123.7-8), dopo aver sancito la presenza di una nozione comune della divinità, afferma che «gli dèi esistono: evidente è infatti la conoscenza di essi» (θεοὶ μὲν γὰρ εἰσίν· ἐναργῆς γὰρ αὐτῶν ἔστιν ἡ γνῶσις). Il filosofo del *Kepos* non muoveva dunque dal fatto che tutti credono negli dèi, bensì da quello che tutti *conoscono* cosa si intenda per “dio”. Del resto, si è già visto che Epicuro, come qualsiasi uomo del suo tempo, era informato della presenza di pensatori atei e li aveva spreggiantemente confutati e additati come folli; perciò, limitarsi ad affermare che tutti credono negli dèi sarebbe stato al tempo stesso falso e inefficace a convalidarne l'esistenza<sup>20</sup>. La dimostrazione di Epicuro potrebbe invece costituire una sorta di περιτροπή: l'ateismo si ritorce contro i suoi stessi sostenitori, perché anche chi nega gli dèi possiede una nozione di cosa siano. Tale nozione, in quanto è evidente, cioè non contaminata dal giudizio fallace di chi la possiede, deve provenire da un ente realmente esistente, come si è già detto. L'ipotesi che si tratti di una forma compressa di περιτροπή può essere peraltro avvalorata dall'uso esplicito dello stesso procedimento che Epicuro sembra aver fatto altrove<sup>21</sup>.

Nello stesso brano di Cicerone si trova una seconda prova, basata sul concetto di *isonomia* o «distribuzione uniforme» (*aequabilis tributio*), che per Epicuro vige in natura: se vi sono infiniti esseri mortali, dovranno esservi altrettanti esseri immortali (*De nat. deor.*, I 19.50 = Usener 352). Gli studiosi hanno visto in questo argomento – a dire il vero piuttosto debole e bizzarro – un'ulteriore dimostrazione dell'esistenza divina (così Arrighetti, 1973, p. 535; Giannantoni, 1996, pp. 25-7); ma dal contesto in cui si trova è più opportuno dedurre che si tratti di una dimostrazione dell'*infinità* degli dèi, e non della loro *esistenza*, che è, in questa fase, già data per acquisita in base alla prima prova che si è riportato.

La terza testimonianza proviene da Sesto Empirico: in *Math.*, IX 25 (= Usener 353), si legge che gli esseri umani hanno tratto il concetto (ἐννοία) della divinità dalle rappresentazioni di grandi immagini antropomorfiche, che si presentavano loro nei sogni, e ciò costituisce probabilmente una

<sup>20</sup> Un argomento simile è rifiutato anche in Plat., *Leg.*, X 886a.

<sup>21</sup> Si veda la difesa dell'autonomia dell'iniziativa umana nel libro xxv del περὶ φύσεως, Arrighetti 34.27-8 e 34.30; cfr. Sedley (1983, pp. 26-7). Sulla περιτροπή in generale cfr. Burnyeat (1976; 1978) e Chappell (2006).

