

Senofane DK 21 B 18 sullo sfondo della cultura milesia*

DOI: 10.14746/PEA.2024.1.4

MARCO BECONI / Liceo-Ginnasio "Annibale Mariotti" /

Il frammento DK 21 B 18 (LM D53) di Senofane è conservato da Giovanni Stobeo in due punti distinti della sua opera¹, con poche varianti significative. Qui di seguito si riporta il testo e l'apparato secondo l'edizione Gentili-Prato² (*Xen.* 20):

οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν,
ἀλλὰ χρόνῳ ζητούντες ἐφεύρισκουσιν ἄμεινον³.

* Il presente contributo non sarebbe nato senza l'aiuto costante, l'incoraggiamento e la generosità del prof. Livio Rossetti: chi ha la fortuna di conoscerlo, sa bene cosa questo significhi. Una precedente versione del saggio è stata discussa durante le sessioni parallele di Eleatica 2021 e si è molto giovata dei suggerimenti e delle critiche dei proff. Alexander Mourelatos *per litteras* e di Glenn W. Most: a loro va la mia gratitudine, nella consapevolezza che soltanto io sono responsabile degli errori in esso contenuti.

¹ Stob. 1, 8, 2; 3, 29, 41: nel primo libro dell'*Anthologium*, Stobeo lo riporta nel contesto di una serie di citazioni *περὶ χρόνου*; nel terzo libro, nel contesto di citazioni *περὶ φιλοπονίας*.

² Gentili-Prato (1979: 176–177).

³ 1. *παρέδειξαν* (I), acceperunt Ritter-Preller | *ἐπέδειξαν* Tr.^{ed.}, Steph. | (*θνητοῖσιν*) *ἔδειξαν* Meineke; ad *ὑπέδ.* Hdt. 1, 32, 9 *ὑποδέξας ἄλβον ὁ θεός* contulit H. Fränkel, Wege 341, adn. 3 || 2. *ἐφεύρισκον* (I) P, unde *ἐφεύρισκόν τι* Grot, *ἐφεύρεσκον* (I) F.

Questo distico ha da sempre suscitato grande interesse tra gli studiosi, sia per la novità del suo contenuto, sia per il carattere sorprendente della sua formulazione in rapporto alla cultura contemporanea. Il punto di partenza della riflessione critica moderna si può ravvisare in un'osservazione dei *Griechische Denker* di Gomperz, che vedeva espressa in questi versi «una teoria sullo sviluppo naturale e graduale della civiltà umana»⁴; già Zeller, del resto, aveva parlato di una fiducia di Senofane in una «verità scoperta solo gradualmente»⁵. Più in particolare, si era già notato in 18.1 un riferimento polemico ai miti delle divinità civilizzatrici (come quelli di Atena, Demetra, Dioniso e Prometeo)⁶, a favore di una concezione nuovissima, secondo cui la civiltà progredisce grazie ad εὐρήματα dovuti agli uomini soltanto⁷. Certo, restava da capire a che tipo di progresso quest'affermazione di Senofane potesse riferirsi, visto anche il pessimismo che egli sembrerebbe manifestare altrove sui frutti di alcune recenti e capitali innovazioni⁸. In questo senso, Untersteiner per primo ha tentato di limitare la fiducia di Senofane al solo progresso conoscitivo-scientifico: quella espressa dal poeta, cioè, sarebbe una fede nel progresso del sapere, da leggersi sullo sfondo degli altri frammenti di contenuto gnoseologico, come, ad esempio, B 34 e 35⁹. Pochi anni dopo, tuttavia, tanto E. Dodds quanto L. Edelstein, erano tornati ad affermare, sulla scia di Gomperz, la necessità di vedere nel frammento di Senofane la prima di una lunga serie di affermazioni di fiducia nel progresso, tecnico e scientifico ad un tempo, ottenuto per mezzo dell'indagine razionale¹⁰.

Se l'interpretazione del frammento sollevava problemi circa il rapporto tra progresso tecnico e scientifico, non meno problematico era il ruolo da riservare agli dèi nello sviluppo della civiltà umana. Anche a questo proposito, le posizioni degli studiosi sono

⁴ Gomperz (1922⁴: 135): "eine Theorie in betreff der gradweisen, natürlichen Entwicklung menschlicher Kultur".

⁵ Zeller-Mondolfo (1967: 146).

⁶ Nestle in: Zeller-Nestle (1923: I 1, 673, n. 1). Si veda, e.g., Hom. *Od.* 8, 325; Hes. *Th.*, 664; A. *Pr.* 436–506; Pl., *Prt.* 320d seg.

⁷ Idea che sarà ripresa da S. *Ant.* 332–375; Moschio *Trag. fr.* 7 Nauck; *Epic. Ep.* 1, 75; in ambito latino *Lucr.* 5, 1448. Si veda, in proposito, Albertelli (1939: 69, nota 1): "il secondo punto di vista [*scil.* sull'avanzamento della civiltà umana], che pone come chiaro il concetto di progresso, si manifesta per la prima volta in questo frammento di Senofane, in cosciente opposizione alla concezione della *Kultur* come dono di Dio". Così anche Mondolfo (1958: 150): "Presentando così la conoscenza come conquista umana attiva, che progredisce a poco a poco, anziché come ricezione passiva di un dono divino, Senofane mette in rilievo l'importanza essenziale che ha lo sforzo della volontà umana nel processo dello sviluppo conoscitivo: bisogna cercare, per trovare; e la ricerca implica la tensione dello sforzo come condizione di ogni scoperta e avanzamento delle conoscenze".

⁸ Lumpe (1952: 45), sottolinea come, accanto a questa fede nel progresso, vi sia in Senofane anche un richiamo contro i pericoli di una civiltà troppo raffinata; Babut (1977: 222 seg.) interpreta quella espressa da Senofane come una fede in un complessivo sviluppo della civiltà umana, anche se provvisorio e relativo.

⁹ Untersteiner (1956: CCXXXII seg., in part. CCXXXV–VI): "Il fr. 18 ha, dunque, un significato nettamente gnoseologico e può valere bensì come visione del progresso umano, ma solo sulla via del conoscere". Sulle argomentazioni di Untersteiner circa la lettura di B 18 sullo sfondo di B 34–35, non del tutto convincenti, si veda il prosieguito del presente contributo.

¹⁰ Dodds (1973: 1–25); Edelstein (1967: 3–19). Di Dodds, si veda, in particolare, pag. 4, dove, tra le altre cose, afferma che il distico di Senofane è "a genuine affirmation of progress: the writer conceives it as a gradual process which extends into the present and presumptively into the future, and one which is dependent on man's own efforts, not on the arbitrary gift of any 'culture-god'". In questa linea di colloco anche gli interventi, e.g., di Kleingünther (1933: 40–43); Heidel (1943: 271); Guthrie (1962: 399); Fränkel (1974: 333) *et alii*.

state a lungo contrastanti¹¹. Molto si è discusso, ad esempio, sulla natura della rivelazione e della comunicazione tra dèi e uomini, anche in rapporto all'epistemologia di Senofane. Verdenius, ad esempio, ritenne che una teoria antropocentrica di progresso come quella più volte attribuita a Senofane fosse incompatibile con la sua religiosità¹². Sarà tuttavia Leshner il primo a dedicare un ampio contributo volto a confutare quella che lui definisce la “‘hymn of Progress’ reading of Fr. 18”. In contrasto con l'opinione generale, lo studioso nega che Senofane in 18.1 polemizzi con la concezione tradizionale degli dèi come benefattori del genere umano. A suo avviso, ad essere oggetto di polemica è la divinazione, la comunicazione cifrata tra dèi e uomini attraverso segni naturali e prodigi¹³. Questa lettura è ottenuta per mezzo di una discutibile interpretazione di ὑποδείκνυμι, che, a detta dello studioso, dovrebbe significare “to show or display in a secretive, partial or indirect manner”¹⁴. In secondo luogo, Leshner rifiuta la possibilità di leggere nel frammento un'affermazione di fede nel progresso *tout court*, che sarebbe inconciliabile con il pessimismo proprio della cultura greca arcaica; al contrario, in 18.2 si affermerebbe soltanto la superiorità dell'ἵστορίη come metodo di indagine, che conduce alla scoperta di spiegazioni migliori di quelle offerte dalla tradizione.

Più di recente, sulla scia di Leshner, si è inserito un ampio contributo di Shaul Tor, tutto teso a rileggere il frammento sullo sfondo della visione teologica di Senofane, in un quadro in cui l'indagine umana, pur nelle sue conquiste, resta significativamente limitata da quanto gli dèi decidono di rivelarle¹⁵. Prima ancora di approfondire la discussione di queste interpretazioni, è opportuno far presente che, nel dibattito successivo, la lettura ‘tradizionale’ ha continuato comunque ad essere prevalente¹⁶. Durante la stesura del presente contributo, è apparso un utilissimo saggio di Christian Vassallo¹⁷, che a partire da una disamina delle implicazioni filosofiche ed interpretative delle opposte letture di B18, rileva nel frammento l'emergere di una ‘ragione critica’, al riparo da letture anacronistiche.

¹¹ Per una ampia rassegna delle posizioni della critica riguardo a questa questione, si veda Tor (2017: 116, n. 41). Lo studioso distingue tra una ‘majority interpretation’, che nega qualsiasi tipo di rivelazione divina, da una ‘minority interpretation’, che concede che gli dèi in qualche momento possano rivelare qualcosa agli uomini. Non mancano, in realtà, posizioni più sfumate, come quella di Untersteiner (1956), che parla di rivelazioni *successive*, o di Barnes (1979), che parla di una *parziale* rivelazione iniziale.

¹² Verdenius (1955: 221): l'opposizione nel frammento non sarebbe tra θεοὶ ὑπέδειξαν – θνητοὶ ἐφευρίσκουσιν, ma tra ἀπ' ἀρχῆς πάντα e χρόνω ἄμεινον. Inoltre, lo studioso sottolinea il contrasto con la θεῶν προμηθεΐην αἰὲν ἔχειν di B 1, 24. Si veda, *contra*, la risposta di Loenen (1956: 135–136).

¹³ Leshner (1991: 240): “What he [*sc.* Senofane] specifically precluded was the possibility, from the very outset forward to the present time, that the gods communicated all sort of things to mortals through partial, indirect, or secretive revelations”.

¹⁴ Leshner (1991: 237).

¹⁵ Tor (2017: 104–154).

¹⁶ Si possono ricordare, *e.g.*, i lavori, diversissimi sotto molteplici aspetti, ma tutti accomunati dal richiamo ad una lettura ‘tradizionale’, di Tulin (1993: 129–138); McKirahan (2010²: 68–69); Cerri (1999: 72); Mogyoródi (2006: 126–127); Robinson (2008: 489); Bryan (2012: 52–55); Sassi (2020²: 211); Al contrario, si richiama alla posizione di Leshner Curd (2002: 129).

