



Nova Tellus

ISSN: 0185-3058

novatelu@servidor.unam.mx

Centro de Estudios Clásicos

México

Álvarez Salas, Omar

Epicarmo e Senofane: tessere di una polemica

Nova Tellus, vol. 25, núm. 2, 2007, pp. 85-136

Centro de Estudios Clásicos

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59115477002>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

 redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



Epicarmo e Senofane: tessere di una polemica

Omar ÁLVAREZ SALAS

Universidad Nacional Autónoma de México

omaralvar@hotmail.com

RESUMEN: In questo articolo vengono esaminate le testimonianze sul rapporto polemico che si stabilì tra il comico Epicarmo ed il poeta-filosofo Senofane, il quale costituisce nientemeno un aspetto particolare dell'interazione del siciliano Epicarmo con gli intellettuali del vi-v sec. a.C., vale a dire i pensatori presocratici. Dopo aver abbozzato i tratti generali della polemica antisenofanea di Epicarmo sulla base dei resoconti doxografici superstizi (Aristotele e commentatori, la cui probabile derivazione dall'opera del sofista Ippia di Elide viene anche discussa), si tenta di ricondurre ad essa ulteriori frammenti epicarmei d'impronta scoptica. Si passano infine in rassegna i meccanismi impiegati da Epicarmo per stravolgere le dichiarazioni dottrinali altrui, rilevandovi l'uso di sofisticissimi strumenti critici precorritori della sofistica che consentono di ravvisare nel comico siciliano un argutissimo “Aristofane” *ante litteram*.

* * *

ABSTRACT: In this article the testimonies concerning the polemical relationship linking the comic writer Epicharmus to the poet-philosopher Xenophanes are surveyed, a polemic that is indeed but a particular aspect of the interaction between the Sicilian Epicharmus and leading intellectuals of the vi-v centuries b.C., i.e. the Presocratics. After the general traits of Epicharmus' anti Xenophanean polemic have been outlined based on extant doxographical accounts (Aristotle's and his commentators', whose probable source in Hippias of Elis is also discussed), further scorn fragments by Epicharmus are conjecturally connected to it. Finally, the mechanisms used by Epicharmus in overturning doctrinal statements by other people are investigated: it turns up for the Sicilian comic writer the use of highly sophisticated critical tools forestalling those typical of the Sophists; this in its turn enables one to see in him a very subtle-witted “Aristophanes” *ante litteram*.

PALABRAS CLAVE: ancient doxography, Epicharmus, Greek comedy, presocratic philosophy, satire, sophistic crafts, Xenophanes.

RECEPCIÓN: 24 de agosto de 2007.

ACEPTACIÓN: 24 de octubre de 2007.



Epicarmo e Senofane: tessere di una polemica

Omar ÁLVAREZ SALAS

I

L’interazione del comico siciliano Epicarmo con gli intellettuali del suo tempo è, mi pare, un dato di fatto di cui ormai non sarebbe lecito dubitare, data la quantità di testimonianze e di parallelismi testuali che consentono di documentare oltre ogni dubbio la sua dimestichezza con un intero manipolo di personaggi che la tradizione ha classificato come filosofi. Tra gli intellettuali da lui presi in considerazione — o anzi assunti a bersaglio delle sue frecciate — figura anche Senofane, contro cui le punte polemiche di Epicarmo sembrano essere piombate con particolare violenza. Nelle pagine che seguono cercherò dunque di esplorare il tessuto di evidenze che, come ho detto, impongono di ravvisare presso Epicarmo tutto un flusso di accenni concreti alla persona e al pensiero di Senofane.

Innanzi tutto, il trasferimento del giovanissimo Senofane nell’Occidente greco (verso il 545–540 a.C., spinto a quanto pare dall’assoggettamento della Ionia ad opera di Arpago), dove avrebbe trascorso il resto della sua lunga vita a girovagare per le città greche e ad esplicare la sua attività di rapsodo,¹ delinea un contesto complessivo favorevole alla possibile interazione tra lui ed Epicarmo. Inoltre si ha notizia di periodi

¹ Xen., 21 A 1-2; 8 D.-K.; Senofanes tra gli altri luoghi, sarebbe stato anche ad Elea, come si può inferire da diverse testimonianze (Xen., 21 A 13, e forse Xen., 21 B 22, forse rivolta a profughi Focei), nonché dalla sua associazione alla ‘scuola’ eleatica in Plat., *Soph.*, 242d.





trascorsi da Senofane in Sicilia² e in particolare di (almeno) una visita a Siracusa, dove le sue esplorazioni di ricerca naturalistica gli avrebbero permesso di accettare la presenza di conchiglie e di animali marini fossilizzati nell'entroterra.³ Non a caso, dunque, anche lo storico siciliano Timeo datò Senofane proprio in relazione ad Epicarmo (nato c. 530 a.C.) ed a Ierone (governante a Siracusa dal 478-467 a.C.),⁴ un collegamento che, del resto, trova supporto anche nella tradizione biografica.⁵ È infatti abbastanza verisimile che il tiranno Ierone, celebre per i rapporti di committenza che intrattenne con

² Senofane avrebbe infatti soggiornato sia a Zankle che a Catania (cfr. Diog. Laerz., IX, 18: Ξενοφάνης ... οὗτος ἐκπεσὼν τῆς πατρίδος ἐν Ζάγκλῃ τῆς Σικελίας διέτριψε δὲ καὶ ἐν Κατάνη) e si sarebbe probabilmente spinto ad Ovest fino ad Erice secondo lo Schol. Hom. Oxyrh. 1087, 40 (Ox. Pap., VIII, p. 103 = Xen., 21 B 21a D.-K. = fr. 10 Gent.-Pr.): τὸ Ἐρυκός παρὰ Ξενοφάνει ἐν ε' Σίλλων. Tuttavia, è difficile capire se almeno alcuni di tali soggiorni siciliani di Senofane corrispondono soltanto a brevi soste fatte lungo il gran viaggio di migrazione —vedi in proposito R. Vitali, *Senofane di Colofone e la scuola eleatica*, Cesena, 2000, pp. 37 s.

