

Volume pubblicato con fondi PRIN 2001

Vietata la riproduzione anche parziale

© 2005 by Luciano Editore
Via P. Francesco Denza, 7
80138 Napoli
Tel./Fax 0815525472-0815538888

ISBN 88-88141-76-6

Sul riferimento alla teologia di Senofane nel *Sisifo satiresco*

In questo mio contributo vorrei tentare di argomentare l'ipotesi che nel frammento del *Sisifo satiresco*, attribuito a Crizia da Sesto Empirico (*Adv. Math.* IX 54) e ad Euripide da Aezio (*Plac.* I 7, 2), sia presente un riferimento alla teologia di Senofane.

Il *Sisifo*, insieme alle tre tragedie *Tennes*, *Radamanto* e *Piritoo*, nell'antichità era attribuito ad Euripide¹, ma un'anonima *Vita di Euripide* (135, 33), che riconosce come spuria l'attribuzione ad Euripide di queste tre tragedie (*DK* 88 B10), induce a porre in dubbio la paternità del *Sisifo*. Ai tempi di Ateneo ci si chiedeva già se il *Piritoo* fosse di Euripide o di Crizia il tiranno (*Athen.* XI 496a); Wilamowitz, col peso della sua autorità, sostenne la tesi dell'attribuzione a Crizia, ma alla fine degli anni settanta del secolo scorso la questione è stata riaperta² e Dilhe, per esempio, ha riformulato l'ipotesi della paternità euripidea, in particolare del *Sisifo*³.

Sesto Empirico presenta questo testo straordinario, riassumendone brevemente il contenuto. Si tratta dell'invenzione di dio. Gli antichi che lo inventarono (ἐπλασαν)⁴ – riferisce Sesto – gli diedero la forma di una specie di ispettore (ἐπίσκοπόν

¹ La circolazione delle opere criziane nella raccolta euripidea fu probabilmente un effetto della *damnatio memoriae* postumamente inflitta dalla cultura ufficiale ateniese al simbolo di una sorta di 'anima negativa della città', che con la fine dei Trenta si volle espulsa per sempre. Crizia, infatti, aveva a suo attivo non soltanto l'esperienza oligarchica del 404, ma, probabilmente, come attesta il discorso *Contro Teocrine*, confluito nella raccolta demostenica, anche quella precedente, del 411, il famoso governo dei Quattrocento, al quale partecipò sicuramente suo padre Callescro, secondo la testimonianza di Lisia (*Contro Eratostene* 66). La demonizzazione di Crizia, secondo la ricostruzione di Canfora, affonda le sue radici in una memoria storica della città ateniese ancora più antica del 411; infatti il sofista nel 415 si era già ritrovato, insieme ad Alcibiade, l'altro brillante 'puledro della scuderia socratica', tra gli accusati della mutilazione delle Erme: cfr. L. Canfora, 'Crizia e la laconizzazione dell'Attica', in *Storia della letteratura greca*, Roma-Bari 2001, 341-352; per un'interpretazione della figura di Crizia che non risenta dei moduli mentali della restaurazione democratica si può guardare al punto di vista di Platone, ricostruito da Canfora in 'Il fallimento di Platone', *Micromega* 4, 1999, 127-137. Cfr. anche M. Presutti, 'L'impegno di Crizia contro la democrazia radicale', *RCCM* 43, 2001, 295-308 e U. Bultrighini, *Maledetta democrazia. Studi su Crizia*, Alessandria 1999. Cfr. anche Avezzù 1998, 418-19.

² Cfr. G.B. Kerferd, *I Sofisti*, Bologna, 1988 [tr. it. di *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981], 70, 78 n.11.

³ Cfr. A. Dihle, 'Das Satyrspiel Sisyphos', *Hermes* 105, 1977, 28-42. Cfr. anche D. Lanza, *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino 1977, 59.

⁴ Dal verbo πλάσσω che indica proprio l'attività del plasmare, del foggiare, dell'inventare immaginando: πλάσθεις μῦθος è la favola inventata, ó πλάστης è colui che inventa, che plasma, che crea. Nel riassunto introduttivo di Sesto si dice che οἱ παλαιοὶ νομοθέται «gli antichi legislatori» ἐπλασαν τὸν θεόν «inventarono dio». Nel testo riportato poi, ed attribuito a Crizia, invece, il momento dell'invenzione dei *nomoi* è distinto da quello dell'invenzione di dio (anzi del timor di dio) e questa seconda invenzione è attribuita non ad «antichi legislatori», ma ad «un qualche uomo ingegnoso e saggio di mente».

τινά) delle azioni umane, sia buone che cattive; lo scopo di questa invenzione era far sì che nessuno commettesse ingiustizia (ἀδικεῖν) di nascosto (λάθρα), per paura di un castigo degli dèi (ὑπὸ τῶν θεῶν τιμωρίαν).