¹⁷ Vassallo (2022: 143 seg.).

2.1. 'Rivelazione' immediata o accesso divinatorio alla verità? Le interpretazioni di 18.1

Per cominciare la nostra indagine, sarà opportuno analizzare più da vicino il verso 18.1, per cercare di fare chiarezza sull'*incipit*, quanto mai discusso, del distico senofaneo.

οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν (B 18.1).

“Di certo, non fin dal principio gli dèi svelarono tutto ai mortali”.

Da subito il punto focale del verso, su cui si è concentrata l'attenzione degli studiosi, è stato l'aoristo ὑπέδειξαν, che già Diels, nei *Poetarum Philosophorum Fragmenta*, interpretò nel senso di *occulta monstraverunt*¹⁸; anche Untersteiner, riprendendo Pfister¹⁹, sottolineò l'esigenza di interpretare ὑποδείκνυμι nel senso di 'rivelare', con un evidente richiamo alla rivelazione religiosa²⁰. Queste interpretazioni sottolineavano il carattere attivo e palese dell'agire divino, di contro ad una umanità alla quale veniva attribuito il ruolo di mero destinatario passivo di una rivelazione di varia natura. È curioso – ma non del tutto sorprendente – che nessuno abbia prestato la dovuta attenzione ad un dato macroscopico, cioè che ὑπέδειξαν non è la lezione concorde dei manoscritti e che, come giustamente osserva T. Dorandi²¹, non sussistono motivazioni testuali e critiche stringenti per preferirla alla variante παρέδειξαν, attestata in un altro ramo della tradizione manoscritta. Ad ogni modo, nell'interpretazione complessiva del verso, assume molto rilievo il significato preciso da attribuire all'oggetto πάντα e all'espressione temporale ἀπ' ἀρχῆς, tenuto conto che la frase nella sua interezza è negata da οὔτοι. Indubitabile, tuttavia, era che nell'ipotesi in negativo elaborata da Senofane i mortali avessero un accesso immediato ai contenuti di una tale rivelazione.

Si poteva discutere, dunque, di quali fossero i contenuti della rivelazione divina, della sua articolazione temporale, ma non dell'immediata evidenza dei contenuti rivelati. Di contro a tale vulgata, Leshner per primo ha cercato di dimostrare che con ὑποδείκνυμι Senofane alluderebbe ad una comunicazione tra uomini e dèi per mezzo di prodigi o segni criptici²². Per giustificare ciò, egli fa riferimento innanzitutto al valore della preposizione ὑπό, che in composizione dovrebbe significare 'gradualmente' o 'segretamente'. Questi valori, tuttavia, che sono alternativi e mai coesistenti, non sono neppure attestati con certezza per ὑποδείκνυμι, così come per altri composti di ὑπό²³. Sono tre i passi che vengono addotti da Leshner a sostegno di questa lettura e un esame ravvicinato è sufficien-

¹⁸ Diels (1901: 41).

¹⁹ Pfister (1924: col. 339).

²⁰ Untersteiner (1956: CCXXXIV).

²¹ Cfr. Vassallo (2022: 148, n. 18).

²² Leshner (1991: 237 seg.).

²³ Come ὑποθέω, ὑποθωπεύω, ὑποκορίζομαι, ὑπόρνυμι (cfr. LSJ *sub voc.*)

te a dimostrarne l'inconsistenza. Il primo, che pure lo studioso ritiene decisivo, è tratto dai *Memorabili* di Senofonte:

“Ὅτι δέ γε ἀληθῆ λέγω, καὶ σὺ γνώσῃ, ἂν μὴ ἀναμένης ἕως ἂν τὰς μορφὰς τῶν θεῶν ἴδῃς, ἀλλ' ἐξαρκῆ σοι τὰ ἔργα αὐτῶν ὁρῶντι σέβεσθαι καὶ τιμᾶν τοὺς θεοὺς. ἐννόει δὲ ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱ θεοὶ οὕτως ὑποδεικνύουσιν· οἱ τε γὰρ ἄλλοι ἡμῖν τὰγαθὰ διδόντες οὐδὲν τούτων εἰς τὸ ἐμφανὲς ἰόντες διδῶσιν, καὶ ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων, ἐν ᾧ πάντα καλὰ καὶ ἀγαθὰ ἔστι, καὶ αἰεὶ μὲν χρωμένους ἀτριβῆ τε καὶ ὑγῖα καὶ ἀγήρατα παρέχων, θᾶπτον δὲ νοήματος ὑπηρετοῦντα ἀναμαρτήτως, οὗτος τὰ μέγιστα μὲν πράττων [14] ὁρᾶται, τάδε δὲ οἰκονομῶν ἀόρατος ἡμῖν ἔστιν²⁴·

“Che io dica la verità, potrai capirlo anche tu, se non stai ad aspettare di vedere comparire delle immagini esteriori degli dèi, ma ti accontenti di osservare le loro opere, per essere verso di loro reverente e pio. *In questo modo gli dèi si rivelano* [ai mortali nel loro agire]: gli altri, infatti, che ci offrono beni, non ce ne consegnano nessuno presentandosi alla nostra vista, e colui che regola e conserva l'universo ordinato, dove tutte le cose sono belle e buone e che perennemente fornisce a chi le usa cose che non si consumano, non si danneggiano e non invecchiano, che sanno aiutare senza fare errori, più in fretta del pensiero, costui si fa vedere nel realizzare imprese grandissime, ma è invisibile per noi quando le amministra”.

Oἱ θεοὶ οὕτως ὑποδεικνύουσι: solo una lettura sbrigativa può aver spinto a vedere in questa affermazione di Socrate un richiamo ad una comunicazione che avverrebbe “in a secretive, partial, or indirect manner”, “cryptically”. L'intero paragrafo, infatti, ci presenta Socrate intento a dimostrare quella che potremmo definire una delle più antiche formulazioni del ‘principio antropico’. Eutidemo, che inizialmente nega che gli dèi si prendano cura degli uomini, in poco tempo è costretto a riconoscere la sua sconfitta: «queste cose indicano un'attenzione affettuosa verso gli uomini (πάνυ, ἔφη, καὶ ταῦτα φιλόανθρωπα)». Quali sono ‘queste cose’? Ebbene, Socrate elenca tutta una serie di doni naturali, quali il sole, le stagioni e i frutti, ma anche di tecniche, come il fuoco, che secondo la tradizione gli dèi avrebbero donato agli uomini. Il cuore del ragionamento risiede nel non trascurare ciò che vediamo quotidianamente, tutti presi dal ricercare gli dèi in segni eclatanti: al contrario, è sufficiente l'osservazione della natura nel suo funzionamento per rivelare la bontà dell'azione divina nel mondo. È evidente, pertanto, come in nessun modo si possa leggere qui un riferimento ad una comunicazione segreta, cifrata o parziale tra dèi e uomini. Al contrario, ciò che Socrate sostiene è l'esatto opposto: l'operare degli dèi è sì, nella maggior parte dei casi, silenzioso, ma è del tutto trasparente: basta che gli uomini prestino attenzione a ciò che li circonda per accorgersi della benevolenza del loro agire. In altri termini, egli non si occupa delle modalità *criptiche* della comuni-

²⁴ X. *Mem.* IV, 3, 13–14 (trad. Santoni 1997).

cazione divina, ma del *rivelarsi* del divino all'umano nella sua benevolenza: un rivelarsi che di segreto non ha nulla²⁵.

Altrettanto infruttuoso è il secondo luogo che Leshar cita a sostegno della sua ipotesi, vale a dire Erodoto I, 32: πολλοῖσι γὰρ δὴ ὑποδέξας ὄλβον ὁ θεὸς προρρίζους ἀνέτρεψε, «a molti il dio ha mostrato la felicità e poi li ha abbattuti e distrutti». Anche in questo caso, uno sguardo al contesto è sufficiente a mostrare come ὑποδέξας sia un 'mostrare' concreto, nient'affatto 'segreto'. L'unico luogo, invece, dove ὑποδείκνυμι è attestato con certezza nel senso di 'mostrare segretamente' è in un passo tratto dagli scolii di Tzetzes all'*Alessandra* di Licofrone (v. 344): φρυκτὸν ὑποδείξας τοῖς Ἑλλησιν, «Sinone avendo mostrato di nascosto ai Greci un segnale di fuoco»: ma può un unico riscontro, tratto da un erudito del XII secolo, spiegare il valore di questa voce in Senofane, per di più in un contesto del tutto differente e che non lo richiede esplicitamente?

Al di là del piano strettamente linguistico, anche su quello concettuale nessuna ambiguità sussiste nell'idea di rivelazione di saperi cui allude Senofane: dietro a πάντα, oggetto di ὑποδείκνυμι, si nascondono saperi di tipo tecnico-scientifico, non indicazioni morali, liturgiche o pratiche; al contrario, il linguaggio 'criptico', 'parziale', 'segreto', cui allude Leshar, è proprio soprattutto del linguaggio oracolare. Come il verso 18.2 dimostra inequivocabilmente, Senofane contrappone alla rivelazione divina l'attività di ricerca e scoperta guidata dalla razionalità umana. Questa attività porta alla scoperta di nuove conoscenze, mentre, attraverso la divinazione, gli dèi svelano il futuro, distolgono da – o inducono in – errori fatali, ricordano agli uomini i doveri nei loro confronti; in nessun caso, tuttavia, risulta che la divinazione fosse adoperata allo scopo di scoprire qualcosa di più sul funzionamento della natura, proprio perché il concetto di un 'sapere' fondato, contrapposto al mero 'sentito dire', si sviluppa di contro a quello presupposto dalla pratica divinatoria.