³ Per l'attività naturalistica di Senofane in Sicilia cfr. Hippol., *Ref.*, I, 14 (5) (= Xen., 21 A 33 D.-K. = test. 86 Gent.-Pr.): ὁ δὲ Ξενοφάνης μίξιν τῆς γῆς πρὸς τὴν θάλασσαν γίνεσθαι δοκεῖ καὶ τῷ χρόνῳ ὑπὸ τοῦ ὑγροῦ λύεσθαι, φάσκων τοιαύτας ἔχειν ἀποδείξεις, ὅτι ἐν μέσῃ γῆι καὶ ὅρεσιν εὐρίσκονται κόγχαι, καὶ ἐν Συρακούσαις δὲ ἐν ταῖς λατομίαις λέγει εὐρῆσθαι τύπον ἰχθύος καὶ φωκῶν, ἐν δὲ Πάρωι τύπον δάφνης ἐν τῷ βάθει τοῦ λίθου, ἐν δὲ Μελίτῃ πλάκας συμπάντων τῶν θαλασσίων.

⁴ Clem., *Strom.*, I, 64 (21 A 8 D.-K. = 3 Gent.-Pr.): τῆς δὲ Ἐλεατικῆς ἀγωγῆς Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος κατάρχει, ὃν φησι Τίμαιος κατὰ Ιέρωνα τὸν Σικελίας δυνάστην καὶ Ἐπίχαρμον τὸν ποιητὴν γεγονέναι —cfr. Marm. Par., 239 A 55 Jac.: ἀφ' οὐδὲ Ιέρων Συρακουσσῶν ἐτυράννευσεν, ἔτη ΗΗΓΙΙ, ὅρχοντος Ἀθήνησι Χά[ρη]τος (a. 472/471): ἦν δὲ καὶ Ἐπίχαρμος ὁ ποιητὴς κατὰ τούτον— data la longevità di Senofane, tuttavia, tale cronologia non cozza con la collocazione tradizionale dell'ākμη del pensatore colofonio nella 60a. Olimpiade (ovvero la data tramandata per la fondazione di Elea).

⁵ Plut., *Reg. apophth.*, p. 175 C (= Xen., 21 A 11 D.-K.): πρὸς δὲ Ξενοφάνην τὸν Κολοφώνιον εἰπόντα μόλις οἰκέτας δύο τρέφειν· ‘ἄλλο’ ‘Ομηρος’ εἶπεν [sc. Ierone], ‘οὐδὲ διασύρεις, πλείονας ἢ μυρίους τρέφει τεθνητάς’; in forma meno sintetica presso Gnomol. Par., pp. 18, 160 ss. Sternbach (= test. 23 Gent.-Pr.): Ιέρων ὁ Σικελιώτης Ξενοφάνους τοῦ Κολοφώνιον ποιητοῦ τὸν ‘Ομηρον ψέγοντος ἡρώτησεν αὐτόν, πόσους οἰκέτας ἔχει· τοῦ δὲ εἰπόντος δύο καὶ τούτους μόλις τρέφειν, ‘οὐκ αἰσχύνη’ φησὶν ‘Ομηρον ψέγων, δὲς μετηλλαχὼς πλείονας ἢ μυρίους τρέφει;’





diversi poeti di spicco —Pindaro, Bacchilide ed Eschilo, tra gli altri—, di cui si assicurò il potenziale celebrativo e propagandistico elargendo loro pingui compensi, avesse offerto la sua munificenza ed ospitalità anche a Senofane, e che costui ne avesse usufruito, sia pure per un breve periodo. Non sembra infatti fuori luogo ipotizzare che Senofane, nel corso di una sua visita a Siracusa, abbia soggiornato presso la corte di Ierone, ma che lì sia presto diventato persona non grata e che abbia in seguito dato via libera al suo noto atteggiamento avverso nei confronti degli aristocratici partecipanti alle gare atletiche, e soprattutto a quelle equestri.⁶ Non ci nascondiamo tuttavia che le radici di tale comportamento ‘antisociale’ sono indubbiamente da ravvisare nell’indipendenza intellettuale di Senofane e nella sua recalcitrante intransigenza a scendere a patti con una volontà tirannica. Basti qui accennare ad un molto noto passo di elegia in cui costui mette strepitosamente al bando la poesia da banchetto allora in gran voga a Siracusa,⁷ indirizzando molto probabilmente le sue frecce verso la pratica cortigiana di celebrare gli uomini potenti, pratica di cui esibisce l’empietà e che propone di abbandonare in favore di una pia celebrazione della divinità attraverso discorsi vertenti su soggetti proficui.⁸ Così,

⁶ Xen., 21 B 2, vv. 1-14 D.-K. (= fr. 2 Gent.-Pr.), che entra in netto contrasto con gli epinici di Pindaro (*Pyth.*, 1, 2 e 3; *Olymp.*, 1) e di Bacchilide (*Epin.*, 3, 4 e 5) composti per celebrare appunto le vittorie equestri di Ierone; il mancato riferimento specifico in Senofane alle corse di cocchi fa ipotizzare H. Fränkel (“Xenophanesstudien”, in *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, 1960², pp. 334-349, vedi a p. 337) che costui avesse potuto scrivere questo componimento prima dell’introduzione di tale prova in 520 a.C., ma senza argomentare in modo conclusivo.

⁷ Xen., 21 B 1 D.-K. (= fr. 1 Gent.-Pr.).

⁸ Per l’inquadramento storico-letterario del componimento di Senofane resta ancora utile C. M. Bowra, “Xenophanes, Fragment 1”, *ClPh*, XXXIII, 1938, pp. 353-367, seppure i suoi risultati vadano rivisti alla luce delle osservazioni di J. Defradas, “Le banquet de Xénophane”, *REG*, LXXV, 1962, pp. 344-365, che sottolinea giustamente il netto distacco stabilito in Senofane tra lo spirito moralmente edificante delle preghiere che costui propone di rivolgere agli dei e l’opportunismo utilitario delle richieste tradizionalmente indirizzate a costoro in cambio delle offerte (*do ut des*).



l'anticonformismo di Senofane e la sua decisione di attuare in piena libertà il suo progetto intellettuale e poetico, avrebbero inevitabilmente comportato la sua esclusione dal sostegno 'ufficiale' anche presso i potenti signori siciliani, condannandolo a campare in condizioni di precarietà economica.⁹

