

LA SAPIENZA ACERBA E IL DIO-TUTTO:
PINDARO E SENOFANE

Pur attribuendo ai bersagli del poeta un'etichetta generalizzante (οἱ φυσιολογούντες) che non ci permette di individuare puntuali riferimenti polemici da parte del poeta tebano, dichiara Giovanni Stobeo, *Ecl.* II 1.21 (II 7 W.-H.) = Pind. fr. 209 M.:

τοὺς φυσιολογούντας ἔφη Πίνδαρος ἀτελῆ σοφίας καρπὸν δρέπειν.
“Pindaro diceva che i ‘fisiologi’ colgono un frutto acerbo di sapienza”.

Non dobbiamo stupirci – osservava Gianotti¹ – di questo attacco dal momento che “l’osservazione della natura e la ricerca dei suoi principii” non potevano essere “considerate positivamente da parte di chi si dichiara certo che tutto provenga dagli dei, di chi nella divinità scorge la causa prima di tutti gli avvenimenti (cfr. *Pyth.* 5.25)”; e in questa prospettiva si può aggiungere che il παντὶ μὲν θεὸν αἴτιον ὑπερτιθέμεν (l’attribuire la causa di ogni cosa alla divinità) appunto di *Pyth.* 5.25 recupera – come annota Giannini² – un *topos* sapienziale che “trova riscontro nell’adagio contenuto nell’introduzione alle leggi di Caronda: cfr. Stobeo 4.2.24 τὸν θεὸν ἤμεν αἴτιον πάντων τούτων (ma cfr. anche Aesch. *Sept.* 4 e Plat. *Rsp.* 379c)” e che la metafora del frutto della saggezza o della mente viene usata altrove da Pindaro in chiave positiva per la dolcezza della poesia (*Ol.* 7.8 γλυκὺν καρπὸν φρενός) e per l’irreprensibile sapienza posseduta come giudice da Radamanti (*Pyth.* 2.74 φρενῶν ἔλαχε καρπὸν ἀμώμητον)³, ma in chiave negativa per la κακία (fr. 211 M. κακόφρονά τ’ ἄμφαν(εν) πραπίδων καρπὸν) e sarà applicata da Platone nella *Repubblica* (457b ἀτελῆ τοῦ γελοίου σοφίας δρέπων καρπὸν) all’uomo che ride sciocamente alla vista dei corpi di donne – le mogli dei φύλακες – che si denudano per dedicarsi a esercizi ginnici⁴.

In verità questa linea di ragionamento va precisata ricordando che con οἱ φυσιολογούντες Stobeo, o piuttosto la sua fonte, non si riferiva di necessità, come fa notoriamente Aristotele a più riprese ripercorrendo la storia del pensiero presocratico, a filosofi ionici della natura quali Talete o Anasimandro, ma poteva aver di mira, come l’anonimo commentatore di P. Oxy.

¹ G.F. Gianotti, *Per una poetica pindarica*, Torino 1975, 104.

² P. Giannini in B. Gentili et al., *Pindaro. Le Pitiche*, Milano 1995, 518.

³ E cfr. anche *Nem.* 10.12 φρενῶν καρπὸν εὐθεία συνάρμοξεν δίκᾳ, Aesch. *Sept.* 593 βαθεῖαν ἄλοκα διὰ φρενός καρπούμενος e E. Cingano in Gentili et al., *Le Pitiche*, cit. (n. 2), 395.

⁴ E ἀτελής è il fumo in quanto opposto all’oro incorruttibile e alla verità onnipossente in Simon. 541.3-6 *PMG*.

2390 (= Alc. 5 *PMGF*), fr. 2, col. II, r. 25 s. ἐν δ]ὲ ταύ-| τη τῇ ᾠδῇ Ἄλ]κμᾶν φυσ[ιολογεῖ, quei poeti che, intenzionalmente o nella lettura dei loro esegeti, erano ricorsi a interpretazioni allegoriche in chiave naturalistica dei miti della tradizione:⁵ resta comunque essenziale il fatto che la σοφία umana sia svalutata da Pindaro come inadeguata a rintracciare le intenzioni degli dei, cfr. fr. 61 M.:

τί ἔλπει σοφίαν ἔμμεν, ἂν ὀλίγον τοι
ἀνήρ ὑπὲρ ἀνδρὸς ἴσχει;
οὐ γὰρ ἔσθ' ὅπως τὰ θεῶν
βουλεύματ' ἐρευνάσει βροτέα φρενί·
θνατᾶς δ' ἀπὸ ματρὸς ἔφυ. 5

“Che cosa mai immagini che sia la sapienza, che un poco
solleva un uomo al di sopra di un altro?