Dopo la sua sintesi, Sesto riporta, attribuendoli a Crizia, quarantadue versi (dodici dei quali coincidono con quelli che Aezio aveva attribuito al *Sisifo* euripideo)⁵ e li introduce con la formula ἔχει δὲ παρ' αὐτῶι τὸ ῥητὸν οὕτως che fa pensare ad una citazione testuale:

Tempo ci fu, quando disordinata era la vita degli uomini,
 e ferina, e strumento di violenza,
 quando premio alcuno non c'era per i buoni,
 né alcun castigo per i malvagi.
 In seguito, parmi che gli uomini leggi
 punitive sancissero, sì che fosse Giustizia assoluta signora
 <egualmente di tutti>⁶ e avesse come schiava la *hybris* (ὑβριν δούλην ἔχει);
 ed era punito chiunque commettesse colpa (ἐξαμαρτάνοι)⁸.
 Ma poi, giacché le leggi distoglievano
 sì gli uomini dal compiere aperte violenze,
 ma di nascosto le compivano, allora, suppongo,
 <dapprima> un qualche uomo ingegnoso e saggio di mente (πυκνός τις καὶ σοφὸς
 γνώμην ἀνήρ)
 inventò per gli uomini il timor <degli dèi> (<θεῶν> δέος θνητοῖσιν ἐξευρεῖν),
 sì che un oggetto di spavento ci fosse per i malvagi (ὅπως εἴη τι δέϊμα τοῖς κακοῖσι)
 anche per ciò che di nascosto (λάθρα)
 facessero o dicessero o pensassero (πράσσωσιν ἢ λέγωσιν ἢ φρονῶσι <τι>).

Il testo riportato da Sesto narra dunque di un tempo (χρόνος) in cui gli uomini conducevano una vita del tutto simile a quella degli animali (βίος θηριώδης). La cifra di questo tempo era il disordine (ἄτακτος) determinato da un'assenza: l'assenza di una *taxis* che premiasse i buoni e punisse i malvagi. In seguito gli uomini sancirono leggi punitive (νόμους θέσθαι κολαστάς) e la giustizia (δίκη τύραννος) fu capace di ridurre in schiavitù la *hybris* umana. Solo però quella che manifestamente si mostrava. Un'altra *hybris*, quella nascosta, ed in grado di operare nascostamente, restava libera di agire e di continuare nell'ombra la sua azione portatrice di disordine. Ecco che allora un uomo sapiente e prudente (πυκνός τις καὶ σοφὸς ἀνήρ), un uomo dotato di *gnome*, della capacità di elaborare un disegno delle cose, inventò la paura degli uomini per gli dèi (<θεῶν> δέος θνητοῖσιν ἐξευρεῖν). La paura esisteva da sempre, essa prima però aveva altri *deimata*, altri oggetti: era paura delle fiere, paura della *physis*, paura della morte. Ciò che il *sophos aner* propriamente inventò fu, allora, un nuovo *deima* della paura, un nuovo oggetto temibile, e questo oggetto nuovo di un'emozione antica fu inventato per uomini anch'essi, in un certo senso, nuovi, nuovi perché ridisegnati nella loro nuova figura di giusti contrapposti a ingiusti, di empì contrapposti ad uomini segnati dal timor di dio.

⁵ Cfr. Avezzù 1998, 419.

⁶ ὁμοῦς ἀπάντων è proposta del Diels (Russo 1990, 31)

⁷ Riporto il testo nella traduzione di M. Timpanaro Cardini (*I Presocratici* 1981, 1025-27), lievemente modificandola. Il testo greco è in DK 88 B25. Traduco «avesse come schiava la *hybris*» l'espressione ὑβριν δούλην ἔχει che Timpanaro Cardini rende invece «avesse ad ancella la Forza».

⁸ Preferisco tradurre il termine ἐξαμαρτάνοι con «commettesse colpa» e non «peccasse», perché mi sembra che la nozione di peccato sia legata alla sfera del timor di dio che qui si presuppone non ancora introdotta.

Il racconto non si sofferma a spiegare quanto cambiò la vita degli uomini dopo l'invenzione della paura degli dèi; esso focalizza piuttosto il momento dell'invenzione, e segnala ad una ad una le caratteristiche di cui il *sophos aner* fornì la sua invenzione divina. Non è troppo azzardato, forse, partendo dall'analisi di queste caratteristiche, ipotizzare di identificare in Senofane il *sophos aner* di cui parla il testo del *Sisifo*: esse sono infatti le stesse che il filosofo di Colofone, con spregiudicata modernità, fortemente polemica verso la visione tradizionale della religione antropomorfa dei suoi tempi, attribuisce alla divinità.

Quello del testo del *Sisifo* è naturalmente un contesto mitico, ma tipica della speculazione di età sofistica fu proprio la tendenza a costruire miti che facessero da sfondo, e da supporto retorico, ad analisi di tipo politico e sociologico. Un altro esempio di questo genere di operazione culturale è offerto dal mito di Prometeo attribuito a Protagora nel *Protagora* platonico⁹. La proposta di identificare in Senofane il *sophos aner* di cui si parla nel testo del *Sisifo* è allora da intendersi nei termini di riferimento culturale offerto alla speculazione sofistica (o euripidea) dalla filosofia presocratica¹⁰; come un nucleo tematico, legato ad una nuova concezione del divino, che viene rivestito di tutte quelle connotazioni mitologiche che possano renderlo capace di incidere sull'immaginario degli ateniesi del quinto secolo.