Dal canto suo, l'ἀκμή di Epicarmo —che viene spesso indicato semplicemente come contemporaneo di Ierone—¹⁰ fu fatta coincidere (forse su calcoli di Apollodoro) con la 73a. Olimpiade (488-484 a.C.), anche se una notizia trasmessa da Aristotele rende probabile che la sua attività come drammaturgo fosse già iniziata sullo scorso del VI sec. a.C.,¹¹ il che consente di datarne la nascita intorno al 530 a.C. Egli poté dunque venire a conoscenza dell'opera di Senofane in modo

⁹ Un ulteriore riflesso della condizione precaria in cui poteva vedersi ridotto un intellettuale non agevolato in modo regolare da un mecenate è forse da cogliere nella figura del 'parassita' tratteggiata in Epich., fr. 32 K.-A., di cui è possibile rilevare una serie di notevoli parallelismi formali con l'elegia senofanea del simposio (fr. 1 Gent.-Pr.): essendo probabilmente allusivi (chissà se a scopo di calunnia) alla presenza di Senofane alla corte di Ierone in qualità di ἀσύμβολος, essi potrebbero testimoniare di un ulteriore ribaltamento satirico ad opera di Epicarmo —su ciò vedi O. Álvarez, *Epicarmo e la sapienza presocratica*, Torino 2006 (tesi dott.; vedi cap. 4.3).

¹⁰ Cfr. Marm. Par., 239 A 55 Jac. e Clem., *Strom.*, I, 64 (per il testo vedi poche note addietro); l'indicazione più esatta dell'ἀκμή di Epicarmo si trova tuttavia in *Anon. De com.* (Proleg. de com., III), 9, p. 7 Kost. (= test. 6a K.-A.): <Ἐπίχαρμος Συρακόσιος> οὗτος πρῶτος τὴν κωμωδίαν διερριμμένην ἀνεκτήσατο πολλὰ προσφιλοτεχνήσας, χρόνοις δὲ γέγονε [= *floruit*] κατὰ τὴν οὐ' Ολυμπιάδα (a. 488/484).

¹¹ Arist., *Poet.*, 3, p. 1448 a 30: Ἐπίχαρμος ὁ ποιητὴς πολλῶι πρότερος ὥν Χιωνίδου καὶ Μάγνητος: il Lanza (Aristotele, *Poetica*, introd., trad. e note di D. Lanza, Milano, 1987) contesta la validità di questa notizia, ritenendola con Else una glossa inesatta entrata nel testo, rifacendosi perciò alla 'fioritura' di Epicarmo al tempo della tirannide di Ierone (c. 478/7-468/7 a.C.); ma la sua obiezione non regge, dal momento che il *floruit* del comico siciliano, secondo le testimonianze sopra evocate, è collocato in modo più preciso un decennio prima dell'avvento di Ierone, nella 73a. Olimpiade (488-484 a.C.), ed inoltre nulla vieta che Epicarmo avesse fatto rappresentare qualche sua opera prima di essere giunto alla 'maturità', dunque sullo scorso del VI sec., ciò che renderebbe ragione dell'espressione aristotelica "di molto anteriore a Chionide [legato al primo concorso comico ad Atene nel 486] ed a Magnete [vincitore alle Dionisie nel 472]".





diretto, nel corso di qualche *tournée* rapsodica di costui in Sicilia, dato che egli, secondo la propria testimonianza, continuò a “trascinare il suo pensiero per la Grecia” anche in età avanzata, eseguendo cioè dal vivo i propri componimenti.¹² Tale pubblicazione orale dell’opera di Senofane, che s’iscrive nettamente negli automatismi culturali di una società ancora massicciamente informata alla trasmissione orale del sapere,¹³ renderebbe anche ragione della tempestiva reazione alle sue dichiarazioni dottrinali, mentre egli era ancora in vita o al massimo a pochi anni dalla sua scomparsa.

Oltre, sul genere di polemica portata avanti da Epicarmo contro Senofane possiamo formarci un’idea abbastanza chiara, dal momento che i resoconti antichi, pur nella mancanza di riscontri testuali, ci forniscono nondimeno ragguagli molto significativi. In effetti, la prima notizia sul rapporto tra i due poeti è costituita proprio da un passo della *Metafisica* di Aristotele, un’opera che è senza dubbio una delle fonti più ricche di informazioni che possediamo sui pensatori presocratici e sulle loro dottrine. Lì, nel quadro di una discussione particolareggiata sul livello di verità del dato sensibile, con particolare riferimento alle dottrine gnoseologiche di diversi presocratici, lo Stagirita si riferisce all’atteggiamento severamente critico dimostrato da Epicarmo nei confronti di Senofane:

¹² Xen., fr. 8 D.-K. (= 7 Gent.-Pr.): ήδη δ' ἐπτά τ' ἔασι καὶ ἔξηκοντ' ἐνιαυτοί / βληστρίζοντες ἐμὴν φροντίδ' ἀν' Ἑλλάδα γῆν· / ἐκ γενετῆς δὲ τότ' ἡσαν ἐείκοσι πέντε τε πρὸς τοῖς, / εἰπερ ἐγὼ περὶ τῶνδ' οἶδα λέγειν ἐτύμως. Sul genere di *performance* poetica attribuibile a Senofane vedi B. Gentili (*Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Roma-Bari, 1989², p. 207): “Ma è altresì evidente che anche Senofane operava al pari di altri rapsodi, quali Teagene di Reggio, che alla recitazione dei poemi omerici faceva seguire il proprio commento allegorico; egli era dunque un rapsodo che, dopo aver recitato passi di Omero, esponeva in versi le proprie osservazioni polemiche”; *contra* R. Vitali (*Senofane*, cit., pp. 40 s.), che dà un’interpretazione prettamente sapienziale degli interventi recitativi di Senofane a scapito dell’aspetto rapsodico vero e proprio.

¹³ Per il carattere prevalentemente orale dell’interazione ideologica nel periodo presocratico cfr. E. A. Havelock, “Pre-Literacy and the Pre-Socratics”, *BICS*, 13, 1966, pp. 44-67.