riproposizione della tesi di Democrito<sup>22</sup>. Questa prova dà luogo a diverse difficoltà interpretative: le apparizioni degli dèi in sogno sono indubbiamente vere, poiché, come tutte le altre percezioni, dipendono da effluvi atomici provenienti da oggetti esterni. Ma si deve chiarire in cosa si differenzino dalle immagini chimeriche, che, pur apparente ugualmente in sogno, sono prive di un referente reale: come si è già detto, infatti, riconducendo l'esistenza degli dèi alla prolessi, Epicuro intende proprio differenziare lo statuto delle nozioni corrette della divinità da quello delle immagini chimeriche. Inoltre, si legge in un brano di Lucrezio che agli antichi apparivano grandi immagini divine sia in stato di veglia sia in stato di sonno, e che questa è la causa per cui essi, spinti dal timore, costruirono templi e altari e istituirono i riti (*De rer. nat.*, v 1169-71). Ma questa è proprio la visione degli dèi a cui gli Epicurei si opponevano, e che perciò – lungi dall'essere assunta come una dimostrazione – viene respinta in quanto costituisce un'escrescenza mitica e una minaccia alla tranquillità d'animo. Ciononostante, si deve osservare che almeno alcune caratteristiche colte dalle visioni oniriche dei primitivi sono concordi con la nozione che gli stessi Epicurei ritenevano adeguata alla divinità: per esempio, l'immortalità e la totale estraneità alla paura della morte e alla fatica (*De rer. nat.*, v 1175-82). Si può concludere pertanto che le apparizioni degli dèi in sogno forniscono una prova della loro esistenza, in quanto attestano la presenza di un ente esterno che le produce, così come, nel caso della chimera, le percezioni dei singoli animali di cui è composta derivano da enti esistenti. Ma la maniera in cui vengono recepite dagli esseri umani e dunque il giudizio che questi formulano a partire dalle percezioni della divinità sono scorretti: l'errore nel giudizio, infatti, è statisticamente più probabile durante il sonno, poiché la mente perde il supporto dei sensi, che sono addormentati, per verificare le sue opinioni sulle percezioni<sup>23</sup>.

Come che sia, la prova che ci interessa in questa sede, per il confronto con le *Leggi*, è la prima che abbiamo esposto. Nel testo di Platone si parlava di una parentela con gli dèi, che, nella nostra ricostruzione, consiste nel comune possesso di un'anima razionale. Ora, secondo la teoria materialista che Epicuro riprende da Democrito, la conoscenza avviene per emanazione di simulacri atomici (*εἰδωλα*; *simulacra*) che dall'oggetto percepito vanno a colpire gli organi del percipiente. Per

<sup>22</sup> Cfr. DK 68a74-9: Democrito attribuiva la genesi delle credenze religiose ora a certe visioni oniriche, di cui sarebbero partecipi anche i viventi irrazionali; ora alla meraviglia e all'incapacità di spiegare fenomeni meteorologici (fulmini, tuoni, alternanza delle stagioni) e astronomici (comete, eclissi).

<sup>23</sup> Cfr. Diog. Oen., fr. 9, col. 5,5-7 Smith. Su questo passo e, più in generale, sui sogni nella filosofia epicurea cfr. Clay (1980; ripubblicato in Clay, 2001, pp. 211-31).

quanto riguarda la conoscenza degli dèi, due brani di Cicerone (*De Nat. Deor.*, I 19.49 e 37.105; cfr. anche Phil., *De Piet.*, col. 15 Oobbink = Arrighetti 17.4) ci informano che essa avviene tramite il pensiero (*mente, cogitatione*) e non con i sensi (*non sensu*). Con ciò si deve intendere che la costituzione dei simulacri provenienti dagli dèi è tanto sottile da sfuggire agli organi di senso, e da poter essere colta solo tramite una facoltà, la mente, formata da atomi altrettanto sottili. Poiché tutti gli animali possiedono la mente, tutti possono ricevere i simulacri degli dèi, ma solo gli esseri umani sono in grado di comprenderli<sup>24</sup>. Questo primato delle facoltà umane su quelle degli altri animali è confermato anche nel passo di Cicerone già citato, in cui si legge che la divinità ha sembianze umane, in quanto «tale figura [...] è la più bella di tutte» (*ea figura [...] pulcherrima est omnium*) ed è l'unica a cui appartenga la razionalità (*ratio*). In base a queste notizie, si può concludere che anche per Epicuro, come già per i sostenitori della seconda tesi di *Leggi x*, l'essere umano gode di un'affinità di genere con gli dèi, che consiste nel possesso dello stesso aspetto e soprattutto nell'esercizio della razionalità. Il parallelo può dunque essere sviluppato in questi termini: nelle *Leggi*, l'affinità fra la parte più alta dell'anima umana e la divinità impedisce di negare l'esistenza degli dèi; in maniera simile, in Epicuro, l'affinità fra gli atomi della mente e i simulacri che emanano dagli dèi consente agli esseri umani di conoscere gli dèi.