La divinità inventata dal *sophos aner* di cui parla il testo del *Sisifo* (Sext. Emp. *Adv. Math.* IX 54 =DK 88 B25), infatti

con la mente ode e vede (νόωι τ' ἀκούων καὶ βλέπων (18),
 ascolta tutto quanto si dice tra gli uomini ὅς πᾶν τὸ λεχθὲν ἐν βροτοῖς ἀκούσεται (20),
 e vede tutto quanto da essi si compie (<τὸ> δρώμενον δὲ πᾶν ἰδεῖν δυνήσεται (21).

La divinità di cui aveva parlato Senofane (Sext. Emp. *Adv. Math.* IX 144 = DK 21 B24) allo stesso modo

οὐλος ὄραϊ, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἀκούει
 tutto intero vede, tutto intero pensa e tutto intero ode.

Già Albertelli, nel commentare questo passo senofaneo riportato da Sesto Empirico, ne ricordava gli innumerevoli echi¹¹, tra cui quel luogo dei *Memorabili* di Senofonte (I 4, 18) in cui si dice che la divinità

è tale che tutto può vedere, tutto ascoltare, essere presente in ogni luogo e occuparsi nello stesso tempo di tutte le cose

(πάντα ὄραν καὶ πάντα ἀκούειν καὶ πανταχοῦ παρεῖναι καὶ ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι)¹².

Tale affermazione, nel testo dei *Memorabili*, è attribuita a Socrate che parla con Aristodemo; ed è così commentata da Senofonte:

Parlando in questo modo a me pareva che Socrate facesse sì che i suoi ascoltatori si astenessero da atti empì e ingiusti non solo quando erano osservati da altri

⁹ Plat. *Prot.* 320c-322d.

¹⁰ Sulla posizione centrale assegnata dalla sofistica all'interpretazione dei testi letterari e filosofici dei presocratici cfr. G.W. Most, 'Sophistique et herméneutique', in *Positions de la sophistique*, éd. par B. Cassin, Paris 1986, 233-245.

¹¹ *I Presocratici* 1981, 174-75 n. 63.

¹² Santoni 2001, 133.

uomini, ma anche quando restavano in solitudine, perché credevano che nessuna delle loro azioni potesse essere compiuta all'insaputa degli dèi (I 4, 19)¹³.

Secondo la dottrina socratica riportata da Senofonte, dunque, esattamente come nel testo del *Sisifo*, l'attribuzione alla divinità della capacità di tutto vedere, tutto ascoltare e tutto sapere è funzionale ad un'opera di moralizzazione dell'esistenza umana, concepita come necessaria integrazione della legislazione, come una sorta di legislazione privata, in grado di governare le azioni umane compiute in solitudine. Nel testo del *Sisifo* si dice che una tale concezione della divinità fu l'invenzione di un *sophos aner*, di un uomo ingegnoso e saggio di mente, un sapiente antico, che seppe trasformare la percezione umana della religione, curvandola in direzione di una morale.

L'ipotesi che questo sapiente antico del mito abbia il suo riferimento storico in Senofane mi sembra suggerita dal fatto che la speculazione senofanea sulla divinità, con la sua fondamentale polemica contro Omero ed Esiodo che

raccontarono un numero grandissimo di opere indecenti degli dèi, rubare, fare adulterio e ingannarsi reciprocamente¹⁴,

sia costruita proprio nella direzione della costruzione di una morale.

Questo aspetto della teologia senofanea è sottolineato più dagli storici della religione che dagli specialisti del pensiero del filosofo di Colofone. Ileana Chirassi Colombo, nel suo bel volume sulla religione in Grecia, scrive testualmente: «la critica senofanea non colpiva solo l'«incredibilità» e l'«assurdità» della concezione omerica ed esiodea del mondo divino, ma la sua «immoralità»¹⁵. Sesto Empirico stesso, che riporta il frammento, lo considera una critica al colmo dell'empietà¹⁶.

L'ipotesi che la dottrina socratica della divinità che tutto vede, tutto ode e tutto sorveglia possa derivare da Senofane, come mi pare indichi la palese assonanza che esiste tra il passo senofanteo, il testo del *Sisifo* e il frammento 24 DK di Senofane¹⁷, potrebbe trovare indirettamente conferma in un altro passo senofanteo in cui Socrate afferma

io traggo piacere dai buoni amici, e se so qualcosa di buono lo insegno loro e li introduco presso altre persone dalle quali credo otterranno benefici per il conseguimento della virtù; e i pensieri preziosi dei sapienti del passato (καὶ τοὺς θεσσαυροὺς τῶν πάλαι σοφῶν ἀνδρῶν), che essi hanno lasciato scritti sui loro libri (ἐν βιβλίοις γράψαντες), li ripercorro leggendoli e commentandoli con gli amici. E quando troviamo qualcosa di valido, lo scegliamo (ἐκλεγόμεθα) e consideriamo un gran guadagno il diventare reciprocamente amici (I 6, 14)¹⁸.

In questo passo viene descritto il modo socratico di far filosofia, un modo essenzialmente dialogico che, all'occorrenza, fa uso dei testi dei sapienti del passato ricorrendo alla pratica dell'*eklegein*, cioè della scelta di passi, di estratti, ritenuti particolarmente interessanti e fecondi per ulteriori riflessioni sulla virtù. Il riferimento socratico a *biblioï*, scritti da sapienti di un'epoca precedente, e circolanti nel

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Sext. Emp. *Adv. Math.* I 289 = DK 21 B 12.