Trovo ancora più congetturale l'argomentazione di Tor. Egli, dopo aver analizzato ampiamente i caratteri propri della divinazione nel mondo greco, cerca di dimostrare che Senofane non avrebbe negato la divinazione *tout court*, ma solo *un tipo* di divinazione, quello cioè in forma di comunicazione criptica, cui alluderebbe con ὑποδείκνυμι. A questo proposito, egli si spinge ad ipotizzare che il frammento A 52 di Senofane, tratto dal *De divinatione* di Cicerone, in cui si afferma che *Colophonius Xenophanes, unus qui deos esse diceret, divinationem funditus sustulit*, sia proprio derivato da un fraintendimento di 18.1: Cicerone, come Leshar, avrebbe visto solo un lato della medaglia. A ciò, Tor

²⁵ Se ciò non bastasse, è sufficiente sollevare lo sguardo a poche righe più sopra, quando Eutidemo allude alla celebre conversazione amichevole che Socrate avrebbe intrattenuto col suo δαίμων e con gli dèi più in genere: Σοὶ δ', ἔφη, ὦ Σώκρατες, εὐόκασιν ἔτι φιλικώτερον ἢ τοῖς ἄλλοις χρῆσθαι, εἴ γε μηδὲ ἐπερωτώμενοι ὑπὸ σοῦ [13] προσημαίνουσί σοι ἅ τε χρῆ ποιεῖν καὶ ἅ μή ("Con te, o Socrate, sembra che si comportino in modo ancora più amichevole che con gli altri, se davvero, senza essere interrogati da te, ti anticipano quello che conviene fare e quello che non conviene" – trad. Santoni 1997). Si parla di comunicazione tra gli dèi e un uomo, Socrate, in un contesto qui davvero inequivocabile, e Senofante utilizza quello che potremmo definire uno dei termini tecnici della divinazione, προσημαίνω. Se qualche riga più sotto avesse voluto chiarire il modo corretto di intendere questo σημαίνειν, non avrebbe fatto altro che ripetere lo stesso verbo, preceduto da οὕτως. Non l'ha fatto, semplicemente perché non è ciò che intendeva dimostrare.

aggiunge che B 32, «quella che chiamano Iride è anch'essa per natura una nube, purpurea, scarlatta e verde a vedersi», si accorderebbe bene con il rifiuto di questo tipo di divinazione, dato che Iris è tradizionalmente vista come messaggera degli dèi (Hom. *Il.* 15, 158–159; Hes. *Th.* 780–781). Ora, questi assunti sono tutti e due troppo congetturali per poter essere accolti. In primo luogo, il *funditus* di Cicerone, che significa propriamente 'dalle fondamenta', 'dalla radice', presuppone il riferimento ad un ragionamento più esplicito, più ampio e meglio fondato di quello sviluppato in 18.1. Senza contare, poi, che dietro *funditus* Cicerone potrebbe aver richiamato l'intero impianto della teologia di Senofane, non certo un'affermazione importante ma che, per quanto ne sappiamo, poteva benissimo restare isolata. Quanto ad Iris, il frammento B 32 si spiega perfettamente a partire dalla critica all'antropomorfismo delle divinità della tradizione: Iris non è smentita nella sua natura divina in quanto messaggera degli dèi, ma in quanto interpretazione in chiave divina di un fenomeno naturale, conoscenza che Senofane desume da Anassimandro, come avrò modo di argomentare più oltre.

Corollario di un'interpretazione di ὑποδείκνυμι in riferimento alla divinazione è altresì il valore preciso che si pretende di attribuire ad ἀπ' ἀρχῆς. Tanto Leshner quanto Tor, infatti, hanno dato alla preposizione ἀπό non il valore di 'in principio', ma 'dal principio in avanti'²⁶. Per loro, ὑπέδειξαν non si prefigura come un'azione iniziale, aurorale, degli dèi verso gli uomini, ma piuttosto come una comunicazione continua, che si protrae fin dal principio; in questo senso, Tor arriva anche ad intendere l'aoristo con valore gnomico²⁷. È vero che la preposizione ἀπό, in espressioni temporali, presenta spesso questo valore, indicando il momento a partire dal quale un determinato stato di cose sussiste²⁸. Tuttavia, come l'analisi di questi passi suggerisce, quando ἀπό assume questo valore, è generalmente accompagnato da avverbi come αἰεὶ, νῦν, ἔτι o da verbi di aspetto durativo o resultativo; altrove, è il contesto a suggerire il protrarsi di un determinato stato di cose. A tal proposito, è istruttivo il confronto con Senofane B 10, ἐξ ἀρχῆς καθ' Ὀμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασιν πάντες, dove ἐξ ἀρχῆς è sicuramente adoperato in questo valore in virtù di μεμαθήκασιν. Al contrario, il contesto di B 18 suggerisce l'esatto opposto: non solo l'aoristo ὑπέδειξαν ha qui un chiaro valore puntuativo, perché si contrappone ai presenti ζητοῦντες ed ἐφευρίσκουσιν, ma si osserva chiaramente una opposizione tra οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς e ἀλλὰ χρόνῳ del verso successivo, che viene del tutto smorzata qualora si assegni ad ἀπό valore continuativo. Senofane contrappone volutamente un *ipotesico* stato iniziale di conoscenza perfetta come dono divino ad un sapere acquisito faticosamente, nel tempo, dall'indagine umana. Se continuativo è il ricercare, e quindi lo scoprire di tanto in tanto qualcosa da parte degli uomini, tale non sarà l'aver appreso ἀπ' ἀρχῆς direttamente dagli dèi.

²⁶ Leshner (1991: 232–233); Tor (2017: 120 con la nota 54).

²⁷ Tor (2017: 121).

²⁸ Si veda LSJ, s.v. ἀπό II: "in narrative, τὸ ἀ. τούτου or τοῦδε, from this point onwards, Hdt. 1, 4, 2, 99; ἀ. τούτου τοῦ χρόνου Hdt. 1, 82; X. An. 7.5.8; τὸ ἀπ' ἐκείνου, Luc. Tox. 25; ἡμέρη δεκάτη ἀφ' ἧς, Hdt. 3.14, etc.; δευτέρῃ ἡμέρῃ ἀ. τῆς ἐμπρήσιος Hdt. 8.55, cfr. X. An. 1.7.18, etc.; ἀφ' οὗ χρόνου X. Cyr. 1.2.13".

2.2. L'esigenza di un superamento dell'interpretazione 'tradizionale' di 18.1

L'insieme di queste considerazioni dimostra l'inconsistenza dell'ipotesi secondo cui in B 18.1 prenderebbe forma una polemica con la divinazione. Resta da chiarire quale sia il valore da assegnare a ὑπέδειξαν nel contesto complessivo del verso. Comincerei con l'osservare, a questo proposito, che nemmeno l'eccessiva enfasi sulla dimensione religiosa della 'rivelazione' divina, avanzata dalla critica precedente, coglie nel segno. Come già ricordato, Untersteiner, richiamandosi a Pfister, aveva sottolineato con forza che qui ὑποδείκνυμι alluderebbe alla 'rivelazione' divina, al pari del tecnico ἀποδείκνυμι (con il derivato ἀπόδειξις)²⁹ con il palese intento di ricollegarlo al complesso dei frammenti senofanei di contenuto gnoseologico, rifiutando la lettura di B 18 come primo esempio di "storia del progresso che ha determinato la civiltà". Nella ricostruzione di Untersteiner, i θεοί, che conoscono la verità, rivelano l'intera realtà agli uomini, o almeno al σοφός (che Untersteiner identifica con Senofane stesso, sulla base di B 34), perché ai comuni mortali è riservato un accesso graduale, attraverso il δοξάζειν εὐοικία τοῖς ἐτύμοισι, che li porterebbe poi ad ἐφευρίσκειν ἄμεινον³⁰.

Anche una simile enfasi sulla dimensione religiosa del 'rivelare' finisce per snaturare il senso complessivo del distico, in quanto l'oggetto della scoperta umana è detto chiaramente da Senofane 'migliore' rispetto all'ipotetico dono divino iniziale³¹, ciò che produce un'evidente squalificazione dell'azione divina, se interpretata in senso letterale. A confermare autorevolmente questa linea interpretativa provvede lo stesso verso 18.2, che non può funzionare come capovolgimento di 18.1, ma, semmai, come suo completamento: l'attività dell'indagine umana si mostra nella sua grandezza proprio di contro a qualsiasi ipotetica benevolenza divina posta al principio della storia. Del resto, nessun indicatore permette di presumere che la consapevolezza che il dio sia ἀλήθεια si configuri come un'acquisizione o contenuto cui Senofane, e Senofane soltanto, avrebbe accesso in qualità di σοφός ispirato dal dio. È evidente, dunque, che ὑποδείκνυμι, riferito all'azione divina nei confronti dell'umanità, non può valere né come un richiamo ad una comunicazione criptica, né come un rimando ad una rivelazione originaria che delineerebbe per l'uomo i confini e le modalità di accesso alla verità; ὑποδείκνυμι è, molto più semplicemente, un 'mostrare', un 'indicare', che richiama, per negarlo, un mai esistito stadio primigenio della

²⁹ Untersteiner (1956: CCXXXV).

³⁰ Questa la sua parafrasi (Untersteiner 1956: CCXXXV): "θεοί, che conoscono ἀλήθειαν, φύσις, in quanto essi stessi sono ἀλήθεια, φύσις rivelano πάντα, cioè l'universa realtà – che si interpreta, appunto, come panteismo–; ma, da parte degli uomini la conquista dei πάντα, raggiunta per mezzo di εἰδέναι, è graduale: il σοφός vi riesce subito, anzi, in un primo tempo unico tra gli uomini, mentre gli altri possiedono solo il δόκος. Tuttavia, anche θνητοί, passando attraverso lo stadio intermedio del δοξάζειν «εὐοικία τοῖς ἐτύμοισι» possono ἐφευρίσκειν ἄμεινον, vale a dire progrediscono verso conoscenze sempre più εὐοικία τοῖς ἐτύμοισι e quindi a un dato momento potranno identificarsi col σοφός ο, comunque, avvicinarsi al massimo grado a costui, anche se Senofane, nell'orgoglio della sua scoperta, sembra addirittura escludere che ciò possa accadere: οὐδέ τις ἔσται εἰδώς (...) ἄσσα λέγω".

³¹ Questo vale sia nel caso si interpreti ἄμεινον come neutro sostantivato, sia come avverbio (secondo la proposta avanzata da Leshner 1991: 246).

storia umana, in cui gli dèi avrebbero mostrato all'uomo la realtà nel suo funzionamento e le tecniche per dominarla. Fra l'altro, più che di 'rivelazione', sarebbe corretto parlare di 'svelamento', dove il concetto di mostrare 'ciò che sta dietro' le cose è richiamato dall'uso della preposizione ὑπό ed è anzi uno dei suoi valori più frequenti.