Non c'è modo che tu possa indagare i disegni
degli dei con la tua mente di uomo:

essa è figlia di madre mortale.” 5

Il verbo ἐρευνᾶω, usato al v. 4 per denotare questa indagine sterile, è lo stesso impiegato per l'uomo dalle τυφλαὶ φρένες perché privo dell'ausilio delle Muse in *Pae.* 7b.18-20:

τ]υφλα[ὶ γὰρ] ἀνδρῶν φρένες,
ὅ]στις ἀνευθ' Ἐλικωνιάδων
βαθειᾶν ε..[...].ων ἐρευνᾶ σοφίας ὁδόν.

“Cieche le menti degli uomini
se uno senza le Eliconie
cerca [...] la via profonda della saggezza.”

e anche, nella stessa chiave di indagine sul divino, da Euripide in *Hel.* 1137 ss.:

ὅ τι θεὸς ἢ μὴ θεὸς ἢ τὸ μέσον,
τίς φησ' ἐρευνήσας βροτῶν
μακρότατον πέρας εὐρεῖν;
“Che cosa sia dio o non-dio o ciò che è intermedio
chi fra i mortali può dire d'aver trovato
dopo avere indagato il limite estremo?”⁶

⁵ Per questa possibile valenza di φυσικός e di φυσιολογέω G.W. Most, *Alcman's 'Cosmogonic' Fragment (Fr. 5 Page, 81 Calame)*, “Class. Quart.” n.s. 37, 1987, 1-19 (7 s.) ha richiamato una serie di scoli omerici e pindarici e passi come Heraclit. *Alleg.* 14.3 e 58.4.

⁶ La stessa nota risuona, parimenti col ricorso a una forma del verbo ἐρευνᾶω, anche in Heraclit. 22 B 18 D.-K. εἰ μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον, οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερευνητον ἐὼν καὶ ἄπορον e in Plat. *Leg.* 821a τὸν μέγιστον θεὸν καὶ ὅλον τὸν κόσμον φαμέν οὔτε ζητεῖν δεῖν οὔτε πολυπραγμανεῖν τὰς αἰτίας ἐρευνῶντας.

Analogamente, in *Nem.* 3.41 s. viene posto il problema, di nuovo col ricorso all'aggettivo ἀτελής, di una sapienza inefficace:

ὄς δὲ διδάκτ' ἔχει, ψεφεννὸς ἀνήρ
 ἄλλοτ' ἄλλα πνέων οὐ ποτ' ἀτρεκεῖ
 κατέβα ποδί, μυριάων δ' ἀρετῶν ἀτελεῖ νόφ γεύεται.

“Chi possiede ciò che ha imparato è uomo senza luce
 che pensieri diversi spira in un senso e nell'altro e scende in lizza
 con passo malcerto e con mente acerba assapora innumeri virtù.”

È palese la convergenza sia con gli attacchi di Eraclito (22 B 40, B 57 e B 129 D.-K.) allo sterile nozionismo (πολυμαθῆ) sia con la famosa affermazione pindarica di *Ol.* 2.86-88:

... σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾶ·
 μαθόντες δὲ λάβροι
 παγγλωσσία κόρακες ὡς ἄκραντα γαρύετον
 Διὸς πρὸς ὄρνιχα θεῖον

“... saggio è chi molto sa per nascita,
 ma impudenti gracchiano gli indottrinati
 con lingua ciarliera vano frastuono come coppia di corvi
 a gara con l'uccello sacro a Zeus.”

Qui all'uso di ἀτελής nel fr. 209 M. e in *Nem.* 3.42 corrisponde la presenza di un ἄκραντα che a sua volta ci rimanda alle ἄκραντοι ἐλπίδες di *Pyth.* 3.23, le vane speranze alimentate da quella stolta genia di uomini che, biasimando le cose vicine, anelano a quelle remote in caccia di vane illusioni (cfr. *Ol.* 12.6 ψεύδη μεταμόνια τάμνοισαι κυλίνδοντ' ἐλπίδες).