¹⁵ Chirassi Colombo 1983, 32.

¹⁶ Cfr. Sext. Emp. *Adv. Math.* IX 192-193.

¹⁷ Cfr. Sext. Emp. *Adv. Math.* IX 144 = DK 21 B 24.

¹⁸ Santoni 2001, 143 n.74, 308 n.2.

V secolo, consente senz'altro di includere Senofane tra gli autori consultati e saccheggianti dai filosofi e dai sofisti¹⁹; sappiamo infatti da Diogene Laerzio che Senofane scrisse (*gegraphe*) opere in versi²⁰, elegie e giambi di argomento polemico, e sappiamo da altre testimonianze che fu probabilmente autore anche di uno di quegli scritti ai quali la tradizione successiva darà il nome di *peri physeos*²¹.

Se è in uno di questi scritti dei sapienti presocratici che va ricercato l'antecedente storico della teoria socratica della divinità attenta alle azioni umane, l'antecedente storico di una teologia funzionale ad un'etica che, come attesta la testimonianza di Platone²², oltre a quella di Senofonte²³ sia un'etica della *polis*, non è escluso, allo stato delle fonti, che il suo autore possa essere identificato nel poeta filosofo di Colofone, la cui attività poetica, come appare chiaramente dal frammento 2, è da legarsi al contesto sociale e culturale legato allo sviluppo della città²⁴.

Come sottolinea Svenbro, infatti, la differenza fondamentale tra la società prepolitica, il cui prodotto culturale sono l'*Iliade* e l'*Odissea*, e la società che faceva uso di questo prodotto, si coglie proprio nella critica senofanea alle divinità omeriche, il cui comportamento rappresentava esattamente ciò che la *polis* doveva reprimere per esistere²⁵.

Impegnato in un progetto del tutto diverso da quello dei rapsodi, semplici ripetitori dei canti omerici ed esiodici, Senofane – scrive Svenbro – guardò a quei canti come ad un sistema educativo da ristrutturare²⁶: agli dèi omerici, profondamente legati ad una società prepolitica, oppose la sua concezione della divinità, struttura necessaria di un pensiero cittadino. Per Senofane, colpire Omero e l'*epos* significava colpire le radici stesse di una società aristocratica data, che agganciava le sue gerarchie e i suoi valori²⁷ all'*epos* e alla leggenda eroica. Spoglio di ogni qualità umana, il dio di Senofane risponde alle esigenze universali della città, laddove il *pantheon* tradizionale, ordinato secondo una rigida gerarchia di tipo genealogico, risultava lo specchio di una società gentilizia che, nella rappresentazione delle lotte tra le varie divinità per la definizione delle zone di influenza, metteva in scena se stessa e i propri conflitti²⁸.

Il testo senofaneo in cui possiamo leggere la critica alle lotte tra le divinità narrate dall'epica tradizionale, e la loro corrispondenza alle risse civili, è la famosa elegia in DK 21B1 (= Athen. XI 462c):

¹⁹ Oltre che dai poeti, come attesta la testimonianza di Ateneo (X 413a), che indica in Senofane il modello cui si ispira Euripide nella sua critica all'atletismo (cfr. Ateneo 2001, *ad.loc.*).

²⁰ Diog. Laert. IX 18, 19 = DK 21 A1.

²¹ Sulle opere di Senofane cfr. Untersteiner 1956, CCXXXVII-CCLVI.

²² Cfr. Plat. *Resp.* II 377 d-e.

²³ Cfr. Xen. *Mem.* I 4; III 7.

²⁴ Cfr. Athen. X 413 f = DK 21 B2. Cfr. P. Giannini, 'Senofane fr. 2 Gentili-Prato e la funzione dell'intellettuale nella Grecia arcaica', *QUCC* n.s. 10, 1982, 57-69.

²⁵ Cfr. Svenbro 1984, 17.

²⁶ Cfr. DK 21 B10; Svenbro 1984, 83; Gentili 1984, 207.

²⁷ In DK 21 B3 (=Athen. XII 526a) troviamo la più antica attestazione dell'accezione negativa di *habrosyne*, «molle eleganza», termine che in precedenza era portatore di valori positivi (cfr. Saffo, fr.58 Voigt, in Athen. XV 687c); Senofane è il primo autore a criticare l'ostentazione del lusso come causa di decadenza morale e politica, di cui sono sintomi le vesti di costosa porpora marina (*panalourges*, color paonazzo cangiante a piena colorazione) e l'uso di elaborate acconciature e profumi: cfr. Ateneo 2001, *ad.loc.*; Marinone 1972, 21.

²⁸ Su quest'aspetto della teologia greca tradizionale che, obbligando ad onorare tutti gli dèi, anche quelli in lotta tra loro, determinava conflitti nella pratica del culto cfr. H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley 1971, 160.

Degli uomini, si esalti chi svela nel vino intenti nobili,
 utilizzando memoria e voce al servizio della virtù,
 tacendo le lotte dei Titani e dei Giganti
 o dei Centauri, costruzioni (*plasmata*) d'altri tempi,
 e le risse civili (*staseis*), nulla è lì di utile.
 Occorre sempre avere pia cura degli dèi²⁹.