Nel nostro tentativo di chiarire il senso di B 18.1, proviamo ora ad indagare il valore da attribuire all'oggetto dell'ὑποδεικνύναι divino, vale a dire πάντα. Si è più volte ribadito in passato come sarebbe impossibile comprendere B 18.1 estrapolandolo dal contesto di quelli che sarebbero i suoi due riferimenti polemicamente più immediati: da un lato, il mito delle divinità civilizzatrici, dall'altro, l'ipotesi di una progressiva decadenza della civiltà umana, di cui abbiamo testimonianza nelle *Opere e i Giorni* esiodee (Hes. *Op.* 106 seg.). È noto che l'idea di una graduale scoperta e perfezionamento delle arti, del tutto ovvia per il nostro sentire comune, fu sconosciuta ai Greci d'età arcaica³². In Omero e in Esiodo, le arti e le tecniche sono in genere un dato preconstituito: il primo schema interpretativo che si sviluppa vi riconosce dei doni divini, compiuti e perfetti fin dal principio. A ben vedere, per di più, non sempre gli uomini avrebbero avuto bisogno della 'tecnica' in senso stretto: alcuni ben noti miti della tradizione presentavano l'umanità delle origini in uno stato di perfetta beatitudine, come nel già citato mito esiodeo dell'età dell'oro: quando gli uomini si trovarono a godere dei frutti che la natura offriva spontaneamente, senza conoscere fatica e dolore. Altrove, era l'iniziativa di alcuni dèi ad aver fornito agli uomini i loro saperi, come nelle figure di Prometeo, Atena, Demetra e Dioniso³³. In Esiodo, non a caso, il furto di Prometeo si colloca in uno stadio dell'evoluzione dell'umanità in cui la tecnica si è rivelata necessaria per la sopravvivenza stessa dell'uomo in una natura divenuta ormai ostile³⁴. Senza dilungarsi in esemplificazioni, basti ricordare i doni che lo stesso Prometeo, questa volta in Eschilo, si vanta d'aver fatto agli uomini in una lunga *rhesis* del *Prometeo Incatenato* (E. *Pr.* 436 ss.): la conoscenza e il pensiero, l'abilità di costruire case e edifici, di riconoscere le stagioni, il sorgere e il tramontare degli astri, il numero, la scrittura, la navigazione, l'uso degli animali nel lavoro, la medicina e la stessa divinazione (perché di τέχνη si tratta!)³⁵.

Nell'interpretazione tradizionale, il lungo elenco del *Prometeo* sarebbe significativo per due ragioni: in primo luogo, perché sottolineerebbe il carattere compiuto e definitivo dei doni divini, esattamente ciò che Senofane nega in 18.2 con l'uso di ἄμεινον; in secondo luogo, perché vi comparirebbero saperi che la generazione di Senofane, e quella immediatamente precedente, aveva largamente incrementato, sconfessando con l'espe-

³² Albertelli (1939: 69).

³³ Si veda, in proposito, la nota 6 del presente contributo.

³⁴ Hes. *Op.* 42 ss.

³⁵ Guthrie (1962: 400) ha ipotizzato che Eschilo si sia basato, nel suo elenco, su resoconti di εὐρήματα umani, da lui poi attribuiti a Prometeo in virtù della finzione scenica: richiamandosi al resoconto di Diodoro Siculo (D.S. I 8), in cui si riconosce come unico maestro dell'umanità il τὸ συμφέρον (il 'vantaggio', il 'guadagno'), Guthrie ha creduto di poter far risalire la matrice di tale tradizione alla filosofia pre-atomistica di V secolo a.C.

rienza una diffusa *communis opinio*³⁶. Che l'attività di Senofane, orientata all'espansione dei saperi, sia nata e si sia sviluppata a partire da quella rapsodica, e forse proprio contro quella tradizione poetica che tanto egli aveva frequentato, è un dato fuori discussione: la sua vigorosa *vis polemica* si scagliava in particolare contro Omero ed Esiodo, mettendone in discussione la pretesa di essere maestri, a partire dalle incongruenze della loro Weltanschauung (si veda B 10 e, di contro, B 11). Questo retroterra, su un piano generale, è innegabile, ma è forse verosimile che il quadro delineato da Senofane si riduca ad una pura e semplice polemica con i miti di questa tipologia?

Quello delineato in 18.1 è un orizzonte piuttosto generico, che richiama alla mente i miti delle divinità civilizzatrici o dell'età dell'oro, ma non si lascia affatto appiattare su di essi. Senofane di fatto capovolge questi miti, specie circa la visione della storia umana come progressiva decadenza; tuttavia, quel suo parlare di θεοί, senza ulteriori qualificazioni, di πάντα, anch'esso lasciato nel vago, di un ἄπ' ἀρχῆς che fa sfumare nelle nebbie del tempo qualsiasi tentativo di collocazione cronologica più esatta, denota l'intenzione di delineare un *exemplum fictum*: uno stadio iniziale della civiltà in cui l'uomo, in virtù di una rivelazione divina, avrebbe avuto pieno accesso alla verità, stadio che non si è mai verificato, ma anzi è sconfessato dalla progressiva acquisizione di conoscenze, in forza di una ricerca corale e indefessa. A me pare che non sia casuale che una delle principali difficoltà riscontrate dalla critica sia consistita proprio nell'espressione οὔτοι (...) πάντα: essa ha di fatto spaccato gli studiosi tra quanti sostenevano l'esigenza di vedervi una negazione radicale e complessiva di qualsiasi ipotetica rivelazione iniziale, e facevano di Senofane un razionalista, addirittura precursore dell'Illuminismo (si pensi, e.g., al caso di K. Popper); e quanti, invece, in modo senz'altro più equilibrato, rivendicavano il fatto che a rigore, linguisticamente, "non tutto" deve pur significare che *qualcosa* agli uomini sia stato rivelato. Ebbene, a mio avviso, una simile contrapposizione nasce proprio dall'errore di leggere come affermazione rigorosa quello che invece, in Senofane, costituisce soltanto la generica costruzione di un *exemplum fictum*: uno stadio iniziale, immaginato in forma astratta, che ha quale unico scopo di essere negato subito dopo, e che, in quanto tale, non ha nessuna pretesa di sistematicità, né può essere adoperato come base per generalizzazioni teoretiche. Gli dèi vi compaiono infatti come semplici 'garanti' di tale ipotetico stato iniziale di cose, che viene subito declassato a poco significativo. Un uso, questo, che ci è testimoniato per Senofane anche dal frammento B 38 ("Se Dio non avesse fatto il biondo miele, direbbero che i fichi sono molto più dolci"), dove il richiamo al dio può essere letto solo come equivalente di un "se non esistesse il biondo miele...". Questo distico, in realtà, non offre appigli né a quanti vorrebbero assegnare primati storici di 'razionalismo', né a quanti, richiamandosi al 'pessimismo' della cultura greca arcaica o alla pervasività dell'interpretazione religiosa, vorrebbero salvare la 'religiosità' di Senofane.

³⁶ Su questo punto cruciale, si veda *infra*. Intanto, varrà la pena ricordare un testo centrale, vale a dire B 19, in cui Senofane manifesta la sua ammirazione (θαυμάζειν) per il sapere astronomico di Talete: cos'altro, più delle sue scoperte (o di quelle dei σοφοί della generazione precedente), poteva sconfessare la credenza ingenua in una perfetta conoscenza del cielo donata agli uomini dal dio?

Gli dèi non hanno donato agli uomini saperi compiuti, perché gli uomini ne scoprono di migliori; e se l'umanità sa fare sempre di meglio, è assurdo immaginare che lo stadio della sua perfetta beatitudine sia da collocare all'origine dei tempi.

In effetti, ciò che Senofane nega in B 18, vale a dire un ipotetico stato iniziale della civiltà in cui l'uomo abbia avuto pieno accesso al sapere a seguito di una 'rivelazione' divina, si accorda naturalmente con la nota polemica sull'antropomorfismo e lo sforzo conseguente di delineare una teologia negativa: ciò che, a sua volta, è parte – ma solo una piccola parte! – di un più complessivo orientamento di Senofane verso il sapere nella molteplicità delle sue forme, così pure verso la nascente comunità dei σοφοί; del resto è proprio per questo motivo che trovo inconcepibile provare a ricacciare questo intellettuale poliedrico indietro, fino a chiuderlo nella sfera delle 'ragioni narrative'. È comunque risaputo che uno dei punti più alti della riflessione di Senofane è costituito dall'elaborazione di una raffinatissima teologia negativa, a partire da un uso del tutto pionieristico dei dati forniti dall'osservazione antropologica (raccolti, ma non elaborati, da Ecateo), nonché della sua geniale intuizione. Per mezzo di essa, Senofane si sforza di epurare l'immagine del divino da tutte quelle scorie che l'immaginazione umana vi ha depositato, attribuendo agli dèi ogni sorta di nefandezza, vizio o crimine (si vedano, *e.g.*, B 11, 12, 14). Per la prima volta, la ragione si esercita nel definire un criterio di 'credibilità' del divino. Questa teologia negativa era poi affiancata dall'elaborazione 'positiva' di un'immagine fededegna di Dio (*e.g.*, B 23, 24, 25, 25), dei cui risultati sarà erede larga parte della tradizione speculativa successiva.

Questa immagine 'positiva' del divino deve moltissimo al costante confronto con la tradizione epico-ropodica, che viene negata punto per punto³⁷. Si prendano, ad esempio, i caratteri del Dio-Uno: mentre gli dèi omerici dovevano lanciarsi giù dall'Olimpo sulla terra per poter influenzare gli eventi umani, il Dio di Senofane è immobile (B 26: "sempre nello stesso posto permane, e per nulla si muove, né gli si addice spostarsi ora in un posto ora in un altro"); se ad un cenno di Zeus trema tutto l'Olimpo, egli non ha neppure bisogno di scuotere il capo (B 25: "ma, immune da fatica, con la volontà del pensiero tutto fa vibrare"); né sarebbe possibile ingannarlo o coglierlo in fallo, perché "tutto intero vede, tutto intero pensa, tutto intero ode" (B 24). Questo è un capovolgimento sistematico dei caratteri tradizionali del divino e trova in B 18 un suo naturale prolungamento: qui, Senofane non fa altro che negare, e capovolgere, la spiegazione tradizionale del progresso umano come frutto di successivi doni divini³⁸. È sempre, dunque, nel

³⁷ Questo dato, messo in luce tra gli altri da Zeller, Calogero, Untersteiner, è stato ribadito da Guthrie (1962: 374 seg.) e può essere considerato ormai pacifico (per ulteriori rimandi bibliografici, si veda Untersteiner (1956: CLXXXV).

³⁸ Contro questa teoria antropocentrica di progresso, a nulla vale il richiamo di Verdenius alla θεῶν προμηθειῶν αἰὲν ἔχειν di B 1, 24 (Verdenius 1955: 221). Visto che Senofane vi ricopre il ruolo di *arbiter bibendi*, nell'elegia B 1 il richiamo alla divinità è d'obbligo; interessante però è vedere come egli già colga l'occasione per avanzare elementi di critica alla concezione tradizionale. Al contrario, nelle elegie di Senofane, gli dèi sono figure puramente convenzionali, assenti come soggetti attivi e tutta la sua riflessione teologica è dedicata ad elaborarne un'immagine diametralmente opposta.

contesto di una 'purificazione' del divino dalle incrostazioni della fantasia umana che Senofane nega una tipologia di rapporto che è semplicemente incompatibile con il suo Dio-Cosmo non personale³⁹. In altre parole, il processo di de-umanizzazione degli dèi passa anche attraverso la messa in discussione di tutte quelle forme di rapporto e scambio che la religione tradizionale aveva ipotizzato: è qui, sì, che si spiega anche il rifiuto della divinazione, che solo Senofane poteva aver teorizzato per primo⁴⁰.