ποῖα οὖν τούτων ἀληθῆ ἢ ψευδῆ, ἄδηλον· οὐθὲν γὰρ μᾶλλον τάδε ἢ τάδε ἀληθῆ, ἀλλ' ὁμοίως. διὸ Δημόκριτός γέ φησιν ἡτοι οὐθὲν εἶναι ἀληθές ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον. ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἰσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἰσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθές εἶναι φασιν· ἐκ τούτων γὰρ καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Δημόκριτος καὶ τῶν ἄλλων ὡς ἔπος εἰπεῖν ἔκαστος τοιαύταις δόξαις γεγένηνται ἔνοχοι. [...]]¹⁴ αἴτιον δὲ τῆς δόξης τούτοις ὅτι περὶ τῶν ὄντων μὲν τὴν ἀλήθειαν ἐσκόπουν, τὰ δ' ὄντα ὑπέλασθον εἶναι τὰ αἰσθητὰ μόνον· ἐν δὲ τούτοις πολλὴ ἡ τοῦ ἀορίστου φύσις ἐνυπάρχει καὶ ἡ τοῦ ὄντος ούτως ὥσπερ εἴπομεν· διὸ εἰκότως μὲν λέγουσιν, οὐκ ἀληθῆ δὲ λέγουσιν (ούτω γὰρ ἀρμόττει μᾶλλον εἰπεῖν ἢ ὥσπερ Ἐπίχαρμος εἰς Ξενοφάνην). ἔτι δὲ πᾶσαν ὄρωντες ταύτην κινουμένην τὴν φύσιν, κατὰ δὲ τοῦ μεταβάλλοντος οὐθὲν ἀληθεύμενον, περὶ γε τὸ πάντῃ πάντως μεταβάλλον οὐκ ἐνδέχεσθαι ἀληθεύειν. ἐκ γὰρ ταύτης τῆς ὑπολήψεως ἐξήνθησεν ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημένων, ἡ τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν καὶ οὕτων Κρατύλος εἶχεν, κτλ. (Arist., *Metaph.*, Γ, 5 p. 1009 b 10-1010 a 12).¹⁵



Nella sua serrata concisione espositiva, che infilza in veloce successione una pluralità di posizioni epistemologiche affini collegate da un filo conduttore ben preciso, non a caso Aristotele evoca la polemica mossa da Epicarmo contro Senofane a coronamento della propria disamina critica, in quanto egli ravvisa nelle parole del siciliano una lucidissima quanto pungente anticipazione del proprio giudizio. Dalla parafrasi prodotta dal filosofo di Stagira si desume in effetti come Epicarmo avesse rinfacciato a Senofane —senza dubbio in un tono molto più aggressivo della formulazione eufemistica lì riportata— di aver fatto dichiarazioni plausibili seppure, a rigore di termini,

¹⁴ In questo punto si citano Emp., 31 B 106 e 108 D.-K.; Parm., 28 B 16 D.-K.; Anax., 59 A 28 D.-K. (un apostegma) e un verso omerico, non passato nella nostra vulgata, sul delirare d'Ettore agonizzante (per il testo vedi più oltre, in nota).

¹⁵ Nei *Poetae Comici Graeci* (Epich., fr. 143 K.-A.) e nei *Fragmente der Vor-sokratiker* (Xen., 21 A 15 D.-K.), il passo è tuttavia riportato con il contesto minimo, limitato alla menzione specifica di Epicarmo e Senofane.





non corrispondenti a verità, un rimprovero cioè che si sarebbe probabilmente rivelato strumentale per l'analisi ivi fatta da Aristotele. L'attitudine della controversia antisenoofanea di Epicarmo a diventare testa di ponte della contestazione aristotelica deriverebbe, in effetti, dal fatto che in essa lo Stagirita avrebbe ravvisato un'anticipazione della condanna che egli a sua volta emise contro l'approccio gnoseologico di alcuni pensatori (Empedocle, Parmenide, Anassagora e Democrito), i quali, prendendo le mosse dall'identificazione tra pensiero e sensazione, arrivarono a conclusioni paradossali a proposito della verità: ciò poté accadere a suo avviso solo per via del loro riferimento esclusivo alla realtà sensibile, nonostante questa fosse contrassegnata dal miscuglio tra l'indeterminato e il vero essere. Questi intellettuali si trovarono dunque a "dire delle cose plausibili senza tuttavia cogliere nel vero", per esprimerci con i termini usati da Aristotele nel riformulare in modo più 'civile' quanto Epicarmo poté dire sul conto di Senofane.

Il carattere strumentale di tale notizia nel panorama dossografico abbozzato da Aristotele viene inoltre confermato dal seguito dell'esposizione, dove il filosofo riconduce l'incertezza gnoseologica dei pensatori suddetti proprio alla labilità della natura fenomenica che cade sotto i nostri sensi: essa avrebbe infatti spinto i cosiddetti 'eraclitei' e in particolare Cratilo a trarne conseguenze estreme, negandovi addirittura ogni tipo di fissità, sia pure momentanea. È possibile pensare perciò che anche il rimprovero fatto da Epicarmo a Senofane fosse stato motivato da qualche dichiarazione dottrinale di costui riguardo all'inafferrabilità della realtà attraverso l'esperienza sensibile, e inoltre che in connessione con tale polemica Epicarmo si fosse in qualche modo dato al genere di speculazioni che avrebbero poi stabilito la sua fama come un esponente della teoria del 'flusso'.¹⁶ è infatti attorno al pro-

¹⁶ Sul ruolo di Epicarmo come sostenitore del 'flusso' universale vedi O. Álvarez, "La 'teoría del flujo' de Heráclito a Epicarmo", in *Actas del II Symposium*





blema del cambiamento e dell’indeterminatezza della struttura materiale degli esseri che ruota una paradossale argomentazione di Epicarmo a vocazione nettamente antieleatica, la quale è conosciuta come “argomento dell’accrescimento” (ò αὐξανόμενος λόγος),¹⁷ e di cui non possiamo che lasciare indicata qui l’affinità tematica con il complesso ideologico in esame. Tuttavia, dalle parole di Aristotele si ricava con chiarezza come egli non abbia ripreso alla lettera l’accusa lanciata a Senofane da Epicarmo, la quale in origine sarebbe stata formulata in modo decisamente meno ‘adatto’ della formulazione eufemistica riportata dal filosofo. A confermare tale impressione viene peraltro un’ulteriore notizia dossografica, fornita in questo caso dal commento di Alessandro di Afrodisia al passo aristotelico in questione. È proprio nel conciso rapporto di Aristotele sulla polemica rivolta da Epicarmo contro Senofane che il nostro commentatore individua, nientemeno, l’asse portante della critica mossa dallo Stagirita alla gnoseologia dei presocratici:

έξῆς πειράται τὴν αἰτίαν λέγειν τῆς πλάνης τῶν ταύτω μὲν τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι δοξαζόντων, ἡγουμένων δὲ πᾶσαν δόξαν καὶ φαντασίαν ἀληθῆ, ἡς δόξης ἦν Πρωταγόρας· ἔδειξε δὲ καὶ Ἐμπεδοκλέα καὶ Παρμενίδην καὶ Δημόκριτον καὶ Ἀναξαγόραν ἐλθόντας ἐπὶ τούτῳ. ἦν μὲν γὰρ πρόθεσις αὐτοῖς τὴν ἐν τοῖς οὖσιν ἀλήθειαν θεωρῆσαι, ὑπέλαβον δὲ εἶναι μόνα τὰ αἰσθητά, ἐν οἷς ἡ τοῦ ἀορίστου φύσις πολλή, τουτέστιν ἡ τῆς ὕλης (ἀόριστον γὰρ τὴν ὕλην λέγει) καὶ ἡ τοῦ ούτως ὄντος ὡς προείπομεν, τουτέστι δυνάμει, δὲ τρόπον μὲν τινα ἔστι, τρόπον δέ τινα οὐκ ἔστι, τῷι ἐν μεθορίῳ τοῦ

Heracleiteum (tenuto all’Universidad Nacional Autónoma de México, Città del Messico, dal 26-29 giugno 2006, in corso di stampa); tale posizione ideologica di Epicarmo è attestata nientemeno da Platone (*Theat.*, 152 d-e), che potrebbe però, al pari di Aristotele, aver rispecchiato un filone dossografico forse risalente a Ippia di Elide, probabile ‘scopritore’ di Epicarmo in quanto interlocutore di alcuni filosofi presocratici, di cui costui avrebbe criticato le posizioni dottrinali.

¹⁷ O. Álvarez, *Epicarmo e la sapienza presocratica*, cit. (vedi cap. 7): lì si evidenzia come l’argomento di Epicarmo contenga una ‘dimostrazione’ del carattere sfuggente ed inafferrabile dell’identità di una qualsiasi persona con ricorso a concetti (stravolti) mutuati dall’eleatismo.



τε κυρίως ὄντος εἶναι (τοῦτο δέ ἐστι τὸ ἐνεργείαι ὄν) καὶ τοῦ μηδ' ὄλως ὄντος. διὸ εἰκότα μὲν λέγουσι· τοὺς γὰρ περὶ τῶν οὔτως ὄντων λέγοντας εἰκός ἐστι τοιαῦτα λέγειν ὡς μηδὲν αὐτῶν ὠρισμένως τόδε τι εἶναι λέγειν· οὐ μὴν ἀληθῆ περὶ τῶν ὄντων λέγουσιν· οὐ γὰρ πάντα τὰ ὄντα τοιαῦτα, οὕτε τὰ αἰσθητὰ κατὰ πάντα ἀεὶ ῥεῖ καὶ μεταπίπτει συνεχῶς, ἀλλὰ καὶ ἐν τούτοις τὸ εἶδος μένει τε καὶ ἡρεμεῖ τῆς ὑποκειμένης ὕλης ῥεούσης. οὔτως γάρ, φησίν, ἀρμόζει μᾶλλον περὶ αὐτῶν λέγειν, ὅτι εἰκότα μὲν λέγουσιν, οὐκ ἀληθῆ δέ, ἢ ὡσπερ Ἐπίχαρμος εἰς Ξενοφάνην, ὡς Ἐπιχάρμου τοῦ τῆς κομιωδίας ποιητοῦ εἰς Ξενοφάνην βλασφημότερά τινα καὶ ἐπηρεαστικά εἰρηκότος, δι᾽ ὃν εἰς ἀμαθίαν τινὰ καὶ ἀγνωσίαν τῶν ὄντων σκώπτων διέβαλεν αὐτόν. ταύτην δὲ [τήνδε] τὴν φύσιν τὴν αἰσθητὴν τε καὶ ἔνυλον αἰτίαν φησὶ γίνεσθαι τοῦ φῆσαι τινας ἀκατάληπτον τάληθὲς εἶναι, καὶ παρατίθεται διὰ μέσου τήν τε δόξαν αὐτῶν, καὶ ἀντιλέγει πρὸς αὐτήν· ἐπεὶ γὰρ ἐώρων κινουμένην τε καὶ μεταβάλλουσαν τὴν τοιαύτην φύσιν κατὰ τὴν ὕλην συνεχῶς, κατὰ δὲ τοῦ μεταβάλλοντος καὶ μεταπίπτοντος οὐδὲν δυνάμενον ἀληθεύεσθαι ὅτε μεταβάλλει, τῷ μεταπίπτον αὐτὸν μὴ μένειν ἐπὶ τῆς αὐτῆς φύσεως, ὑπέλαβον, εἴ γε τοιούτον εἴη οἶον ἀεὶ μεταβάλλειν καὶ μηδέποτε μένειν, μηδέποτε δύνασθαι περὶ αὐτοῦ τινα ἀληθῆ εἰπεῖν ὠρισμένως. τοιαῦτα δὲ εἶναι τὰ αἰσθητά τε καὶ ἔνυλα (ῥεῖν γὰρ συνεχῶς καὶ μηδέποτε ταύτα ὑπομένειν), ἀ καὶ μόνα εἶναι ἡγοῦντο (Alex. Aphrod., *In Arist. Metaph.*, 307, 30-308, 20).

Alessandro, dunque, scandendo il suo commento con rimandi esplicativi ai due estremi dell'antitesi epicarnea (εἰκός-ἀληθές), spiega come l'errore individuato da Aristotele in un intero gruppo di pensatori consista nell'identificare il pensiero con la sensazione, nel senso che è vero quello che viene percepito, come dichiarò in particolare Protagora in apparente concordanza non solo con Anassagora e Democrito, ma addirittura con Empedocle e Parmenide: tutti loro, stando alla lettura che Alessandro fa di Aristotele, avrebbero ritenuto oggetto di conoscenza soltanto il dato sensibile, spingendosi addirittura fino a spiegare i diversi gradi ed aspetti esibiti dall'intelletto o dal pensiero (φρόνησις, μῆτις, νόος) attraverso la diversa composizione materiale assunta di volta in volta dai singoli