Alle lotte interne del *pantheon*, dunque, nell'elegia di Senofane, corrispondono «le risse civili» che minacciano l'equilibrio delle forze nella *polis*. Le prime e le seconde sono rappresentazioni antieducative, dalle quali la morale civica, e dunque la poesia simposiale che di essa vuole essere espressione, devono essere purificate³⁰.

Ora, una purificazione della morale, per il filosofo di Colofone, non può non passare attraverso una ristrutturazione della teologia. Nella stessa famosa elegia riportata da Ateneo (XI 462c = DK 21 B1), Senofane, disegnando quella che potremmo chiamare la 'deontologia di un simposio', dice

Bisogna anzi tutto, da uomini dabbene, levare canti di lode a dio
 (χρῆ δὲ πρῶτον μὲν θεὸν ὑμνεῖν εὐφρονας ἀνδρας)
 con racconti pii e con parole pure
 (εὐφήμοις μύθοις καὶ καθαροῖσι λόγοις)³¹

e poi

implorare di poter operare secondo giustizia
 (εὐξαμένους τὰ δίκαια δύνασθαι πρήσσειν),
 poiché questa è invero la prima cosa
 (ταῦτα γὰρ ὄν ἐστι προχειρότερον)³².

Se colleghiamo queste affermazioni di DK 21 B1 alla critica all'immoralità delle concezioni poetiche sulla divinità di DK 21 B11³³, possiamo comprendere come per Senofane non sia possibile una moralizzazione della cultura politica senza una ristrutturazione della teologia. Agli dèi, infatti, così come essi sono rappresentati da Omero ed Esiodo, non è possibile «levare canti di lode», né rivolgere «racconti pii e parole pure»; agli dèi, così come essi sono rappresentati da Omero ed Esiodo, non è possibile chiedere di guidarci nelle opere di giustizia, perché essi stessi semplicemente non sono giusti: rubano, commettono adulterio e si ingannano reciprocamente.

²⁹ Si tratta degli ultimi versi del frammento tradotti da Svenbro 1984, 97-98; cfr. Vetta 1983, XLIX.

³⁰ Muovendo da un riferimento ad uno studio di Cerri (Cerri 1991, 55-66), nel quale si sottolinea l'importanza del rapporto tra Senofane e Platone a proposito del mito e della sua funzione comunicativa nella società greca, A. Gostoli ('La critica dei miti tradizionali alla corte di Ierone di Siracusa: Senofane e Pindaro', *QUCC* ns 62, 1999, 15-24), ipotizza che tra la fine del VI e l'inizio del V secolo a.C., in determinati circoli culturali e ambienti sapienziali, sia stata elaborata una critica organica della concezione della divinità e che questa critica si sia trasmessa per via orale, fino a ricevere poi con Platone una definitiva sistemazione teorica e una circolazione attraverso la scrittura. Per Senofane il mito non è narrazione verace sul passato ma racconto fittizio elaborato dagli antichi (*πλάσματα τῶν προτέρων*) e solo i miti che hanno contenuti socialmente e moralmente validi (sono dunque esclusi quelli che rappresentano guerre tra gli dèi e gli eroi, perché modelli di discordia civile) vanno accolti per l'educazione dei cittadini. L'autrice sottolinea che la stessa teoria è in Plat. *Resp.* 377a-d. Sull'argomento si veda anche Gentili 1984, 171, 205 e Cerri 1991, 35-44.

³¹ Cfr. vv.13-14.

³² Cfr. vv. 15-16. Riporto la traduzione di P. Albertelli (*I Presocratici* 1981, 167), lievemente modificandola.

³³ Sext. *Emp. Adv. Math.* IX 193 = DK 21 B11.

Ma se gli dèi, dei quali Senofane, nell'ultimo verso dell'elegia, raccomanda «di avere sempre pia cura» (προμηθείην)³⁴, non sono gli dèi del *pantheon* tradizionale, ma figure divine nuove, si può affermare che l'identità di queste figure divine nuove viene inventata proprio da Senofane, e disegnata secondo le esigenze di una morale nuova, legata alla struttura della città.

In questa prospettiva, allora, il poeta filosofo di Colofone appare come l'inventore di una nuova teologia, non tanto perché per primo abbia teorizzato il monoteismo – monoteismo che, apparso in *DK 21 B23*³⁵, scompare in tanti altri frammenti³⁶ – ma perché per primo, avendo sottolineato il legame fondamentale che deve esistere tra la nozione di divinità e la nozione di giustizia, ha costruito una critica di ogni teologia che non riconosca questo legame. Se dunque, per Erodoto, Omero ed Esiodo avevano inventato gli dèi (II 54)³⁷, Senofane, sottoponendo a critica proprio questa loro invenzione, e proponendone una nuova rappresentazione, potrebbe, a ragione, essere considerato il loro *secondo inventore*³⁸.

Ora, mi sembra che, nel frammento del *Sisifo*, il *sophos aner* inventore degli dèi occupi proprio per così dire il ruolo di 'secondo inventore'. Di lui infatti non si dice propriamente che inventò gli dèi, ma piuttosto *il timore* degli dèi. Il che induce a credere che rappresentazioni degli dèi, nell'epoca mitica (e storica) in cui abita il *sophos aner* del testo del *Sisifo*, esistessero già, ma in forma tale da non suscitare alcuna paura. Credere negli dèi, fino a che essi erano rappresentati alla maniera omerico-esiodica, non era in alcun modo un deterrente per le azioni dei malvagi. Ciò che il *sophos aner* operò fu, allora, propriamente, una *trasformazione della rappresentazione umana della divinità* che, da entità eticamente neutra³⁹, diventò un δέϊμος, un oggetto di spavento, in grado di impedire ai malvagi di fare di dire o di pensare le loro malvagità.