3.1. L'interpretazione di 18.2: ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες

Nel secondo verso, Senofane passa a proclamare una verità senza precedenti, formulata in un linguaggio che non può che lasciare meravigliati: un ἀπροσδόκητον in perfetto stile senofaneo: «ma gli uomini stessi, con il tempo, cercando, trovano ciò che è meglio». Ogni singolo termine adoperato in questo verso è, ad un tempo, privo di precedenti e destinato ad influenzare tutta la speculazione successiva. Si può ben dire di trovarsi di fronte al primo tentativo di teorizzazione e storicizzazione dell'indagine 'scientifica', di cui si individuano tutti gli elementi essenziali: lo ζητεῖν, il processo di indagine, fatto per tentativi successivi e parziali; il χρόνος, il tempo che solo permette di individuare e correggere l'errore, che sconfessa le verità precostituite, e consente di elaborarne di più adeguate; l'εφευρίσκειν, la scoperta inaspettata di qualcosa di nuovo (ἐφ-ευρίσκειν), che corona lo sforzo continuo della razionalità; infine, l'ἄμεινον, che sancisce il carattere parziale di qualsiasi ἀλήθεια, perché il tempo non mancherà di mostrare i suoi possibili limiti.

Al confronto, il primo verso non ha che una funzione molto generica, quella cioè di richiamare, in negativo, un'ipotesi che poi viene capovolta punto per punto: la negazione οὔτοι è il naturale preludio dell'avversativa ἀλλὰ; ἀπ'ἀρχῆς trova il suo capovolgimento in χρόνῳ, così come πάντα in ἄμεινον; il soggetto di 18.1, θεοί, è capovolto dal soggetto sottinteso θνητοί. Infine, nel vero e proprio cuore concettuale del distico, l'opposizione tra ὑπέδειξαν e ζητοῦντες εφευρίσκουσιν non si limita a delinare una generica teoria sul progresso, ma costituisce la prima e grande intuizione della dinamica che presiede a qualsiasi scoperta e della storicità delle acquisizioni del sapere umano.

Soffermarci più da vicino su ciascuno dei termini adoperati da Senofane aiuta ad apprezzare adeguatamente la novità e la portata di B 18. Innanzitutto, il verbo ζητεῖν. Dalla radice δζα-, il greco ha ricavato il più antico δίζημαί e il più recente ζητέω, che

³⁹ Il Dio-Uno di Senofane – non va dimenticato – non è simile all'uomo né per figura, né per pensiero (νόημα, cfr. B 23).

⁴⁰ È evidente, infatti, che non si può accogliere l'ipotesi di Tor secondo cui Senofane avrebbe ammesso un tipo di divinazione, contrapposto al fraintendimento di quest'ultima proprio dell'uomo comune. Oltre che in contrasto con la testimonianza già ricordata di Cicerone, questa posizione si spiegherebbe male nel quadro complessivo della proposta culturale da lui avanzata e, a maggior ragione, nel quadro della sua riflessione teologica, che, negando la personalità del Dio-Uno in quanto frutto di antropizzazione, nega anche quelle forme tradizionali di rapporto con gli dèi che l'antropomorfismo aveva fatto immaginare.

finì per prevalere sul primo nel V secolo a.C. Infatti, ζῆτέω, che è di uso abbastanza raro in età arcaica⁴¹, è usato normalmente per indicare la ricerca di una *persona* o di un *oggetto*, il ‘mettersi sulle tracce di’ qualcuno o qualcosa, analogamente a δίζημαι. Nel *corpus* dei cosiddetti presocratici, la prima attestazione di ζητεῖν è proprio in Senofane. Eraclito (DK 22 B 22, B 101) e Parmenide (DK 28 B 4, 2; B 7, 2; B 8, 6⁴²) preferiscono avvalersi della forma più antica (δίζησθαι, ἐδίζησάμεν, δίζησιος) pur riferendola all’indagine intellettuale e forse ispirandosi al modello di Senofane. Solo a partire dal V secolo, infine, comincia ad essere attestato nel lessico giuridico (ζ. τὸν αὐτόχειρα – S. OT 266; τοὺς δράσαντας – Th. 6, 27) e, ciò che a noi più interessa, in quello scientifico, nel senso di ‘cerco di conoscere, scoprire’, ‘ricerco’⁴³. Sarà poi soprattutto con Platone che lo ζητεῖν verrà ad indicare l’indagine filosofica, insieme ai sostantivi derivati ζήτημα e ζήτησις; l’uso troverà definitiva consacrazione in Aristotele.

Che proprio a Senofane si debba la prima attestazione di questo verbo con quella sfumatura scientifico-conoscitiva che in seguito diverrà canonica nel lessico filosofico è altamente significativo. Quello di Senofane, lungi dall’essere un impiego generico come vorrebbe Leshner, è al contrario la prima, indubbia attestazione di ζητέω nel senso di ricerca di contenuti di sapere, il primo tentativo di teorizzare il processo della ricerca tecnico-scientifica a partire dalla metafora della ricerca di persone ed oggetti concreti. Come i casi di Parmenide, Eraclito, Archita e le riprese in Platone dimostrano, l’uso successivo dipende *anche*, se non soprattutto, da Senofane. Questi applica all’indagine intellettuale una metafora che appare legata all’idea che l’accesso al sapere non sia immediato, né tanto meno ispirato da chissà quale divinità, come fu usuale pensare in larga parte della cultura coeva, bensì un faticoso cammino compiuto autonomamente dall’umanità, che comporta un’indagine protratta nel tempo (χρόνω), fatta anche di errori e piste false.

L’espressione di Senofane non sorprende soltanto per l’innovativa scelta lessicale, ma anche per il fatto che la forma participiale ζητοῦντες, congiunta al sottinteso soggetto θνητοί, non indica tanto i ‘ricercatori’ come singoli, quanto piuttosto l’umanità nel suo sforzo di indagine collettiva. Il senso della frase e la costruzione complessiva, infatti, non suggeriscono affatto una distinzione netta tra il σοφός e l’uomo comune: se Senofane avesse voluto ottenere questo effetto, probabilmente avrebbe sostantivato il participio, cosa del resto non impossibile nel tessuto metrico del verso. In questa prospettiva, perde consistenza l’ipotesi di Untersteiner, in virtù della quale non l’uomo comune

⁴¹ Se ne conta un’unica attestazione in Omero (Hom. *Il.* 14.258, contro i 14 casi di δίζημαι), una in Esiodo (Hes. *Op.* 400), e un paio negli inni omerici (hHom. *h.Ap.* 215; *h.Merc.* 392); compare in Alcmane (Alcm. 33.8, nella forma dorica ζαρτέω), in Solone (Sol. 27.10) e nel *Corpus Theognideum* (684, 1134).

⁴² Bisognerebbe precisare che Parmenide è sì il primo a coniare la forma δίζησιος, come sostiene Coxon (2009: 289), ma questa forma, nel suo uso riferito all’indagine intellettuale, dipende chiaramente da Senofane.

⁴³ Interessante, a questo proposito, anche per la vicinanza con Senofane, è l’uso che ne fa Archita, in un passo che ci è conservato da Stobeo (DK 47 B 3): ἐξευρεῖν δὲ μὴ ζητοῦντα ἄπορον καὶ σπάνιον, ζητοῦντα δὲ εὐπορον καὶ ῥάδιον, μὴ ἐπιστάμενον δὲ ζητεῖν ἀδύνατον. Ma ancora più sorprendente, e ancora in attesa di una indagine adeguata, il legame di Senofane B 18 con Alcmeone B1: περὶ τῶν θνητῶν σαφήνεια μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δὲ ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι... (cfr. Sassi 2020: 211 ss., per una rapida discussione del frammento di Alcmeone sullo sfondo di Senofane).

ma solo il σοφός può vantare un accesso diretto all'ἀλήθεια. Al contrario, l'opposizione su cui è costruito il distico, esige di contrapporre ai θεοὶ benefattori della tradizione, l'insieme degli θνητοί che, in virtù di un'indagine indefessa, scoprono verità sempre migliori. Questo non toglie nulla all'orgoglio con cui Senofane, egli stesso uno di questi ζητοῦντες, deve aver rivendicato la novità del suo sapere, lo stesso orgoglio che si manifesta nell'ἡμετέρη σοφίη del frammento B 2. Tuttavia, il carattere *collettivo* dell'indagine umana è fondamentale per comprendere come Senofane stia qui considerando il *complesso* della storia della civiltà, non questo o quello sviluppo recente: le sorprendenti acquisizioni della scienza ionica, ottenute per mezzo di metodi innovativi che Senofane stesso si trova ad applicare, hanno rappresentato la base di esperienza diretta da cui Senofane ha tratto una generalizzazione valida per l'intero sviluppo della civiltà umana.

In questo senso, si capisce meglio il dativo χρόνω, che ha comunemente il significato di 'con il tempo', 'nel corso del tempo'. Con questa espressione, Senofane ha voluto caratterizzare la dinamica stessa della ricerca: il tempo ne rappresenta un ingrediente essenziale, visto che lo ζητεῖν non è un accedere diretto alla verità per ispirazione o rivelazione, ma presuppone il tentativo, l'esperimento, l'insuccesso, insomma, un'idea di verità fortemente innovativa rispetto a quella figlia di Mnemosyne e dell'ispirazione, tipica della tradizione rapsodica. C'è quindi un'evidente dimensione temporale dell'indagine, che la definisce in uno dei suoi elementi essenziali. In questo, Senofane sembra quasi riecheggiare Talete, il quale, secondo Diogene Laerzio (D.L. I 35 = DK 11 A 1) avrebbe affermato: σοφώτατον χρόνος· ἀνευρίσκει γὰρ πάντα. In questa massima, tanto la presenza di χρόνος quanto il richiamo all'εὕρισκειν ricordano da vicino il concetto poi sviluppato da Senofane: e non stupirà che si debba proprio a Talete un'intuizione di questo tipo, come avremo modo di vedere tra poco. Tuttavia, Senofane raggiunge una consapevolezza ancora più ampia, perché in lui, come dimostra la polemica implicita in 18.1, χρόνω rimanda altresì a tutta l'evoluzione storica della conoscenza e del sapere umano, in una prospettiva a volo d'uccello che prende consapevolezza del carattere *storico* dello sviluppo scientifico. È qui che si capovolge il mito dell'età dell'oro e della progressiva decadenza umana; è qui la prima, sorprendente intuizione, ancorché generica, dell'esistenza di una *storia* della scienza, di una *storia* della cultura.