Una volta stabilita la presenza di una nozione della divinità in tutti gli esseri umani – e con ciò l'esistenza degli dèi – si deve chiarire quale sia il contenuto genuino di tale nozione. Le fonti su questo punto sono numerose e unanimi: divino è l'«essere vivente immortale e beato» (*Epist. Men.*, 123.3: ζῶον ἄφθαρτον καὶ μακάριον)<sup>25</sup>. L'immortalità degli dèi deve essere stata, per gli antichi Greci, fuori discussione: sebbene i miti narrassero di battaglie e lotte fra dèi, l'impossibilità del loro decesso costituisce l'elemento di maggior divario fra dèi ed esseri umani<sup>26</sup>. L'attributo decisivo per il delinearsi della teologia epicurea è perciò quello della beatitudine, che, d'altro canto, induce a respingere le opinioni degli uomini comuni:

<sup>24</sup> Sull'estrema sottigliezza degli atomi che costituiscono la mente si veda *De rer. nat.*, III 231-87; *Epist. Her.*, 63; Plut., *Adv. Col.*, III 8d; Aet., *Plac.*, IV 3.11. Sul rapporto fra animali e simulacri divini si veda Polistr., *De Cont.*, I I-VII 8; cfr. Kleve (1963, p. 32) e Indelli (1978, p. 145).

<sup>25</sup> Cfr. anche *Epist. Her.*, 76.10; *Epist. Pyth.*, 97.4-6; *Kyr. Dox.*, I; e inoltre Usener 354; 356; 358; 360; 361 [2]; 365; Arrighetti 179.

<sup>26</sup> Cfr. per es. *Il.*, VI 440-3; XXII 178-81. Tra i filosofi, saranno solo gli Stoici ad ammettere, peraltro in maniera piuttosto controversa, la mortalità degli dèi, fatta eccezione per Zeus; cfr. Plut., *De stoic. rep.*, 38.

Infatti, le asserzioni dei più sugli dèi non sono prolessi, ma pregiudizi (*Epist. Men.*, 124.1-2, trad. mia)<sup>27</sup>.

La maggior parte delle persone attribuisce agli dèi passioni analoghe a quelle umane, quali ira e benevolenza, che sono in evidente contrasto con la loro beatitudine. Com'è noto, l'etica epicurea ripone il sommo bene nell'assenza di turbamenti dell'anima (ἀταραχία) e individua nei sentimenti troppo intensi il maggior ostacolo per il raggiungimento di quella stabile condizione di tranquillità, di cui la beatitudine divina è la perfetta realizzazione. Un eventuale intervento nelle vicende del nostro cosmo comporterebbe sia una forma di coinvolgimento emotivo (per es., la benevolenza nei confronti dell'umanità), sia uno sforzo morale e fisico da parte degli dèi, e ciò è inammissibile<sup>28</sup>.

Questa conclusione ha almeno due importanti conseguenze: in primo luogo, elimina il timore superstizioso degli dèi, che è una delle quattro paure a cui il quadrifarmaco epicureo voleva porre rimedio (*Kyr. Dox.*, xi); in secondo luogo, l'atarassia divina, fornendo un modello stabile per il sapiente, rende quest'ultimo «come un dio fra gli uomini» (*Epist. Men.*, 135.7-8: ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις; cfr. *Sent. Vat.*, 33), diverso dagli dèi stessi solo per la sua mortalità<sup>29</sup>. Gli dèi fungono pertanto da paradigma a cui gli esseri umani devono rendersi simili per quanto è loro possibile.