Il dio di Senofane – che, secondo *DK 21 B24*⁴⁰ «tutto vede, tutto pensa e tutto ascolta», e che dunque si configura, secondo la formula riassuntiva proposta da Untersteiner, come un ὄλον αἰσθητικόν⁴¹ – presenta proprio le caratteristiche che gli consentono, come recita il testo del *Sisifo*, «di udire tutto quanto si dice tra gli uomini» e «vedere tutto quanto da essi si compie»⁴².

³⁴ Cfr. Svenbro 1984, 97.

³⁵ Clem. Alex. *Strom.* V 109 = *DK 21 B23*.

³⁶ Per una discussione critica sul monoteismo senofaneo, oltre ai saggi contenuti in questo volume, cfr. Untersteiner 1956, XLIII ss.

³⁷ Cfr. Chirassi Colombo 1983, 31.

³⁸ È curioso osservare come Nilsson, da Detienne definito «il più positivista degli storici della religione greca» (cfr. M. Detienne, *I Giardini di Adone*, Torino 1975 [tr. it. di *Les Jardins d'Adonis*, Paris 1972], 134), abbia affermato che, tenuti presenti i frammenti 14 e 15 di Senofane, ci saremmo aspettati che il filosofo avesse poi tratto la conclusione – che fu invece dei sofisti – di dèi creati dagli uomini (l'affermazione di Nilsson è citata in Untersteiner 1956, XLVII). Nilsson attribuisce dunque ai sofisti una tesi che essi stessi (se il *Sisifo* è criziano) attribuiscono invece a «un sapiente uomo del passato» e che, se la mia interpretazione è corretta, è identificabile proprio in Senofane.

³⁹ Sulla giustizia nell'*Iliade* e nell'*Odissea* cfr. E.A. Havelock, *Dike. La nascita della coscienza*, Roma-Bari 1981 [tr. it. di *The Greek Concept of Justice from Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, Cambridge 1978], 151-168, 219-236. Sulla differenza tra l'*Iliade* e l'*Odissea* in ordine al bene e al male e all'atteggiamento della divinità cfr. Ch.R. Beye, *Letteratura e pubblico nella Grecia antica*, Roma-Bari 1979 [tr. it. di *Ancient Greek Literature and Society*, New York, 1975], 78.

⁴⁰ Cfr. Sext. Emp. *Adv. Math.* IX 144 = *DK 21 B 24*.

⁴¹ Cfr. Untersteiner 1956, LXII.

⁴² Il filologo russo Lebedev (cfr. A.V. Lebedev, 'A New Fragment of Xenophanes', in *Studi di filosofia preplatonica*, a cura di M. Capasso, F. De Martino, P. Rosati, Napoli 1985, 13-15) ha formu-

In *DK 21 B25*, tramandato da Simplicio⁴³, inoltre, si dice che dio «senza fatica» (ἀπάνευθε πόνοιο), «con la forza del pensiero» (νόου φρενί) «tutto scuote» (πάντα κραδαίνει); non soltanto cioè si riconosce al dio, come nel testo del *Sisifo*, un νόος che determina una φρήν, un pensiero che causa una forza⁴⁴, ma si specificano le conseguenze di questa forza divina nei termini di un'agitazione, di uno scuotimento, che essa imprime al mondo.

Il termine *kradainei* è stato oggetto, come è noto, di varie interpretazioni⁴⁵; io vorrei solo sottolineare, in questa sede, i suoi significati legati all'azione del «far tremare», del «far vacillare», dell'«agitare»⁴⁶, cioè i suoi significati legati al campo semantico della paura, dello spavento, che, secondo una nuova lettura del frammento, sarebbero attribuibili all'azione divina sul mondo umano.

In questa prospettiva il dio senofaneo di *DK 21 B25*⁴⁷ assumerebbe precisamente le caratteristiche di quella divinità giudice delle azioni umane di cui parla il testo del *Sisifo*: sarebbero cioè proprio le sue capacità di vedere tutto di ascoltare tutto e di pensare tutto a fare di esso una forza intellettuale e percettiva in grado di far tremare il mondo e di condizionarne, senza fatica, il comportamento.