corpi.¹⁸ Di conseguenza, stando all'interpretazione che Aristotele fece del loro pensiero, è proprio l'enfasi sull'indeterminatezza della materia in quanto fonte dell'inafferrabilità del vero essere a costituire l'elemento comune alle loro dottrine gnoseologiche:¹⁹ il loro sarebbe pertanto un approccio conoscitivo basato sulla sola sensazione che, sempre secondo Aristotele, altro non è che alterazione (ἀλλοίωσις, μεταβολή). Cosicché, essendo per giunta sprovvisti delle categorie aristoteliche di potenziale e attuale per dare ragione di tale alterazione fenomenica, i suddetti pensatori si sarebbero trovati a dire delle cose verisimili (e si osservi come qui Alessandro spieghi il testo di Aristotele con ricorso, nientemeno, ai termini con cui costui riferì la polemica epicarmea), in quanto dichiaravano l'impossibilità di determinare l'essenza di qualcosa che non resta in uno stato fisso, ma nel fare ciò non esprimevano nondimeno un giudizio vero: non tenevano infatti in alcun conto la permanenza della forma nonostante lo scorrimento incessante della materia, il che all'avviso dello Stagirita era lungi dall'interessare ogni cosa. È per questo motivo, spiega dunque Alessandro, che per surclassare tale loro convinzione Aristotele ritenne più adatto dire che essi "fanno sì una dichiarazione verisimile, sebbene non colgano nel vero" piuttosto che esprimersi nel modo sconveniente in cui Epicarmo avrebbe rimproverato Senofane.²⁰

¹⁸ A sostegno di questa sua asserzione Aristotele si richiama a tre passi di pensatori presocratici, omessi sopra nella citazione del suo resoconto: Emp., 31 B 106 D.-K.: πρὸς παρεὸν γάρ μῆτις ἐναύξεται ἀνθρώποισιν; Emp., 31 B 108 D.-K. ὅσσον <γ> ἀλλοῖοι μετέφυν, τόσον ἀρ σφισιν αἰεὶ / καὶ τὸ φρονεῖν ἀλλοῖα παρίστατο e Parm., 28 B 16 D.-K.: ὡς γάρ ἔκαστοτ' ἔχει κράσιν μελέων πολυπλάγκτων, / τὰς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν· τὸ γάρ αὐτὸ / ἔστιν ὅτερ φρονέει, μελέων φύσις ἀνθρώποισιν / καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γάρ πλέον ἔστι νόημα.

¹⁹ È indicativo del percorso critico lungo il quale si snoda la disamina di Aristotele il fatto che egli faccia riferimento anche al seguente detto di Democrito sull'incertezza della conoscenza (*Metaph.*, 1009 b 10 = *Democr.*, 68 A 112 D.-K.): διὸ Δημόκριτός γέ φησιν ἦτοι οὐθὲν εἶναι ἀληθές η̄ ήμιν γ' ἄδηλον, dove si fa ugualmente ricorso al concetto di ἀληθές con riferimento alla realtà sensibile.

²⁰ Il commento di Asclepio al passo di Aristotele in esame si limita a parafrasare Aristotele, a conferma di quanto scrisse Alessandro (CAG, VI, 2, p. 278, 23





Il nostro comico, sempre secondo quanto aggiunge in seguito Alessandro, avrebbe infatti sferrato uno spietato attacco contro il poeta di Colofone, rivolgendogli parole cariche di maledicenza e quanto mai oltraggiose, intese cioè ad irriderne l'ignoranza e l'inadeguata conoscenza degli esseri. Il seguito del commento di Alessandro, pur non entrando più nel merito della polemica mossa da Epicarmo contro il colofonio, ribadisce nondimeno come, ad avviso dei pensatori in questione, sarebbe stato proprio lo stato di incessante cambiamento nella composizione materiale delle cose a rendere impossibile una qualsiasi conoscenza di esse. Ecco, dunque, tutto ciò che la critica antica ebbe a riferire sulla polemica epicarmea contro Senofane, alle cui motivazioni ultime cercheremo in seguito di risalire attraverso l'analisi delle ulteriori evidenze a nostra disposizione.



II

La prima domanda cui conviene tentare di rispondere adesso è appunto se lo stato attuale della documentazione renda ancora possibile individuare in Senofane lo spunto concreto che gli avrebbe attirato il rimprovero di Epicarmo. È tuttavia sufficiente procedere ad un'esplorazione sommaria delle testimonianze e frammenti di Senofane per rendersi conto di come nel pensiero di costui balenasse in modo assillante la convinzione dell'impossibilità di accettare la natura vera delle cose sulla sola base dei fenomeni osservabili. È quella infatti l'immagine che emerge in particolare da una coppia di dichiarazioni di Senofane,²¹ sul cui probabile carattere programmatico torneremo appresso, riguardanti la difficoltà, anzi l'impossibilità per gli uomini di raggiungere una conoscenza vera: tale

Hayd.): οὕτω γὰρ μᾶλλον δεῖ εἰπεῖν πρὸς αὐτοὺς <ἢ> ὥσπερ Ἐπίχαρμος <ὁ> κωμικὸς προῆλθεν εἰς τὸν Ξενοφάνη.

²¹ Xen., 21 B 34 e 35 D.-K.





difetto, del resto, appare collegato in un altro frammento senofaneo appunto con la limitatezza dell'esperienza intellettiva umana, a cui non sarebbe infatti concesso di risalire al risvolto spesso nascosto dietro ai fenomeni, che resterebbe dunque appannaggio della divinità;²² da qui Senofane inferisce per converso che la rivelazione divina, la quale, ad avviso di molti, condurrebbe direttamente ad una conoscenza perfetta, non fornisce tuttavia che uno spunto da verificare ed approfondire tramite ulteriori ricerche.²³ A queste dichiarazioni di principio si ricollega poi un'intera *cauda* di smentite nei confronti di molte usanze o credenze diverse fondate su pregiudizi o impressioni superficiali, cui Senofane oppone un approccio più razionale e profondo, per quanto spesso dalle conseguenze impensate: non sono i celebrati vincitori nelle gare atletiche a rendere il maggior servizio alle loro città, bensì quelli che col loro consiglio saggio contribuiscono al buon andamento della vita comunitaria;²⁴ nessuna tra le diverse (e tra loro contraddittorie) raffigurazioni antropomorfiche degli dei fino ad allora fatte poteva essere quella giusta, perché le capacità che si dovevano riconoscere agli dei non si confacevano ad una corporatura (né tanto meno ad una *forma mentis*) da uomo;²⁵ la terra, contrariamente alle concezioni che ne fanno un 'piano' che finisce di colpo all'orizzonte, in realtà si estende verso il basso senza limiti;²⁶ non sono le nuvole ad essere la fonte del vento né della pioggia che dà nutrimento ai fiumi, bensì tutti quei fenomeni hanno piuttosto la sua origine nell'acqua del mare;²⁷ la cosiddetta Iride (l'arcobaleno) osservata nel cielo non è un messaggero divino, bensì una nube a strisce varie-

²² Xen., 21 B 36 D.-K.