Una tale intuizione, del resto, fu anche possibile perché Senofane ebbe il merito, davvero straordinario, di prendere sul serio certe idee di Anassimandro: il confronto tra i due fu, del resto, decisivo. Per esempio, Anassimandro aveva elaborato teorie del tutto inaudite sulle fasi primordiali della terra (si pensi ad A 30, relativo al tempo in cui le prime creature viventi popolavano soltanto i mari), così come sulle sue fasi future (quando si verificherà un progressivo essiccamento di fiumi e mari, cfr. A 27). Ora, allorché Senofane ipotizza che, siccome abitualmente si ritrovano fossili marini in rocce che sono situate a quote piuttosto elevate sul livello del mare, ci dovette essere una fase in cui tali rocce erano ancora sommerse, egli non fa che far *progredire ulteriormente* teorie precedenti: ha senso dire che Senofane rinvenne la prova materiale della validità di certe teorie di Anassimandro e questa fu la base, per così dire, empirica per la teorizzazione di B 18.

3.2. Il contesto storico-culturale di B18.2. Senofane tra Mileto ed Elea

Quale contesto storico e culturale ha reso possibile una simile acquisizione da parte di Senofane? Su quale base Senofane poté formarsi una tale concezione del progresso umano? La risposta ad una simile domanda è ovvia, anche se, in modo davvero sorprendente, se non erro, essa non è mai stata formulata in modo esplicito nella storia degli studi. A rendere possibile tale acquisizione fu la lunga ed intensa frequentazione dell'ἵστορίη dei sapienti di Mileto, la puntuale conoscenza dei risultati di quella straordinaria stagione culturale, la condivisione di idee. Per capire il perché questa conclusione abbastanza ovvia non sia stata dedotta in precedenza, converrà aprire una breve parentesi.

Che la formazione di Senofane sia avvenuta a contatto con la cultura milesia, e che egli ne sia stato continuatore, è un dato abbondantemente testimoniato dalle fonti. Tuttavia, soprattutto a partire da H. Fränkel, si è cercato di ridimensionare la portata di questo influsso, a partire da una svalutazione dei risultati propriamente 'scientifici' della ricerca di Senofane: di contro all'ammirazione 'ingenua' manifestata ancora da Gomperz, Fränkel vedeva in lui «a practical-oriented, realistically-minded man», non particolarmente brillante quanto ad intuito scientifico, ma che aveva saputo recepire e mettere a frutto, nella sua critica 'illuministica' e mordace, alcune delle più recenti acquisizioni provenienti dalla Ionia⁴⁴. Opinioni non dissimili sono quelle espresse, a suo tempo, da W. Guthrie⁴⁵ e da M. Timpanaro Cardini, che svalutava i risultati dell'indagine di Senofane non solo di contro ai precedenti ionici, ma anche a confronto con la contemporanea indagine pitagorica in Italia Meridionale⁴⁶. Leshner, dal canto suo, non cedette ad una svalutazione *tout court*, ma finì per accoglierne implicitamente alcuni esiti, specie nella lettura di B 18.2. Egli ha giustamente visto in questo verso una professione di fede nell'ἵστορίη come *metodo* d'indagine sulla natura; ma quando, poi, ha cercato di definirne il carattere, ha finito per interpretarla soltanto come indagine attraverso il viaggio, l'osservazione diretta e la raccolta di dati, vale a dire secondo un modello di ἵστορίη di stampo ecataico. È significativa la parafrasi che lo studioso propone del distico: “as mortals, at length, have begun to travel about the world and observe its features directly for themselves, they have begun to acquire information that enables them to identify, albeit with less than complete certainty, a number of the basic forces at work in nature”⁴⁷. Il particolare rilievo che in Senofane avrebbe la dimensione del viaggio e dell'osservazione diretta dovrebbe risultare evidente, a detta dello studioso, dalla testimonianza del noto frammento di Eraclito, secondo cui: “Il sapere molte cose non insegna a pensare in modo retto; altrimenti lo avrebbe insegnato a Esiodo, a Pitagora e altresì a Senofane e a Ecateo” (DK 22 B 40). Ora, l'accostamento di Senofane ed Ecateo non sarebbe qui casuale, perché si giustificherebbe a partire dalle analogie tra il metodo d'indagine dei

⁴⁴ Fränkel (1974: 122 [e vedi *passim*]).

⁴⁵ Guthrie (1962: 383 seg.).

⁴⁶ Timpanaro Cardini (1967: 161 seg.).

⁴⁷ Leshner (1991: 245).

due sapienti. Si potrebbe obiettare che l'elenco di Eraclito comprende figure del tutto eterogenee, di certo non accostate su basi metodologiche, neppure due a due (altrimenti, resterebbe da capire il punto in comune tra Esiodo e Pitagora); si può anche aggiungere che quell'ἵστορίη, di cui Ecateo fu iniziatore, non trova in Senofane un suo erede, perché per lui non abbiamo notizie né di un interesse geografico, né genealogico, né erudito. Può, del resto, un'ἵστορίη così concepita, o l'accostamento ad Ecateo, fornirci un'immagine fededegna di Senofane 'scienziato'?

Al contrario, gli studi più recenti hanno intrapreso un progressivo superamento di questa svalutazione⁴⁸. Non è questo il luogo per discuterne approfonditamente i risultati. Ciò che va sottolineato, tuttavia, è che l'interesse scientifico di Senofane, anche nel suo carattere congetturale, anche nell'ipotetica 'ingenuità' di alcuni suoi risultati, non si può ridurre a mero enciclopedismo: tanto le 'conquiste' scientifiche riconosciute a Senofane (come il ciclo delle acque, la spiegazione del fuoco di Sant'Elmo, della natura dei fossili etc.), tanto alcune sue fantasie (il quotidiano formarsi e dissolversi del sole e degli astri per accendimento e spegnimento) nascono da un puntuale confronto polemico con la tradizione milesia e non sono certo prodotto di improvvisazione empiristica⁴⁹.

Nel ricostruire i precedenti storici di B 18, oggi possiamo contare su studi ben più equilibrati, che ci permettono di apprezzare meglio l'attività intellettuale dei σοφοί di Mileto⁵⁰. Non solo si riesce ad intravedere una figura storica meno fumosa e leggendaria dietro i dati della tradizione su Talete⁵¹; ma si comprende che egli fu prima di tutto l'iniziatore di un'indagine e di un metodo totalmente innovativi, perché volti ad ottenere misurazioni precise, quantificazioni quanto più possibili esatte di vari fenomeni naturali (la datazione delle τροπαί, delle ἡμερίαι, l'elaborazione di un metodo per misurare l'altezza della piramide, la spiegazione dell'eclissi, forse anche il calcolo dell'ampiezza angolare del sole). Ottenere queste misurazioni – dei semplici numeri! – richiedeva indagini protratte nel tempo (il χρόνον ζητεῖν), per le quali spesso e volentieri fu necessario un progressivo affinamento del processo di rilevazione dei dati, su cui poi fondare le conclusioni conoscitive, così come la collaborazione di un gruppo di ricerca, perfino un certo dispendio di risorse economiche. E non fu il solo Talete ad impegnarsi in indagini simili: si pensi, ad esempio, ad Anassimandro, che si dedicò all'elaborazione di strumenti rivoluzionari, come il proto-pinax, approfondì le potenzialità dello gnomone, elaborò l'idea di unità astronomica da identificare nel diametro terrestre, corresse la data del tramonto delle Pleiadi in competizione col suo maestro. Senza contare l'importanza storica di molte sue ipotesi rivoluzionarie, quali la sospensione della terra nel vuoto, il percorso del sole al di sotto di essa (forse ipotesi già di Talete), e soprattutto l'abbozzo di una teoria evolutiva, prima grande confutazione dei miti della tradizione (l'essere umano,

⁴⁸ In proposito si veda Mourelatos (2008: 134 seg.).

⁴⁹ Mi riservo di tornare su questo punto in un mio lavoro, in fase di elaborazione, sul rapporto di Senofane φυσικός con Anassimene, Anassimandro e Talete.

⁵⁰ Si vedano, in particolare, gli studi di Rossetti (2022; 2023) su Talete misuratore e i pensatori presocratici.

⁵¹ Rossetti (2022: 169 seg.).

figlio dei pesci!). Ben lungi dal presentare un elenco di δόξαι irrelate, questi sapienti, che seppero acquisire dati osservativi ed elaborare congetture, posero coscientemente le basi di quella che sarà l'indagine scientifica occidentale. E non solo: l'idea di un'umanità che impara a capire meglio, che scopre e che inventa tecniche (ad esempio, per misurare l'altezza delle piramidi), sembra disporsi in un'illuminante continuità con la congettura sulla storia evolutiva della terra, sorprendente conferma della presenza di una storia evolutiva dell'umanità.

L'attività intellettuale di Senofane nasce e si sviluppa dal costante confronto con i metodi e i risultati di questa indagine. Sia che Senofane ammirò, sia che criticò questi risultati⁵² (si pensi al θαυμάζειν di B 19 e, di contro, all'ἀντιδοξάζειν di A 1, entrambe nei confronti di Talete, di cui ci parla Diogene Laerzio), ciò che è sicuro è che egli ne ebbe chiara consapevolezza. Come Talete aveva spiegato l'eclisse, dimostrandone il carattere naturale, così anche Senofane ne elaborò una spiegazione alternativa (A 41, A 41a), coerente con la sua astronomia. Come Anassimandro aveva tentato di spiegare l'origine del fulmine, o i moti del sole, facendo risaltare tutta l'ingenuità dei miti della tradizione, così le fonti ci informano che una spiegazione naturalistica del fulmine fu avanzata anche da Senofane (A 45, forse più perspicace di quella del milesio), così come delle piogge (B 30) e dei moti del sole (A 40). Questa demitizzazione dei fenomeni naturali proseguì con la spiegazione dell'arcobaleno come nube, e non come Iris, in B 32; e con quella del fuoco di sant'Elmo, dai più ricollegato ai Dioscuri, in A 39. Più congetturalmente, possiamo ipotizzare che analoghe considerazioni mossero Senofane nelle sue indagini sul vulcanesimo di Lipari (A 48), sul ciclo delle acque e l'origine dei venti (A 46), su comete, stelle cadenti, e meteore (A 44). Tutta la fisica di Senofane è permeata da un'esigenza di demi-