Così interpretato, il dio senofaneo di *B24* e *B25* è molto più vicino all'idea della divinità che appare in *B1*, di quanto non lo sia una sua lettura in termini naturalistici e panteistici. Nell'elegia di *B1*⁴⁸, infatti, come abbiamo visto, la divinità è la destinataria dei canti di lode e delle implorazioni degli uomini; ad essa ci si deve rivolgere, all'inizio del simposio⁴⁹, con racconti pii e con parole pure; è una entità da rispetta-

lato l'ipotesi che il frammento anonimo in esametri contenuto nel commento di Giovanni Filopono ad un passo aristotelico del *De Anima* (*In Aristot. De an.* 411 a 7, *Commentaria in Aristotelem Graeca* XV, ed. M. Hayduck, Berolini 1897, 188 s.) sia da attribuire alla paternità di Senofane di Colofone. In questo frammento viene detto che la divinità suprema è sensibile e intellettuale in tutte le parti del mondo, fin nei recessi più reconditi, «in mezzo ai dirupi e sopra la terra e perfino all'interno dell'uomo, qualsiasi pensiero chiuda nel petto». L'ipotesi di Lebedev è sostenuta dall'autorità di Cerri che la integra con una serie di nuove annotazioni volte a sottolineare, tra l'altro, come le affermazioni del *de M.X.G.*, che attribuiscono al dio senofaneo la capacità di «ascoltare tutto» (πάντη ἀκούειν: cfr. *DK 21 A28* = [Aristot.] *de M.X.G.* 3,6, 977a 36-39; 4,5, 978a 3-7; 6,978a 8-9, 12-13) siano citazione di parole di Senofane, parole contenute nel suo poema in riferimento alla divinità: «fino a ieri – scrive Cerri – non possedevamo il frammento corrispondente, oggi lo possediamo, grazie alla scoperta di Lebedev» (cfr. G.Cerri, 'Il frammento Lebedev di Senofane (fr. dub. 47 Gent.-Pr.)', *QUCC* n.s. 69, 2001, 25-34). Mi sembra che queste nuove acquisizioni possano corroborare la mia ipotesi che il verso 20 del *Sisifo* in cui si dice che il dio «ascolta tutto quanto si dice tra gli uomini» (ὅς πᾶν τὸ λεχθὲν ἐν βροτοῖς ἀκούσεται) sia una citazione da Senofane.

⁴³ Cfr. Simplic. *Phys.* 23, 19 = *DK 21 B25*.

⁴⁴ Sull'espressione νόου φρενί cfr. Untersteiner 1956, CLXXI ss, ove lo studioso, rifacendosi alle analisi di K. von Fritz sulla nozione di φρήν, e sui suoi derivati φροεῖν, φρόνησις, σωφροσύνη, legge nel frammento senofaneo l'idea di un'energia divina che imprime la sua forza al mondo.

⁴⁵ Cfr. Untersteiner 1956, CLXIX ss.

⁴⁶ Cfr. Plut. *Alc.* 15, ove si dice che l'azione di Alcibiade poco mancò che «sconvolgesse l'intero Peloponneso» (κραδαίνει Πελοπόννησον).

⁴⁷ Simplic. *Phys.* 23, 19 = *DK 21 B 25*.

⁴⁸ Athen. XI 462c = *DK 21 B1*.

⁴⁹ Il momento del simposio – scrive Musti commentando l'elegia di Senofane – è vissuto come un momento sacro, e la riunione simposiale richiama una *thysia*, un sacrificio; la tavola diventa allora un altare, un *bomos*, e gli dèi diventano i più diretti interlocutori di questo incontro di esseri umani (cfr. D. Musti, *Il Simposio*, Roma-Bari, 2001, 38. Sulla «evidente accentuazione religiosa» del simposio descritto da Senofane cfr. anche Vetta 1983, XLIX.

re e onorare, da cui ci si aspetta un orientamento finalizzato a curvare la propria vita in direzione della giustizia, perché questo è bene (ἀγαθόν)⁵⁰.

Punto di partenza di uno sforzo speculativo che congiunge le esigenze dell'anima con quelle della città, la teologia di Senofane che, passando attraverso la sofistica e il socratismo, avrà il suo approdo più maturo nella filosofia di Platone⁵¹, si configura allora come il luogo privilegiato per la costruzione di una nuova figura della sapienza umana, una sapienza teoretica e pratica insieme, i cui confini, che coincidono con i confini della virtù, si definiscono a partire dalla misura della differenza che separa la natura della divinità dalla sua rappresentazione umana.

Rapsodo di se stesso, secondo la felice espressione di Diogene Laerzio (IX 18), Senofane affida a questa nuova figura dell'*agathe sophie*, che compare in B2⁵², il compito di colmare, con la conoscenza, l'abisso di questa differenza; di abbreviare, con la pratica della virtù e la tensione alla verità, la strada umana alla conoscenza della divinità. La divinità è una figura della città. Le sue rappresentazioni cambiano col cambiare delle città in cui esse sono disegnate: gli dèi degli Etiopi sono camusi e neri, quelli dei Traci cerulei di occhi e rossi di capelli⁵³. Le rappresentazioni della divinità hanno le fisionomie degli uomini che le costruiscono: se anche i buoi i cavalli e i leoni potessero disegnare, anch'essi presterebbero ai loro dèi le loro caratteristiche, ed avremmo dèi con l'aspetto di cavalli, di buoi, di leoni⁵⁴.