Ciò consente di ripristinare una forma – quantomeno indiretta, per così dire – di provvidenza: non nel senso che siano gli dèi a elargire attivamente benefici o danni agli esseri umani; al contrario, è la concezione corretta o fallace che gli esseri umani stessi hanno degli dèi ad apportare loro, rispettivamente, benefici o danni. Dovrebbe essere questo il senso di un frammento del filosofo medio-platonico Attico, che, dopo aver attribuito a Epicuro la tesi usuale dell'«incuria degli dèi» (τὸ ἐκ θεῶν ἀμελές), osserva, in maniera alquanto ellittica, che:

Secondo Epicuro, dagli dèi deriva per gli esseri umani un vantaggio: infatti, dice che le loro migliori emanazioni sono, per chi ne partecipa, concuse di grandi beni (Attico in Eus., *Praep. ev.*, xv 5.8-9 = Des Places fr. 3.62-5 = Usener 383; trad. mia)<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> οὐ γὰρ προλήψεις εἰσὶν ἀλλ᾽ ὑπολήψεις ψευδεῖς αἱ τῶν πολλῶν ὑπὲρ θεῶν ἀποφάσεις.

<sup>28</sup> Sull'atarassia si veda almeno *Epist. Men.*, 128; *Sen.*, *Epist.*, 66.45 (= Usener 434; Arrighetti 164); cfr. Annas (1987); Cooper (1999); Warren (2002). Sull'incoerenza fra beatitudine e governo divino del cosmo, si veda in particolare Cic., *De Nat. Deor.*, 119.51-20.52 (= Usener 325), che contrappone il dio epicureo, «beato nel modo che gli si conviene» (*rite beatum*), a quello del senso comune, che risulta invece «indaffaratissimo» (*laboriosissimus*).

<sup>29</sup> Lucrèzio parlava perciò di Epicuro come di una sorta di *deus mortalis*, in v 8 e vi 7. Cfr. Erler (2002).

<sup>30</sup> κατ' Ἐπίκουρον ὄνησιν τοῖς ἀνθρώποις ἀπὸ θεῶν γίνεται· τὰς γοῦν βελτίονας ἀπορροίας

Dunque, gli Epicurei, pur negando la provvidenza, intesa come intervento intenzionale e razionale sul nostro cosmo, ritenevano che la divinità esercitasse comunque, in maniera non deliberata né volontaria, un'influenza sulle cose umane, mediante certe «emanazioni» (*ἀπόποται*). Il significato di questa allusione, alla luce di quanto si è detto, dovrebbe essere: se i simulacri che emanano dagli dèi vengono recepiti in maniera adeguata – ovvero senza attribuire agli enti che li emettono connotazioni inconciliabili con la loro beatitudine – allora essi saranno concuse, insieme alla nostra conoscenza corretta, di grandi beni, configurandosi come modelli del sommo bene; viceversa, la loro errata ricezione sarà fonte di paura e superstizione.

### 3. Conclusioni: Epicuro e il decimo libro delle *Leggi*

Portiamo a termine, adesso, il confronto con il brano delle *Leggi*: abbiamo già mostrato che la prova dell'esistenza degli dèi basata sulla *συγγένεια* è simile a quella epicurea, poiché entrambe si basano sull'affinità fra la parte più elevata dell'anima umana e il divino. Prendiamo adesso in esame la seconda parte della tesi che abbiamo esaminato, quella relativa all'indifferenza divina. Nell'esposizione platonica, le due premesse contrastanti che inducevano a tale conclusione erano:

- a) la constatazione empirica del successo dei malvagi e degli ingiusti;
- b) la bontà divina nei confronti degli esseri umani;

*ergo*

gli dèi non si curano delle cose del nostro mondo.

La mossa dell'Ateniese consisteva nel mostrare che la seconda premessa contrasta con la conclusione, in quanto:

- i) la bontà implica virtù;
- ii) la negligenza è un vizio;

*ergo*

la bontà implica il contrario della negligenza, ossia la diligenza provvidenziale degli dèi.