⁵² Molti studiosi hanno cercato di negare la validità del frammento B 19, quello cioè che ricorda l'ammirazione di Senofane per Talete: "Sembra, secondo alcuni, che [Talete] sia stato il primo a studiare astronomia e a predire le eclissi di sole e i solstizi, come dice Eudemo nella sua opera *Ricerche sull'astronomia*; per questo lo ammirano sia Senofane sia Erodoto (ὄθεν αὐτὸν καὶ Ξενοφάνης καὶ Ἡρόδοτος θαυμάζει)". Effettivamente nelle *Storie* di Erodoto vi è un richiamo a questa notizia, senza tuttavia che vi sia una esplicita manifestazione di meraviglia (Hdt. I,74 = DK 11 A 5 = Th. 10 Wöhrle): "Un tale cambiamento del giorno era stato preannunciato agli Ioni da Talete di Mileto, indicando l'anno in cui il fenomeno avvenne davvero (τὴν δὲ μεταλλαγὴν ταύτην τῆς ἡμέρης Θαλῆς ὁ Μιλήσιος τοῖσι Ἴωσι προηγόρευσε ἔσσεσθαι οὖρον προθέμενος ἐνιαυτὸν τοῦτον, ἐν ᾧ δὴ καὶ ἐγένετο ἡ μεταβολή)". Quanti negano la validità di questa testimonianza fanno riferimento ai molti dubbi che sussistono circa la possibilità che Talete abbia davvero predetto la famosa eclisse del 28 maggio 585 a.C. In realtà, come gli studi più equilibrati dimostrano (Rossetti 2022: 85 seg.), è verosimile piuttosto che Talete abbia compreso il *perché* accadano le eclissi, non il modo di predirle, e che poi questa seconda benemerita gli sia stata attribuita per amplificazione. Ad ogni modo, se Talete effettivamente predisse l'eclissi o meno, è un fatto che, di per sé, non dimostra la verità o falsità della notizia secondo cui Senofane lo avrebbe ammirato per i suoi *risultati*; bisogna distinguere, cioè, tra verità o falsità del fatto in sé, e verità o falsità della notizia concernente Senofane, che, come risulta chiaramente in Diogene, non parla a rigore di un'ammirazione per la *sola* predizione delle eclissi. Si è cercato anche di difendere la validità della notizia ipotizzando una forma di ironia nei confronti di Talete: e questo per accordare B 19 con la testimonianza, che sempre Diogene ci fornisce (D.L. IX 18 seg. = DK 11 A 1), secondo cui Senofane criticò Talete. Ammirazione per il suo metodo e per alcuni dei suoi risultati non comportano adesione acritica a tutte le sue dottrine; senza contare che, come si è visto, la *vis polemica*, esercitata come critica puntuale dei predecessori, è un elemento costitutivo dell'attività intellettuale di Senofane. In ogni caso, ciò che si impone è una certa familiarità con i *risultati* e, perché no, anche con i *metodi* dell'indagine di Talete e degli altri milesii: ciò che costituì la base su elaborare una sua teoria alternativa. In effetti, se si tiene conto del carattere divino solitamente attribuito al fenomeno dell'eclissi, e di come Talete lo confutò, già il cerchio sembra chiudersi.

tizzare la spiegazione dei fenomeni naturali. Ma si considerino, soprattutto, i risultati scientifici ottenuti dai milesi: di contro al vanto di Prometeo di aver donato la conoscenza del cielo, stavano le misurazioni di Talete, lo gnomone di Anassimandro, la sua mappa dell'ecumene; di contro al vanto di aver donato all'uomo la conoscenza delle stagioni, vi era la datazione delle τροπαί e delle ἡμερίαι, del tramonto delle Pleiadi; di contro ad un ipotetico dono dell'arte di navigare, stava la mappa mediterranea, e l'elenco potrebbe continuare: οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν, ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

In questa prospettiva, si capisce meglio il legame strettissimo che tali risultati dovettero avere con quella che resta una delle più alte conquiste di Senofane, la purificazione del divino dalle scorie che l'immaginazione umana vi aveva depresso. Infatti, la critica all'antropomorfismo non nacque soltanto dal confronto polemico con Omero ed Esiodo, né si spiega solo a partire dall'uso geniale dell'intuizione, sulla base dei nuovi dati antropologici. Essa è frutto del costante confronto con i risultati della scienza milesia, da un lato, e dell'autonomo ζητεῖν di Senofane, dall'altro. La critica moralistica delle nefandezze attribuite agli dèi da Omero ed Esiodo è soltanto il prodotto di una rivoluzione concettuale anteriore: l'ingenuità dell'immagine tradizionale degli dèi emerse con chiarezza allorché si comprese che dietro le manifestazioni della natura non vi era l'operare degli dèi, ma vi erano fenomeni interni alla natura stessa. È così che la critica moralistica poté poi esercitarsi sul carattere umano, troppo umano degli dèi della tradizione. Vedere nella speculazione di Senofane soltanto una glossa polemica ad Omero ed Esiodo, oltre ad essere riduttivo, non permette di cogliere appieno il legame col contesto culturale che ne favorì la genesi; è, anzi, fuorviante nella misura in cui lascia in ombra troppi elementi del contesto.

Il quadro che emerge lascia intravedere una certa consapevolezza della dimensione tecnica dell'indagine scientifica, l'intuizione della possibilità di quantificare fenomeni fisici, prima visti come manifestazioni divine, la presa di coscienza di una regolarità delle leggi naturali che operano nel cosmo. Non conta qui stabilire quanto Senofane nel suo investigare sia stato o meno all'altezza di questa tradizione. Ciò che importa è che egli, nato e cresciuto a Colofone, visse i primi anni della sua formazione a contatto con questo mondo culturale, di cui cercò di farsi erede e continuatore, con orgoglio per nulla celato. Ed importa anche ribadire che la fioritura degli studi scientifici di Parmenide ad Elea, di cui si va affermando sempre più la centralità, fu favorita anche, se non soprattutto, dalla mediazione di Senofane, che ben diversamente dal misticismo pitagorizzante di un Aminia seppe trasmettergli l'attitudine spregiudicata nei confronti della natura propria della cultura milesia.

I molti viaggi di Senofane, dunque, non sono sufficienti né a spiegare, né ad esaurire, i suoi tentativi d'indagine scientifica; ciò che di sicuro non spiegano è la geniale intuizione del frammento B 18. Al contrario, dalla familiarità con alcuni dei risultati di questi illustri predecessori, nonché suoi, dovette derivare a Senofane la consapevolezza di un progredire storico della conoscenza e del sapere. La critica dell'antropomorfismo e l'elaborazione della sua teologia negativa, e più ancora le idee di Anassimandro su una 'storia'

della terra, costituiscono l'*humus* ideale su cui respingere il dato della tradizione circa un progresso dovuto solo alla divinità. Questi elementi, però, non esauriscono ancora la genialità e l'importanza storica del distico di Senofane. Converterà ora soffermarsi sul secondo emistichio di 18.2.

3.3. L'interpretazione di 18.2: ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον

Naturale *pendant* dell'innovazione lessicale e concettuale che si riscontra in χρόνος ζητοῦντες è quella di ἐφευρίσκουσιν. Questo verbo composto, usato al presente per marcare uno stato di validità universale, costituisce di nuovo il primo, grande esempio di un uso metaforico dello 'scoprire' applicato all'ambito della ricerca intellettuale e scientifica. Nel *Lexicon of the Homeric Dialect* di Cunliffe si registrano già usi di εὐρίσκω nel senso di 'to find out, discover, hit upon', o anche 'to find out or discover by experience', ma il 'trovare' è comunque inteso in termini puramente concreti⁵³. Non dissimile è l'uso del verbo che si riscontra in Esiodo⁵⁴, nonché nei lirici, dove è testimoniato in più casi, ma l'oggetto del 'trovare' è generalmente concreto o, se astratto, non è comunque legato all'indagine intellettuale⁵⁵. Molto interessante, in Teognide è l'accostamento con διζήμενος, come al vv. 83–84: τούτους οὐ χ' εὔροις διζήμενος οὐδ' ἐπὶ πάντας ἀνθρώπους o al v. 415: οὐδέν' ὁμοίων ἐμοὶ δύναμαι διζήμενος εὐρεῖν πιστὸν ἐταῖρον; in entrambe i casi, però, come si può vedere, l'oggetto del cercare e del trovare è di nuovo qualcosa di concreto⁵⁶. Essenzialmente, dunque, ciò che si 'trova' o 'scopre' è sempre un oggetto, una persona, uno stato d'animo, in cui ci si può anche 'imbattere' dopo un lungo andirivieni di tentativi. Anche nel *corpus* dei presocratici, tra le molte attestazioni, quella di Senofane è di nuovo la prima in ordine cronologico che applica εὐρίσκω all'indagine tecnico-conoscitiva⁵⁷. Merita anche di essere sottolineata l'assenza di usi di εὐρίσκω in riferimento ad ἀλήθεια o concetti analoghi. Questo dato, di per sé non sorprendente qualora si tenga a mente la modalità d'accesso alla verità immaginata dalla mentalità greca arcaica, risulta di grande importanza per valutare la rivoluzione concettuale di Senofane. Il suo εὐρίσκειν, infatti, è un 'trovare' una verità scientifica che di per

⁵³ Come in Hom. *Il.* 2, 343: οὐδέ τι μῆχος εὐρέμεναι δυνάμεσθα ("una misura non sappiamo trovarla"); *Il.* 7, 31: εἰς ὃ κε τέκμων Ἰλίου εὐρωσιν ("[combatteranno] finché trovino la fine di Ilio"). Unica, eccezione degna di nota in questo quadro concorde è quella di *Odissea* 19, 158. Sta parlando Penelope, costretta ormai ad arrendersi alle nozze coi proci: νῦν δ' οὐτ' ἐκφυγέειν δύναμαι γάμον οὔτε τιν' ἄλλην μῆτιν ἔθ' εὐρίσκω ("adesso non posso sfuggire alle nozze; non trovo alcun altro espediente"); ma μῆτις è l'espediente, l'astuzia, non già una verità scientifica.

⁵⁴ Hes. *Op.* 351: ὡς ἂν χρηίζων καὶ ἐς ὕστερον ἄρκιον εὐρης; *Op.* 427: φέρειν δὲ γύνη, ὅτ' ἂν εὐρης, εἰς οἶκον.

⁵⁵ Hip. 79.19; *Ad. ia.* 35, 13; *Crit.* 2, 9, 12; 6. 5; Se. 7, 105 (μῶμον, il 'biasimo' che qui si 'trova', non è ancora un oggetto d'indagine intellettuale); Se. 9.2; Sol. 4, 28 (dove è il soggetto ad essere l'astratto δημόσιον κακόν); 34.2 (dove oggetto è ὄλβον). La citazione dei passi è desunta dall'edizione West.

⁵⁶ L'oggetto che si riferisce all'εὐρίσκειν in Teognide è sempre concreto (cfr. ai vv. 79, 344, 449, 645, 809, 849, 1370 West).

⁵⁷ È interessante, ma a questo punto non dovrebbe stupire più, che la seconda in ordine cronologico spetti a Parmenide (DK 28 B 8, 36).

se non è immediatamente disponibile all'uomo; ad essa, come si è già mostrato, non si accede per rivelazione o ispirazione, ma attraverso un'indagine indefessa. La ricerca che porta alla scoperta di oggetti, persone, luoghi *etc.*, è ora applicata, metaforicamente, alla sfera dell'indagine scientifica, in virtù della consapevolezza storica delle acquisizioni di cui si sono resi capaci i σοφοί delle generazioni precedenti. Si tratta evidentemente di un balzo concettuale privo di raffronti.