Un modello di interpretazione del reale di tipo parmenideo giocato sull'antitesi verità/illusione sembra dunque operante in Pindaro anche se il polo opposto alla sfera della *doxa* non trova il suo *principium individuationis* nell'intelligibile puro (l'Essere chiuso da curva di sfera perfetta), bensì nella divinità (fr. 140d M.): τί θεός; {ὅτι} τὸ πάν.

Forse la ragione di una tale definizione era offerta in quel fr. 141 M. che Clemente Alessandrino, *Strom.* V 14.129 (2.413 St.) cita subito dopo il fr. 140d M. introducendolo con καὶ πάλιν:

θεὸς ὁ πάντα⁷ τεύχων βροτοῖς
 καὶ χάριν ἀοιδᾶ φυτεύει.⁸
 “il dio, che ogni cosa compie per i mortali,
 fa nascere anche la grazia nel canto.”

⁷ Ma θεὸς τὰ πάντα è la lezione, forse preferibile, dell'altro testimone del frammento, Didimo Cieco (*De trin.* 3.1).

⁸ Per il nesso χάριν... φυτεύει cfr. *Nem.* 4.59 φύτευέ οἱ θάνατον e *Isthm.* 6.12 σύν τέ οἱ δαίμων φυτεύει δόξαν ἐπήρατον.

Un indizio a favore dell'originaria appartenenza del fr. 140d M. e del fr. 141 M. al medesimo contesto, e dunque di una stretta correlazione in Pindaro fra il dio quale totalità e quale principio di ogni cosa, sembra offerto dal fatto che la lapidaria definizione del fr. 140d M. riemerge quasi alla lettera nel trattato XII del *Corpus Hermeticum* (22)⁹, pur nell'ambito di un linguaggio venato di influssi gnostici¹⁰, proprio subito dopo che l'autore del trattato, opponendo anch'egli τὸ πᾶν a πάντα (τὰ πάντα ζῶα), ha esaltato il potere generatore e vivificante della divinità nei confronti di tutti gli esseri viventi:

ὑπὸ τίνος οὖν ζωοποιεῖται τὰ πάντα ζῶα;¹¹ ὑπὸ τίνος ἀθανατίζεται τὰ ἀθάνατα; ὑπὸ τίνος μεταβάλλεται τὰ μεταβλητά; εἶτε δὲ ὕλην εἶτε σῶμα εἶτε οὐσίαν φῆς, ἴσθι καὶ ταύτας αὐτὰς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ, καὶ ὕλης ἐνεργείαν τὴν ὑλότητα, καὶ τῶν σωμάτων <τὴν> σωματότητα, καὶ τῆς οὐσίας τὴν οὐσιότητα· καὶ τοῦτό ἐστιν ὁ θεός, τὸ πᾶν.

“Da chi dunque ricevono vita *tutti gli esseri viventi*? Da chi sono resi immortali gli esseri immortali? Da chi ricevono il mutamento gli esseri che mutano? Che tu ti riferisca a materia, corpo o sostanza, sappi che anche queste sono energie del dio e che energia della materia è la materialità, dei corpi la corporeità, della sostanza la sostanzialità, e il dio è questo: il tutto.”

Simile allo Zeus dal vasto sguardo di Pind. *Pae.* 6.132 “che compie ogni cosa, e le une e le altre” (ὁ πάντα τοι τά τε καὶ τὰ τεύχων)¹², e allo Zeus παντελής¹³ e πανεργέτης¹⁴ di Eschilo, che già nel nome¹⁵ mostra di avere

⁹ Non mi risulta che la cosa sia stata notata. Solo a ἔν ἐστι τὰ πάντα di *Corp. Herm.* 12.8 rimandava E. Norden, *Agnostos theos*, Berlin 1923², 248 nella sua ricostruzione del filone di pensiero che porta al panteismo stoico sintetizzato da Sen. *nat. quaest. I praef.* 13 nella formula: *quid est deus? quod vides totum et quod non vides totum.*

¹⁰ In particolare, ὑλότης viene esplicitamente dichiarato vocabolo ‘gnostico’ da Plot. *Enn.* 2.9.10.