Torniamo adesso a Epicuro: l'identica conclusione a cui giunge non deve indurci a ritenere che siano identiche anche le premesse da cui muove. Varie testimonianze ci informano che anche gli Epicurei sostenevano il punto a), ma solo secondo una fonte cronologicamente tarda e tendenziosa come Lattanzio, l'argomento della mancata corrispondenza fra virtù

αὐτόν φασι τοῖς μετασχοῦσι μεγάλων ἀγαθῶν παρατίας γίνεσθαι. Cfr. anche Lucr., *De rer. nat.*, vi 68-78; Porph., *ad Marc.*, 18 (= Arrighetti 180); Phil., *De Piet.*, col. 37 Obbink (= Usener 91 e 85 = Arrighetti 33 e 135); col. 30 Obbink (= Arrighetti 86); *De dis*, 1 7.2-7.

e successo era usato come *prova* dell'antiprovvidentalismo<sup>31</sup>. Nelle altre è citato solo in maniera incidentale, casomai come rinforzo alla tesi dell'indifferenza divina, e non come vera dimostrazione. Per quanto riguarda il punto b), esso non trova spazio nell'argomentazione epicurea: come si è visto, gli dèi non sono veramente buoni nei nostri confronti, ma è solo il nostro atteggiamento verso di loro a renderli tali, qualora sia adeguato. L'attributo divino che gioca un ruolo fondamentale per la conclusione epicurea non è quello della bontà, bensì quello della beatitudine. Per questo motivo, la confutazione dell'Ateniese non può essere valida nei confronti dell'argomento epicureo, poiché è incentrata, *a concessis*, proprio sull'assunto che la divinità sia benevola con gli esseri umani.

Le informazioni in nostro possesso non sono sufficienti a dimostrare inequivocabilmente che le *Leggi* di Platone abbiano esercitato una concreta influenza su Epicuro. Tuttavia, ciò non è affatto improbabile, poiché, come si è visto, Epicuro condivide alcuni assunti presenti nel passo delle *Leggi* e ne modifica altri, che coincidono esattamente con quelli di cui si avvaleva l'Ateniese per confutare la tesi del disinteresse divino.

Per concludere, osserviamo che c'è un altro punto – che qui non possiamo approfondire – che lascia sospettare tale influenza: si è detto che l'Ateniese esclude che la divinità possa trascurare qualche aspetto della realtà perché non ha sufficiente potenza oppure perché è pigro o ignorante; da ciò deduce che la provvidenza si estende a tutte le cose del mondo, e non solo a quelle più rilevanti. Un celebre dilemma attribuito a Epicuro da Lattanzio, riportato in forma simile anche da Sesto Empirico, dichiara incomprensibile il fatto che la divinità non elimini il male dal mondo: se vuole e non può farlo, è manchevole di potenza (*inbecillus*); se può e non vuole, è invidioso (*invidius*); se non vuole e non può, è sia impotente sia invidioso. Ma entrambi questi aggettivi contrastano con l'idea comune del divino<sup>32</sup>. Vi è un'evidente affinità fra le due alternative presentate nelle *Leggi* e quelle contemplate da Epicuro: da un lato la mancanza di potenza, dall'altro la mancanza di volontà, dettata nel primo caso da pigrizia o ignoranza, nel secondo da invidia. Attraverso il confronto con altre fonti epicuree, Gleis ha concluso che il dilemma riportato da Lattanzio non sia epicureo, bensì abbia origine accademica; egli non prende in esame, tut-

<sup>31</sup> *De rer. nat.*, II 180-1; II 1103-4; V 198 ss.; *De nat. deor.*, 18.23 (= Usener 367); *Phil.*, *De Piet.*, col. 80 Obbink (= Ermarco, fr. 31 Longo Auricchio); Latt., *Div. instit.*, III 17.8 ss. (= Usener 370).

<sup>32</sup> Latt., *De ira dei*, 13.19 (= Usener 374). Cfr. *Marc. Aur.*, II 11; *Sext., Pyrr. Hyp.*, III 3.9-12, in cui l'argomento è presentato in termini più simili alle *Leggi*, riproponendo il dilemma se il dio si occupi solo di alcune cose – ma ciò mina la sua potenza – o di tutte – il che implica che gli si debba attribuire anche il male. Su questo tema cfr. almeno *De Lacy* (1948) e Spinelli (2015).

tavia, il brano delle *Leggi* di cui abbiamo parlato<sup>33</sup>. Proprio in questo si potrebbe ravvisare la fonte accademica del dilemma, senza tuttavia escluderne la paternità epicurea. È dunque probabile che, sia nel contesto del dilemma sulla giustificazione del male, sia in quello dell’indifferenza divina, Epicuro si sia mosso da premesse platoniche per derivare conclusioni antitetiche rispetto a esse.