²³ Xen., 21 B 18 D.-K.

²⁴ Xen., 21 B 2 D.-K.

²⁵ Xen., 21 B 14-16 e 23 D.-K.

²⁶ Xen., 21 B 28 D.-K.

²⁷ Xen., 21 B 30 D.-K.





gate;²⁸ il gusto del fico sembrerebbe molto più dolce per noi se non fosse per il miele.²⁹

Ora, oltre a rientrare a pennello nella situazione descritta nel passo della *Metafisica* sopra discusso (con la relativa integrazione ad opera di Alessandro), l'aporia gnoseologica delineata in particolare nei primi due frammenti evocati (Xen., 21 B 34 e 35 D.-K.), che Diels-Kranz attribuirono all'eventuale trattato Περὶ φύσεως di Senofane, trova un riscontro pressoché esatto nella polemica antisenofanea di Epicarmo secondo Aristotele. Da questi frammenti senofanei, che si profilano infatti come corollario naturale alla critica mossa da Senofane nelle elegie contro l'attribuzione di un atteggiamento e un'apparenza umani alla (o alle) divinità, scaturisce dunque una presa di posizione molto sfavorevole riguardo alle capacità epistemiche degli uomini, al punto da compromettere il potenziale conoscitivo anche di quelli ritenuti i più avveduti tra loro. Il primo, contenente l'espressione più pregnante della gnoseologia 'negativa' senofanea, conferisce all'atteggiamento scettico dimostrato dal colofonio nei confronti della conoscenza umana il tono di rivelazione perentoria e universalmente valida che, stando al parere di un noto studioso,³⁰ si addice bene

²⁸ Xen., 21 B 32 D.-K.

²⁹ Xen., 21 B 38 D.-K.

³⁰ Cfr. H. Fränkel, "Xenophanesstudien", cit., p. 347: "Daß die Verse im Eingang des Buches standen, folgt aus ihrem Inhalt, und daraus daß seitdem immer wieder im Eingang der Lehrschriften dieselbe Vorfrage erscheint"); così anche Chr. Schäfer, *Xenophanes von Kolophon: Ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie*, Stuttgart-Leipzig, 1996, p. 115 e n. 54. Il Fränkel segnala inoltre come già il Reinhardt (*Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916 [Frankfurt am Main 1959²]) avesse suggerito di assegnare questo frammento di Senofane all'inizio della sua opera *Sulla natura* —è questo almeno ciò che si può ricavare dalle seguenti parole (op. cit., p. 118): "Gott und die Welt, das sind die beiden Inhalte seines Gedichtes", aggiungendo in nota, dopo aver citato il fr. 34: "Mit diesen Versen formuliert Xenophanes sein Thema wie Alkmaion, Fr. B 1: Ἀλκμαίων Κροτωνίητης τάδε ἔλεξε Πειρίθουν νιὸς Βροτίνῳ καὶ Λέοντι καὶ Βαθύλλωι· περὶ τῶν ἀφανέων, περὶ τῶν θνητῶν σαφήνειαν μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δὲ ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι καὶ τὰ ἔξη". Comunque sia, il parallelismo





al proemio di un trattato, per cui è stato congetturalmente assegnato proprio all'apertura del Περὶ φύσεως:

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ ἔδει οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

(Xen., 21 B 34 D.-K. = fr. 35 Gent.-Pr.)

È tuttavia il secondo dei frammenti di Senofane sopra menzionati ad esibire una particolare somiglianza terminologica con la formulazione aristotelica dell'attacco lanciato da Epicarmo contro costui:³¹

ταῦτα δεδοξάσθαι μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι ...

(Xen., 21 B 35 D.-K. = fr. 36 Gent.-Pr.)



Qui, come si osserva subito, ricorrono abbinate in uno stesso complesso verbale le due parole chiave su cui è appunto im-



tra l'*incipit* dell'opera di Alcmeone —di cui il testimone Diogene Laerzio (VIII, 83) afferma trattarsi del primo trattato *Sulla Natura*— e Xen., 21 B 34 D.-K. è talmente notevole da far pensare ad una sorta di formula 'scaramantica' premessa ai primi trattati scientifici per allontanare da essi il sospetto di empietà nei confronti degli dei.

³¹ Riportiamo il frammento con restituito il trādito δεδοξάσθαι al posto della correzione δεδοξάσθω del Wilamowitz, giustamente dichiarata innecessaria da Gentili e Prato (*Poetae elegiaci*, I, p. 181) che tornarono invece alla lezione manoscritta (da Plut., *Quaest. conviv.*, 9, p. 746 b). Segnalo inoltre che l'accostamento almeno di Xen., 21 B 34 D.-K. alla polemica mossagli da Epicarmo era già stato suggerito, sia pure in modo vago, dal Nestle ("Untersuchungen über die philosophischen Quellen des Euripides", *Philologus*, Suppl. VIII (1899-1901), pp. 557-656; vedi a p. 610): "Zwar ist man gewaltthätig genug, die Notiz des Aristoteles ... über eine von Epicharm gegenüber dem Xenophanes gethanen Aeußerung, die sich allenfalls auf die Warscheinlichkeitslehre des Eleaten (fr. 14 Mullach [= Xen., 21 B 34 D.-K.]) beziehen könnte, nicht aber, wie Welcker ... meint, auf das Verhältnis von Epicharm, fr. 249 [= Epich., 23 B 12 D.-K.] zu fr. 2 [= Xen., 21 B 24 D.-K.] des Xenophanes, ohne weiteres auf den 'PseudEpicharm'... zu beziehen" —cfr. G. Welcker, "Epicharmos", *Allgemeine Schulzeitung*, II, N. 53-60, 1830, ora in *Kleine Schriften zur griechischen Litteraturgeschichte*, Bonn, 1844 (rist. anast. Osnabrück, 1973), pp. 271-356 (vedi a p. 353, n. 27).