¹¹ Per il motivo cfr. Orph. *hymn.* 73.2 μελίχιον Δία, παγγενέτην, βιοδώτορα θνητῶν (su cui vd. G. Ricciardelli, *Inni orfici*, Milano 2000, 503), *Pap. Gr. Mag.* IV 487 s. γένεσις πρώτη τῆς ἐμῆς γενέσεως e *Suppl. Mag.* 57.37 τὸν κύριον τῆς πρώτης γενέσεως (con la nota di R.W. Daniel-F. Maltomini, *Supplementum Magicum* II, Opladen 1992, 41 s.).

¹² Cfr. anche *Pyth.* 2.49 θεὸς ἅπαν ἐπὶ ἐλπίδεσσι τέκμαρ ἀνύεται, *Isthm.* 5.52 s. Ζεὺς τά τε καὶ τὰ νέμει, | Ζεὺς ὁ πάντων κύριος e fr. 108b M. θεῶ δὲ δυνατὸν μελαίνας | ἐκ νυκτὸς ἀμίαντον ὄρσαι φάος, | κελαινεφέϊ δὲ σκότει | καλύψαι σέλας καθαρὸν | ἀμέρας.

¹³ Cfr. Aesch. *Sept.* 116 ὦ Ζεῦ... πάτερ παντελής, e παντελής è il tempo in Aesch. *Cho.* 965.

¹⁴ Altrove questo epiteto ritorna, riferito a un demone, solo in *Suppl. Mag.* 66.11 φοβερόμματα πανεργέτ<α>.

¹⁵ Cfr. Plat. *Crat.* 396a-b e vedi E. Fraenkel, *Aeschylus. Agamemnon*, III, Oxford 1950, 704.

in sé la causa di ogni evento (Ag. 1485 ss. ἰὼ ἰή, διαὶ Διὸς ἰ παναιτίου πανεργέτα ἢ τί γὰρ βροτοῖς ἄνευ Διὸς τελεῖται;), questa divinità – che, in quanto porta a compimento ogni cosa per i mortali, conferisce anche fascino alla poesia – presuppone, mi pare, la riflessione teologica condotta da Senofane nella serie costituita da 21 B 23-26 D.-K. (= fr. 26-29 G.-P.):

B 23:

εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα.
“Un unico dio, sommo fra dei e uomini,
non simile ai mortali né per forma né per pensiero.”

B 24:

οὔλος ὄρα, οὔλος δὲ νοεῖ, οὔλος δέ τ' ἀκούει.
“Intero guarda, intero pensa, intero ascolta.”

B 25:

ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.
“Ma senza fatica agita tutte le cose con l'impulso della mente.”

B 26:

αἰεὶ δ' ἐν ταύτῳ μίμνει κινούμενος οὐδέν,
οὐδὲ μετέρχεσθαι μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλη.
“Resta sempre nella stessa sede senza muoversi affatto
né gli si addice di spostarsi ora di qua e ora di là.”

Una serie a cui è stato opportunamente aggregato in tempi recenti quel “frammento Lebedev”¹⁶ che, correggendo l'adagio di Talete (11 A 1 D.-K.) secondo cui “tutte le cose sono piene di dei”, esplicita, se si accetta al v. 1 il tradito θεῶν, la compatibilità nel sapiente di Colofone fra una pluralità di dei e una singola divinità suprema:¹⁷

πάντα θεῶν πλήρη, πάντη δέ οἱ εἰσιν ἀκουαὶ
καὶ διὰ πετράων καὶ ἀνὰ χθόνα καὶ τε δι' αὐτοῦ
ἀνέρος ὅττι κέκευθεν ἐνὶ στήθεσσι νόημα.
“Tutte le cose sono piene di dei, ed egli ha orecchie dovunque,
e fra le rocce e sulla terra e anche dentro l'uomo
stesso, qualsivoglia pensiero celi nel petto.”

È una concezione della divinità condivisa in larga misura anche da Eschilo: in particolare, una puntuale convergenza con Senofane è ravvisabile

¹⁶ A.V. Lebedev, *A New Fragment of Xenophanes*, in AA. VV., *Studi di filosofia preplatonica*, Napoli 1985, 13-15 ha infatti rivendicato la paternità senofanea di questa citazione fatta da Giovanni Filopono nel commento al *De anima* di Aristotele (*In Aristot. de an.* 411a7 ss.).