### Nota bibliografica

- ANNAS J. (1987), *Epicurus on pleasure and happiness*, in “Philosophical Topics”, 15, pp. 5-21.
- ARRIGHETTI G. (1973), *Epicuro. Opere*, Einaudi, Torino.
- BONAZZI M. (2008), *Thrasymaque, la polis et les dieux*, in “Philosophie antique”, 8, pp. 61-84.
- BURNYEAT M. (1976), *Protagoras and Self-Refutation in Plato’s Theaetetus*, in “The Philosophical Review”, 85, pp. 172-95.
- ID. (1978), *The upside-down back-to-front sceptic of Lucretius IV 472*, in “Philologus”, 122, pp. 197-206.
- CHAPPELL T. (2006), *Reading the Peritrope: Thaetetus 170c-171c*, in “Phronesis”, 51, pp. 109-39.
- CLAY D. (1980), *An Epicurean Interpretation of Dreams*, in “The American Journal of Philology”, 101/3, pp. 342-65.
- ID. (2001), *Paradosis and Survival. Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy*, Ann Arbor, Michigan.
- COOPER J. (1999), *Pleasure and desire in Epicurus*, in Id. (ed.), *Reason and emotion: essays on ancient moral psychology and ethical theory*, Princeton University Press, Princeton, pp. 485-514.
- DE LACY P. H. (1948), *Lucretius and the History of Epicureanism*, in “Transactions and Proceedings of the American Philological Association”, 79, pp. 12-23.
- DECLEVA CAIZZI F. (1986), *Hysteron proteron: la nature et la loi selon Antiphon et Platon*, in “Revue de Métaphysique et de Morale”, 91, pp. 291-310.
- DRAGONA-MONACHOU M. (1994), *Divine Providence in the Philosophy of the Empire*, in Aa.Vv., *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II 36.7, De Gruyter, Berlin-New York, pp. 4417-90.
- ERLER M. (2002), *Epicurus as deus mortalis: Homoiosis theoi and Epicurean Self-cultivation*, in D. Frede, A. Laks (eds.), *Traditions of theology. Studies in hellenistic theology, its background and aftermath*, Brill, Leiden-Boston-Köln, pp. 159-81.
- ESSLER H. (2011), *Glückselig und unsterblich. Epikureische Theologie bei Cicero und Philodem*, mit einer Edition von Pherc. 152/157, Kol. 8-10, Schwabe Verlag, Basel.

<sup>33</sup> Glei (1988): tramite l’analisi comparata dei passi di Lattanzio e di Sesto, e di un altro passo parallelo di Cicerone (*De nat. deor.*, III 25.65), l’autore conclude che la fonte comune ai due autori è accademica, e che il dilemma non è stato sollevato nell’ambito del *Kepos*, ma al contrario è nato proprio in funzione anti-epicurea.