Tutto ciò dimostra la relatività, e la falsità, di tali rappresentazioni della divinità. Ma, agli occhi del saggio, tutto ciò dimostra anche *la necessità* che gli uomini hanno della divinità, di una sua rappresentazione che faccia da sfondo allo scenario della vita sociale, che si proponga come figura di un culto che accomuna, che congiunge, che consola. Lo spazio del simposio, con la sua dimensione di convivialità, si presta allora a diventare il luogo privilegiato per la creazione di una nuova cultura della divinità, una cultura che sappia rispondere, nel mutato contesto politico della città, al bisogno umano del divino. In questo nuovo contesto, Senofane disegna il suo dio, che non solo è diverso dagli dèi di Omero e di Esiodo, ma non somiglia a

⁵⁰ Che «avere sempre cura degli dèi» (προμηθεῖν οἰὲν ἔχειν) sia «ciò che è bene» (ἀγαθόν) è l'ultima parola del frammento. Sull'ipotesi che l'ultimo verso del frammento sia anche l'ultimo verso dell'elegia e sul suo accostamento ad un testo che, descrivendo la fine di un banchetto pitagorico, contiene l'esortazione ad avere un'intenzione pia e buona verso gli dèi, cfr. Svenbro 1984, 193-194, n. 77.

⁵¹ Si veda, come si è già accennato, la chiara influenza del pensiero di Senofane sul discorso platonico del terzo libro della *Repubblica*, ove il filosofo condanna, come moralmente e politicamente diseducativi, tutti quei luoghi dell'*Iliade* nei quali gli dèi sono rappresentati in preda al riso al pianto o al desiderio erotico (391 ss.) o, ancora, nel decimo libro, ove afferma che finché si penserà che «Omero ha educato l'Ellade e che merita di essere appreso per governare ed educare il mondo degli uomini» (cfr. DK 21 B10), non vi sarà mai una città giusta (606e ss.): infatti, in una città giusta, della poesia bisogna ammettere soltanto «la parte costituita dagli inni agli dèi ed elogi agli onesti» (607a), affermazione, quest'ultima, che sembra davvero ricalcare la parte finale del frammento 1 di Senofane (Athen. XI 462c = DK 21 B1), ove si selezionano i contenuti per la poesia simposiale. Sull'argomento cfr. M. Vegetti, *L'uomo e gli dèi*, in *L'uomo greco*, a cura di J.P. Vernant, Roma-Bari 1997, 257-287, 267.

⁵² Nell'espressione *agathe sophie* di B2 (Athen. X 413 f = DK 21 B2) il termine *agathe* - scrive Albertelli - è da intendersi nel senso genuinamente greco e precristiano, cioè «che arreca bene» (*I Presocratici* 168-69, n.54). Con esso, il poeta si riferisce alla propria poesia filosofica e didattica, della quale, in B1, come ha sottolineato Vetta (1983, L), aveva vantato la peculiarità professionale: la poesia di intrattenimento deve essere parentica («chi svela nel vino intenti nobili») e deve essere eseguita da chi non sia semplicemente veicolo di forme poetiche (il rapsodo tradizionale), ma da chi vive e pratica gli ideali del gruppo.

⁵³ Clem. Alex. *Strom.* VII 22 = DK 21 B16.

⁵⁴ Clem. Alex. *Strom.* V 110 = DK 21 B15.

nessuna delle divinità finora disegnate dagli uomini, e la cifra di questa differenza è il legame essenziale che esso intesse con la moralità e la giustizia.

Nel luogo sempre identico in cui permane senza muoversi per nulla, dove lo colloca B26⁵⁵, egli vede pensa ed ascolta tutto ciò che avviene nel mondo degli uomini, ascolta i canti di lode che gli uomini gli rivolgono durante i simposi, e da quella immensa distanza, senza alcuna fatica, è in grado di curvare l'esistenza umana in direzione di τὰ δίκαια, delle cose giuste.

Abbreviazioni bibliografiche

- Ateneo 2001: Ateneo, *I Deipnosofisti. I dotti a banchetto*, traduzione italiana commentata su progetto di L. Canfora. Introduzione di C. Jacob, Roma 2001.
- AVEZZÙ 1998: G. AVEZZÙ, 'Crizia e l'invenzione degli dèi' in *Storia della civiltà letteraria greca e latina* diretta da I. Lana ed E. V. Maltese, vol. I, Torino 1998.
- Cerri 1991: G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, Milano 1991.
- Chirassi Colombo 1983: I. Chirassi Colombo, *La religione in Grecia*, Roma-Bari 1983.
- Gentili 1984: B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Roma-Bari 1984.
- Marinone 1972: N. Marinone, *Lessico di Senofane*, Hildesheim-New York, 1972.
- I Presocratici* 1981: *I Presocratici*. Testimonianze e frammenti, a cura di G. Giannantoni, Roma-Bari 1981.
- Santoni 2001: Senofonte, *Memorabili*. Introduzione, traduzione e note di A. Santoni, Milano 2001.
- Svenbro 1984: J. Svenbro, *La parola e il marmo. Alle origini della poetica greca*, Torino 1984 [tr. it. di *La parole et le marbre*, Lund 1976].
- Russo 1990: Sesto Empirico, *Contro i fisici. Contro i moralisti*, Introduzione di G. Indelli. Traduzione e note di A. Russo, riviste e integrate da G. Indelli, Roma-Bari 1990.
- Untersteiner 1956: M. Untersteiner, *Senofane, testimonianze e frammenti*. Traduzione, introduzione e commento a cura di M. Untersteiner, Firenze 1956.
- Vetta 1983: M. Vetta, 'Poesia simposiale nella Grecia arcaica e classica', in *Poesia e simposio nella Grecia antica*. Guida storica e critica, a cura di M. Vetta, Roma-Bari 1983.