Il carattere rivoluzionario dell'affermazione di Senofane, tuttavia, non si esaurisce in quest'uso originalissimo del verbo εὐρίσκω. Vi sono altri due elementi su cui è opportuno portare l'attenzione. Innanzitutto, l'uso del prefisso ἐπι, qui adoperato con una finalità espressiva ben precisa. Tra le molte sfumature che questo prefisso conferisce al verbo cui si accompagna, è quella aggiuntiva che generalmente si registra nel caso di ἐφευρίσκω: il Liddell-Scott registra 'discover besides'. Nel V secolo, il composto ἐφευρίσκω sarà comunemente adoperato nel senso di 'scoprire', 'inventare'⁵⁸. L'analisi ravvicinata di B 18 suggerisce senza ombra di dubbio il valore aggiuntivo del prefisso ἐπι in ἐφευρίσκω: "scoprono in aggiunta", "scoprono in più". Questa certezza si ottiene a partire dal raffronto con gli altri elementi lessicali del distico: ἀπ'ἀρχῆς, infatti, si capovolge in χρόνῳ e si completa in ἐπι e lo stesso dicasi per πάντα: 'non *tutto fin dal principio* gli dèi svelarono ai mortali', ma loro 'scoprono *qualcosa di più, che è meglio*'. Infatti, l'uso di ἄμεινον si comprende soltanto nel contesto di un avvicinamento progressivo alla verità, compiuto attraverso tappe successive, proprio ciò che ἐφευρίσκω suggerisce.

È in questa prospettiva che si riesce a valutare la portata innovativa di ἄμεινον, su cui ci si è già soffermati più volte. L'uso di questo comparativo di ἀγαθός si riscontra anche in un altro punto dei frammenti di Senofane, ai vv. 11–12 dell'elegia B 2 (ῥώμης γὰρ ἀμείνων ἀνδρῶν ἢ δ' ἵππων ἡμετέρη σοφίη), dove qualifica l'ἡμετέρη σοφίη, 'migliore' rispetto alla forza di uomini e cavalli. Il comparativo ἀμείνων, infatti, è generalmente adoperato, se riferito a persone, con il valore di 'più forte', 'più valoroso', mentre per le cose, acquista la sfumatura di 'migliore', 'di migliore qualità' 'più utile'. La sapienza di cui Senofane si fa banditore è più vantaggiosa per la πόλις della forza di uomini e cavalli; ciò che l'umanità scopre attraverso l'indagine sulla natura è migliore, e quindi anche più utile, di qualsiasi ipotetico sapere o dono divino iniziale. In questo senso, è a mio avviso ozioso cercare di stabilire se 18.1 presupponga una negazione totale o parziale dell'intervento divino in favore dell'umanità. Questo problema, su cui si è esercitata gran parte della critica, si dimostra infruttuoso qualora si tenga presente che ἄμεινον finisce inevitabilmente per squalificare qualsiasi ipotetico dono divino iniziale, con un risultato ben poco pio e riverente, come si è già osservato. Sarebbe curioso cercare di difendere la *pietas* di Senofane facendogli dire che sì, gli dèi qualcosa agli uomini lo avranno pure donato, salvo poi sentirsi dire che, alla fin fine, gli uomini da soli sanno trovare *di meglio*. È evidente, al contrario, che qui come altrove i θεοί che vengono citati sono figure puramente tradizionali, legati a modalità espressive consolidate nell'uso, ma che ben poca consistenza

⁵⁸ Si veda, e.g., Pi. P. 12. 7; E. Alc. 699; S. Fr. 432.8.

dovevano avere per il Senofane impegnato nella definizione dei caratteri del Dio-Uno cosmico. Tra questi due punti sussiste un legame forte, che mette in luce il carattere unitario del linguaggio concettuale di Senofane. La rivendicazione dell'ἡμετέρη σοφία trova nell'idea di un progresso costante del sapere umano un suo naturale contraltare.

BIBLIOGRAFIA

- ALBERTELLI, P., 1939, *Gli Eleati. Testimonianze e frammenti*, Bari.
- BABUT, D., 1977, "L'idee de progres et la relativite du savoir humain selon Xenophane (fragments 18 D.K.)", *Revue de Philologie* 51, pp. 217–228.
- BARNES, J., 1979, *The Presocratic Philosophers*, London–Boston.
- BRYAN, J., 2012, *Likeness and Likelihood in the Presocratics and Plato*, Cambridge.
- CERRI, G. (ed.), 1999, Parmenide, *Poema sulla natura*, Milano.
- COXON, A. H., 2009, *The Fragments of Parmenides. Revised and Expanded Edition With a New Translations by Richard McKirahan ed a New Preface by Malcolm Schofield*, Las Vegas.
- CURD, P. K., 2002, "The Presocratics as Philophers", in: Laks, Louguet 2002, pp. 115–138.
- CURD, P. K., GRAHAM, D. W. (eds.), 2008, *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford.
- DIELS, H. (ed.), 1901, *Poetarum Philosophorum Fragmenta*, Berlin.
- DODDS, E., 1973, *The Ancient Concept of Progress (and Other Essays on Greek Literature and Belief)*, Oxford.
- EDELSTEIN, L., 1967, *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore.
- FRÄNKEL, H., 1974, "Xenophanes' Empiricism and His Critique of Knowledge (B 34)", in: Mourelatos 1974, pp. 118–131. (trad. inglese di M. R. Cosgrove da "Xenophanesstudien", *Hermes* 60 (1925), pp. 174–192).
- GENTILI, B., PRATO, C. (ed.), 1979, *Poetae Elegiaci. Testimonia et Fragmenta*, Leipzig.
- GOMPERZ, T., 1922¹, *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*, Berlin–Leipzig (prima edizione Leipzig 1893).
- GUTHRIE, W. K. C., 1962, *A History of Greek Philosophy*, vol. 1, Cambridge.
- HEIDEL, W. A., 1943, "Hecataeus and Xenophanes", *American Journal of Philology* 64, pp. 257–275.
- HELLMANN, O., STROBEL, B. (hrsgg.), 2022, *Rezeptionen der Vorsokratiker von der Antike bis in die Gegenwart*, Berlin.
- KLEINGÜNTHER, A., 1933, *ΠΡΩΤΟΣ ΕΥΡΕΤΗΚ*, Leipzig.
- LESHER, J. H., 1991, "Xenophanes on Inquiry and Discovery: An Alternative to the 'Hymn of Progress' Reading of Fr. 18", *Ancient Philosophy* 11, pp. 229–248.
- LAKS, A., LOUGUET, C. (edd.), 2002, *Qu'est-ce que la philosophie présocratique?*, Villeneuve d'Ascq.
- LOENEN, J., 1956, "In Defence of the Traditional Interpretation of Xenophanes' Fr. 18", *Mnemosyne* 9, pp. 135–136.
- LUMPE, A., 1952, *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon*, München.
- McKIRAHAN, R. D., 2010², *Philosophy Before Socrates*, Indianapolis–Cambridge (prima edizione 1994).
- MOGYORÓDI, E., 2006, "Xenophanes' epistemology and Parmenides' quest for knowledge", in: Sassi 2006, pp. 123–160.
- MONDOLFO, R., 1958, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Firenze.
- MOURELATOS A. P. D. (ed.), 1974, *The Pre-Socratics*, New York.
- MOURELATOS A. P. D., 2008, *The cloud-astrophysics of Xenophanes and Ionian Material Monism*, in: Curd, Graham 2008, pp. 134–168.
- PAULY, A. F., WISSOWA, G., KROLL, W. (hrsgg.), 1924, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. IV, Stuttgart.
- PFISTER, F., 1924, *Epode*, in: Pauly, Wissowa, Kroll 1924, col. 323–344.
- ROBINSON, T. M., 2008, "Presocratic theology", in: Curd, Graham 2008, pp. 485–498.

- ROSSETTI, L., 2022, *Thales the Measurer*, London.
- ROSSETTI, L., 2023, *Ripensare i Presocratici. Da Talete (anzi da Omero) a Zenone*, Milano.
- SASSI, M. M. (ed.), 2006, *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*, Pisa.
- SASSI, M. M., 2020², *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, Torino (prima edizione 2009).
- TIMPANARO CARDINI, M., 1967, "Saggio sugli Eleati", *Studi Classici e Orientali* 16, pp. 149–255.
- TOR, S., 2017, *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology. A Study of Hesiod, Xenophanes and Parmenides*, Cambridge.
- TULIN, A., 1993, "Xenophanes Fr. 18 D.-K. and the Origins of the Idea of Progress", *Hermes* 121, pp. 129–138.
- UNTERSTEINER, M., 1956, *Senofane. Testimonianze e frammenti*, Firenze (2 ed. Milano, 2008).
- VASSALLO, C., 2022, "Puzzling over so-called 'Rationalism' and its Forerunners – Again on Xenophanes' B 18 D.-K. (= Xen 204 & 220 Strobel-Wöhrlé)", in: Hellmann, Strobel, 2022, pp. 143–176.
- VERDENIUS, W., 1955, "Xenophanes' Fr. 18", *Mnemosyne* 8, p. 221.
- ZELLER, E., MONDOLFO, R., 1967, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Firenze.
- ZELLER, E., NESTLE, W., 1923, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig.

MARCO BECONI
/ "Annibale Mariotti" High School, Perugia /
marcobeconi@hotmail.com

Xenophanes DK 21 B 18 Against the Background of Milesian Culture

In this paper, I will first try to refute Leshner's hypothesis who reads in 18.1 a polemical reference to divination: in the first verse, in fact, Xenophanes merely outlines an *exemplum fictum*, punctually overturned in 18.2. The fragment must be read, on the contrary, against the historical background that produced it. The language of Xenophanes in B18 is the same as ever and many are the interconnections with the remaining evidences. Here it is enough to recall the link with the two surviving elegies, in which the value of intellectuals is proudly claimed, as opposed to that of the athletes hailed by the masses. It will come as no surprise, therefore, that in B18 the researchers (ζητούντες) are celebrated, with a genuine 'monument' to what was being discovered at Miletus. I will also try to show how previous interpretations have been vitiated by an unfair devaluation of Xenophanes' 'scientific' activity, seen as a pre-Herodotean ἱστορίη, not as an investigation referring to a methodology that was taking shape and in which Xenophanes largely recognised himself. B18, therefore, is not the first affirmation of coherent 'philosophical' interpretation, but the first, brilliant intuition of what enquiry was revealing, in opposition to the mythical tradition, in a passage from μῦθος to λόγος that was gradual, rich in nuances, but irreversible.

KEY WORDS

Xenophanes, DK B18, The Concept of Progress in Greek Culture, Milesian philosophy, Ancient Greek Science, Xenophanes and Anaximander