- FAZZO S. (1999), *Alessandro di Afrodisia. La Provvidenza. Questioni sulla provvidenza*, BUR, Milano.
- FARRINGTON B. (1939), *Epicurus and the Laws of Plato*, in "Proceedings of the Classical Association", 36, pp. 52-4.
- FRANCO REPELLINI F. (2007), *Il fuso e la necessità*, in M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica*, vol. VII (libro x), Napoli, Bibliopolis, pp. 367-97.
- GIANNANTONI G. (1992), *L'ateismo*, in M. Vegetti (a cura di), *L'esperienza religiosa antica*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 208-28.
- ID. (1996), *Epicuro e l'ateismo antico*, in G. Giannantoni, M. Gigante (a cura di), *Epicureismo greco e romano*, vol. I, Bibliopolis, Napoli, pp. 21-64.
- GLEI R. (1988), *Et invidus et inbecillus. Das angebliche Epikur fragment bei Laktanz*, De ira Dei 13, 20-21, in "Vigiliae Christianae", 42, pp. 47-58.
- INDELLI G. (1978), *Polistrato. Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*, Bibliopolis, Napoli.
- KLEVE K. (1963), *Gnosis Theon: Die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie*, in "Symbolae Osloenses", Suppl. xix, Oslo.
- KONSTAN D. (2011), *Epicurus on the Gods*, in J. Fish, K. R. Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 53-71.
- KRÄMER H. J. (1971), *Platonismus und hellenistische Philosophie*, De Gruyter, Berlin-New York.
- LONG A. (2006), *Plato and Hellenistic Philosophy*, in H. H. Benson (ed.), *A Companion to Plato*, Blackwell, Singapore, pp. 418-33.
- LONG A., SEDLEY D. (1987), *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- MANSFIELD J. (1993), *Aspects of Epicurean Theology*, in "Mnemosyne", 46, pp. 172-210.
- MAYHEW R. (2008), *Plato*, Laws 10, Clarendon Press, Oxford.
- MORAUX P. (1970), *D'Aristote à Bessarion. Trois exposés sur l'histoire et la transmission de l'Aristotélisme grec*, Les Presses de l'Université Laval, Québec.
- OBINK D. (1996), *Philodemus. On Piety*, Clarendon Press, Oxford.
- ID. (2002), "All Gods are True" in *Epicurus*, in D. Frede, A. Laks (eds.), *Traditions of theology. Studies in hellenistic theology, its background and aftermath*, Brill, Leiden-Boston-Köln, pp. 183-221.
- PACE N. (2009), *La poetica epicurea di Filodemo di Gadara*, in "Rheinisches Museum für Philologie", 152, pp. 235-64.
- REALE G., BOS A. (1995), *Il trattato sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano.
- SEDLEY D. N. (1976), *Epicurus and his professional rivals*, in J. Bollack, A. Laks (eds.), *Études sur l'épicurisme antique* (Cahiers de Philologie 1), Lille, pp. 121-59.
- ID. (1983), *Epicurus Refutation of Determinism*, in Aa. Vv., *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Bibliopolis, Napoli, pp. 11-51.
- ID. (2011), *Crezionismo. Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, edizione italiana a cura di F. Verde, Carocci, Roma.

- SHARPLES R. (2002), *Aristotelian Theology after Aristotle*, in D. Frede, A. Laks (eds.), *Traditions of theology. Studies in hellenistic theology, its background and aftermath*, Brill, Leiden-Boston-Köln, pp. 1-40.
- SPINELLI E. (2015), *Senza teodicea: critiche epicuree e argomentazioni pirroniane*, in D. De Sanctis, E. Spinelli, M. Tulli, F. Verde (a cura di), *Questioni epicuree: epistemologia, fisica, etica e le loro tradizioni*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 213-34.
- TRABATTONI F. (2014a), *Libertà, libero arbitrio e destino in Platone*, in M. De Caro, M. Mori, E. Spinelli (a cura di), *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma, pp. 15-38.
- Id. (2014b), *Libertà e destino da Platone al neoplatonismo*, in M. De Caro, M. Mori, E. Spinelli (a cura di), *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma, pp. 99-113.
- WARREN J. (2002), *Epicurus and Democritean Ethics. An Archaeology of Ataraxia*, Cambridge University Press, Cambridge.
- WHITMARSH T. (2016), *Battling the Gods: Atheism in the Ancient World*, Faber & Faber, London.
- WIFSTRAND SCHIEBE M. (2003), *Sind die epikureischen Götter "thought-constructs"?*, in "Mnemosyne", 56, pp. 703-27.
- VERDE F. (2016), *Epicuro nella testimonianza di Cicerone: la dottrina del criterio*, in M. Tulli (a cura di), *Testo e forme del testo. Ricerche di filologia filosofica*, Fabrizio Serra, Pisa-Roma, pp. 335-68.