¹⁷ Su questa problematica e sulla conservazione di θεῶν, modificato da Ch.A. Lobeck (1829) in θεοῦ, cfr. G. Cerri, *Il frammento Lebedev di Senofane*, in AA. VV., *Scritti in onore di Italo Gallo*, Salerno 2002, 177-186.

nel passo (*Suppl.* 101-103) in cui, sulla linea di Xenoph. 21 B 25 e B 26, si dice che Zeus porta a compimento il suo pensiero stando seduto immobile nella propria sede veneranda:

ἦμενος ὄν φρόνημά πως
αὐτόθεν ἐξέπραξεν ἔμ-
πας ἐδράνων ἐφ' ἀφνῶν.¹⁸

Anche il πάντη¹⁹ al v. 1 del “frammento Lebedev” emerge, nel medesimo contesto, là dove si dice che la volontà di Zeus (Διὸς ἕμερος) – una volontà che non può essere posta sotto controllo (οὐκ εὐθήρατος ἐτύχθη) – fiammeggia dappertutto (παντᾷ) anche nella tenebra scura decidendo la sorte degli uomini (*Suppl.* 93 s.):²⁰

παντᾷ τοι φλεγέθει
κάν σκότῳ μελαίνα ξὺν τύχᾳ μερόπεσσι λαοῖς.²¹

Analogamente, Empedocle (31 B 134) dichiara che la divinità non è fornita di una testa accomodata alle membra, né dal suo dorso si slanciano due braccia ramosi, né ha piedi o agili ginocchia o genitali villosi, “ma è solo sacra mente prodigiosa / che tutto il cosmo attraversa con agili pensieri” (ἀλλὰ φρήν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον, ἰ φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσοσα θοῆσιν).

Potremmo essere più precisi se riuscissimo a sciogliere il nodo posto da quella testimonianza di Simplicio (*In Arist. Phys.* 1, 184b15 = 21 A 31.2-3 D.-K.) che attribuisce a Senofane una concezione del dio non solo come οὔλον e come ἔν ma anche come πᾶν:

μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν ἦτοι ἔν τὸ ὄν καὶ πᾶν (καὶ οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον οὔτε κινούμενον οὔτε ἡρεμοῦν) Ξενοφάνην τὸν Κολοφώνιον τὸν Παρμενίδου διδάσκαλον ὑποτίθεσθαί φησιν ὁ Θεόφραστος ὁμολογῶν

¹⁸ Sorprende l'assenza di riferimenti a Senofane e al pensiero presocratico nelle note al passo del pur dottissimo commento di H. Friis Johansen e E.W. Whittle (1980), ma un richiamo alla parodo delle *Supplici* eschilee compare, in relazione alla ‘teologia’ di Senofane, in G.S. Kirk-J.E. Raven-M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1983², 171 n. 4.

¹⁹ Esso appare puntualmente riecheggiato in [Arist.] *De Melisso Xenophane Gorgia* 3.6 (977a36-37) = Xenoph. 21 A 28 D.-K. ἕνα δ' ὄντα (sc. τὸν θεόν) ὅμοιον εἶναι πάντη, ὁρῶντα καὶ ἀκούοντα τάς τε ἄλλας αἰσθήσεις ἔχοντα πάντη (vd. Cerri, *art. cit.* [n. 17], 185 s.), e cfr. anche Parmen. 28 B 4. 3 (τὸ ἐὸν) σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον.

²⁰ Sull'inopportunità di invertire la collocazione fra i v. 88-90 e 93-95, come proposto da R. Westphal (1869), seguito da Page (1972), da Friis Johansen e Whittle (1980) e da West (1990), e sul rapporto fra la volontà di Zeus e il suo fiammeggiare nel buio (che evoca il tradizionale attributo del fulmine) cfr. V. Di Benedetto, *Contributi al testo delle 'Supplici' di Eschilo*, “Riv. Fil. Istr. Cl.” 121, 1993, 130 ss.

²¹ Cfr. anche *Suppl.* 598 s. πάρεστι δ' ἔργον ὡς ἔπος □ σπεῦσαι τι τῶν βούλιος φέρει φρήν.

ἐτέρας εἶναι μᾶλλον ἢ τῆς περὶ φύσεως ἱστορίας τὴν μνήμην τῆς τούτου δόξης. τὸ γὰρ ἐν τούτῳ καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξενοφάνης, ὃν ἓνα μὲν δείκνυσιν ἐκ τοῦ πάντων κράτιστον εἶναι· πλειόνων γάρ, φησὶν, ὄντων ὁμοίως ὑπάρχειν ἀνάγκη πᾶσι τὸ κρατεῖν· τὸ δὲ πάντων κράτιστον καὶ ἄριστον θεός.

“Un unico principio, e cioè che l'Essere è uno e tutto (e non definito né indefinito né in movimento né in quiete), Teofrasto dice che viene presupposto da Senofane di Colofone, il maestro di Parmenide, concordando sul fatto che il richiamo alla sua opinione riguarda indagini diverse rispetto a quella intorno alla natura. *E in effetti questo 'uno' e 'tutto' Senofane lo denominava 'dio'*, mostrando che è uno in base al fatto che domina su tutti: trattandosi infatti - dice - di una pluralità spetterebbe necessariamente a tutti di prevalere, ma 'dio' è ciò che fra tutti è più forte e prevale.”

Benché Simplicio si basi in larga misura, per quanto espone intorno a Senofane, sui cap. 3-4 di quel trattato pseudo-aristotelico *De Melisso Xenophane Gorgia* (977a-979a) che, pur fornendo indicazioni preziose, rappresenta un “extreme example of the treatment of Xenophanes as an Eleatic”²², tutta la porzione di testo rappresentata da ἐτέρας εἶναι μᾶλλον ἢ τῆς περὶ φύσεως ἱστορίας τὴν μνήμην τῆς τούτου δόξης. τὸ γὰρ ἐν τούτῳ καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξενοφάνης è, come riconobbe H. Diels nei suoi *Doxographi Graeci*, una citazione da Teofrasto (*Phys. opin.* 5).²³

Il punto è però se a sua volta Teofrasto si rifacesse a testi originali di Senofane o si limitasse a ricamare sul profilo offerto da Aristotele quando in *Met.* 986b9 ss. (= 21 A 30 D.-K.) osservava che, avendo di mira il cosmo intero, il sapiente di Colofone rivendicava l'unità del dio (Ξενοφάνης... εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἐν εἶναι φησι τὸν θεόν): un'affermazione che, in effetti, potrebbe essere ricondotta a luoghi senofanei non diversi dai citati B 23 εἰς θεός κτλ. e B 24 οὐλος ὄρα κτλ. Teofrasto l'avrebbe integrata aggiungendo di suo καὶ πᾶν a ἐν τούτῳ e avrebbe aperto in tal modo la via a Cic. *Acad.* 2.118 (= 21 A 34 D.-K.) *unum esse omnia neque id esse mutabile et id esse deum neque natum umquam et sempiternum, conglobata figura* e a Ps.-Galeno (*Hist. phil.* 7 = 21 A 35.16-18), secondo il quale Senofane era stato vago e confuso su tutto salvo sul fatto che “il tutto è uno” e che questo tutto-uno si identifica con la divinità (δογματίσαντα δὲ μόνον τὸ εἶναι πάντα ἐν καὶ τούτῳ ὑπάρχειν θεόν).

²² Kirk-Raven-Schofield, *op. cit.* (n. 18), 165.

²³ Cfr. H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berolini 1879, 109 ss. Un'ampia esposizione delle testimonianze su Senofane, e in particolare un'analisi capillare della struttura concettuale del *De Melisso Xenophane Gorgia* (ricondotto ad ambiente megarico), fu offerta da M. Untersteiner, *Senofane. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1956, XVII-CXVIII.

La discussione sul ‘panteismo’ di Senofane sembra lontana da una pacifica conclusione²⁴, ma un punto a favore dell’attendibilità della testimonianza di Teofrasto, o almeno del fatto che essa non si lega necessariamente a un più recente sviluppo di pensiero, sembra offerto sia, nuovamente, da Eschilo sia da un testo orfico comunque anteriore alla metà del IV secolo a.C.

Dice infatti Eschilo a proposito di Zeus (fr. 79 R.):

Zeús ἐστὶν αἰθήρ, Zeús δὲ γῆ, Zeús δ’ οὐρανός,

Zeús τοὶ τὰ πάντα, ὅτι τῶνδ’ ὑπέρτερον.

“Zeus è l’etere, Zeus la terra, Zeus il cielo,

Zeus è tutte le cose e ciò che è al di sopra di esse.”

E ai vv. 2 s. del testo orfico citato da [Arst.] *de mundo* 401a27-b7 – testo la cui antichità è dimostrata dal fatto che il v. 2 compare, con la variante τέτυκται in luogo di τελεῖται²⁵, anche nel poema commentato nel papiro di Derveni (col. XVII, r. 3) – dello stesso Zeus si afferma:

Zeús κεφαλή, Zeús μέσσα, Διὸς δ’ ἐκ πάντα τελεῖται·

Zeús πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος.

“Zeus è la testa, Zeus è il mezzo, da Zeus ogni cosa è compiuta,

Zeus è il fondo della terra e del cielo stellato.”²⁶

Una totalità divina a fondamento della quale si poneva, nello stesso poema orfico del papiro di Derveni, quell’ingoiamento di Protogono ad opera di Zeus attraverso il quale il nuovo dio supremo assorbiva in sé l’intero universo e poteva dare inizio a una seconda creazione (vv. 20-24 West):

[καὶ τότε δὴ κατέπινε θεοῦ μένος, ὡς θέμις ἦεν,] 20

²⁴ Per una messa a punto su questo dibattito cfr. Untersteiner, *op. cit.* (n. 23), CXCVIII-CCXII; Ch. Schäfer, *Xenophanes von Kolophon. Ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie*, Stuttgart-Leipzig 1996, 183-192; K. R. Popper, *Il mondo di Parmenide. Alla scoperta della filosofia presocratica*, Casale Monferrato 1998, 188-200.

²⁵ Si tratta del v. 27 nella ricostruzione del poema offerta da M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983, 114 s.; e cfr. anche Plat. *Leg.* 715e-716a ὁ μὲν δὴ θεός, ὡσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων, εὐθεία περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος, Heraclit. 22 B 67 D.-K. ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός· ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ πῦρ e vd. G. Colli, *La sapienza greca*, I, Milano 1977, 405 e G. Pugliese Carratelli, *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d’Occidente*, Bologna 1990, 396 s.

²⁶ È interessante riscontrare come la spiegazione addotta dal commentatore di Derveni, col. 19.2-3 – “(since) each individual thing has been called after the dominant (element) in it, all things were called ‘Zeus’ by the same principle” nella versione di R. Janko, *The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, Apopyrgizontes logoi?): a New Translation*, “Class. Phil.” 96, 2001, 1-32 (27) – ricalca quella attribuita a Senofane da Simplicio nel passo (21 A 31 D.-K.) sopra riportato.

Πρωτογόνου βασιλέως αἰδοίου· τῷ δ' ἄρα πάντες
 ἀθάνατοι προσέφυν μάκαρες θεοὶ ἠδὲ θέαιναι
 καὶ ποταμοὶ καὶ κρήναι ἐπήρατοι ἄλλα τε πάντα
 [ὄ]σσα τότε ἦν γεγαῶτ', αὐτὸς δ' ἄρα μόνος ἔγεντο.
 “[Ed ecco che, com'era giusto, Zeus ingoiò la forza del nume,] 20
 Protogono venerando sovrano. E crebbero
 in lui²⁷ tutti i beati immortali, dei e dee,
 e i fiumi e le amabili sorgenti e tutte le altre cose
 che allora vennero alla luce, ed egli stesso divenne l'unico. ”

Comunque sia, che l'identificazione fra dio e totalità fosse già affermata esplicitamente da Senofane o che nei suoi testimoni rappresenti solo un'indebita estensione della riduzione sia del cosmo sia della divinità a un tutto unitario, mi pare altamente probabile che Pindaro individuasse nel dio di Senofane il punto di riferimento per la sua definizione dell'unità del tutto.

Università dell'Aquila

FRANCO FERRARI

²⁷ Su προσέφυν cfr. West, *op. cit.* (n. 25), 88 s.: “the verb προσέφυν... means literally ‘grew on to him’ so as to become part of him ... it seems that all the other gods and the cosmic elements that they represented became absorbed in Zeus”.