perniato il rapporto dossografico fatto da Aristotele sulla polemica antisenoфanea di Epicarmo e che il suo commentatore Alessandro di Afrodisia riprese pressocch inalterate.³² Ci riferiamo per la precisione alle parole ἐοικότα e ἐτύμοισι del verso senofaneo, le quali trovano un riscontro quasi esatto nei termini εἰκότως e ἀληθῆ rispettivamente impiegati da Aristotele per parafrasare, presumibilmente in senso eufemistico, il pesante giudizio critico con cui Epicarmo avrebbe stroncato la gnoseologia pessimistica di Senofane. È dunque verisimile che il fatto che all’ἐτύμοισι di Senofane risponda in Aristotele il termine ἀληθῆ in un contesto di trasposizione nel linguaggio tecnico della *Metafisica* possa spiegarsi come un naturale sostituirsi in Aristotele di ἀληθῆς al poetico ἔτυμος.

Tale considerazione, a sua volta, porta a valutare positivamente la possibilità che Aristotele, nel riformulare un biasimo in origine concepito molto probabilmente in termini assai più aspri (Alessandro lo caratterizza infatti come oltremodo ingiurioso), avesse soltanto riassunto il senso dell’originale di Epicarmo riecheggiando il passo di Senofane più direttamente bersagliato dall’accesa polemica epicarmea. Tale inferenza trova infatti un notevole supporto nel fatto che i frr. Xen., 21 B 34 e 35 D.-K. esprimono una diffidenza o, meglio, un declassamento della conoscenza umana a mera ‘approssimazione’, una posizione scettica cioè che si dimostra del tutto coerente con le concezioni sferzate da Aristotele nel quadro della discussione che lo portò a riferire l’attacco di Epicarmo contro Senofane. In effetti, l’errore fondamentale che Aristotele ebbe a rinfacciare a quel gruppo di pensatori di cui discute una serie di passi affini è appunto il loro scetticismo radicale riguardo alla possibilità di cogliere la verità attraverso l’esper-

³² Alessandro, infatti, che aggiunge precisazioni di grande utilità per capire l’entità dell’attacco, riporta la polemica epicarmea nella stessa dicitura riscontrata in Aristotele, tranne per la sostituzione di εἰκότα a εἰκότως, il che potrebbe forse dipendere da un rispecchiamento più preciso della forma usata da Senofane.



rienza sensibile, per cui la notizia sulla polemica mossa da Epicarmo a Senofane —che aveva pure sostenuto un’opinione paragonabile alla loro— lungi dall’essere accessoria potrebbe anzi svolgere un ruolo strumentale nel quadro della contestazione aristotelica.

A proposito della strumentalità che si può scorgere dietro a tale riferimento, ha dunque importanza sottolineare qui come *Metaph.*, 1009 b 15-31, passo che precede immediatamente quello in cui Aristotele fa parola della polemica di Epicarmo contro Senofane (*Metaph.*, 1010 a 5-9), sia stato ricondotto con grande probabilità ed unanime consenso ad una sezione dell’opera monumentale di raccolta di opinioni e citazioni di Ippia di Elide, la *Συνογωγή*, opera che è poi andata perduta nelle vicende storiche della letteratura antica. Ciò nonostante, alcune testimonianze su di essa ed i frammenti che vi sono stati ricondotti consentono di ravvisare in essa l’impostazione di un’embrionaria ‘storia della filosofia’, in quanto certi passi di Platone e di Aristotele sembrano appunto rispecchiare uno sforzo compilatorio previo, proprio sul genere di quello attribuibile a Ippia. Si è dunque sospettato che entrambi i filosofi si sarebbero serviti in modo presumibilmente ampio della raccolta di costui per stilare le loro panoramiche ‘storiche’ della filosofia, che mostrano di poggiare su trattazioni dossografiche precedenti.³³ Sul conto di Ippia è stato infatti rilevato

³³ Il primo studioso a richiamare l’attenzione sul ruolo di Ippia come ‘protostorico della filosofia’ e ad individuarlo come fonte dossografica per passi concreti di Platone e Aristotele fu B. Snell, “Die Nachrichten über die Lehren des Thales und die Anfänge der griechischen Philosophie-und Literaturgeschichte”, *Philologus*, 96, 1944, pp. 170-182 (= *Gesammelte Schriften*, Göttingen, 1966, pp. 119-128; ora in C. J. Classen [ed.], *Sophistik*, Darmstadt, 1976, pp. 478-490), i cui risultati furono ulteriormente ampliati da C. J. Classen, “Bemerkungen zu zwei griechischen ‚Philosophiehistorikern‘”, *Philologus*, 109, 1965, pp. 175-181; la messa a fuoco più completa e recente dell’attività dossografica di Ippia si trova invece nei fondamentali lavori di J. Mansfeld, “Aristotle, Plato, and the Preplatonic Doxography and Chronography”, in G. Cambiano (ed.), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Torino, 1986, pp. 1-59, e di A. Patzer, *Der Sophist Hippias als Philosophiehistoriker*, München, 1986.





l'uso di un procedimento sistematico di rintracciamento 'storico' di una data concezione risalendo ai suoi esponenti più antichi, soprattutto (ma non esclusivamente) poeti, di cui avrebbe messo in rilievo le affinità (oppure le continuità) attraverso la segnalazione di passi paralleli.³⁴ Ebbene, tale metodo riconosciuto tipico di Ippia sembra essere all'opera anche nel passo aristotelico in esame, in cui si riscontra effettivamente un accumularsi di citazioni da diversi autori che servono ad illustrare un argomento dato, nella fattispecie l'eguaglianza tra pensiero e sensazione e dunque la labilità della conoscenza.

Se dunque questo è il filo conduttore lungo il quale si snoda la serie di citazioni riscontrate in *Metaph.*, 1009 b 15-31, è anche vero che la notizia sull'attacco di Epicarmo contro l'appuccio 'probabilistico' di Senofane ne scopre la chiara affinità almeno con alcune delle posizioni scettiche (Democrito, Anassagora) sferzate nello stesso passo di Aristotele, al punto da delineare insieme ad esse una sottosezione dossografica parallela o complementaria rispetto all'altra. Perciò, risulta plausibile pensare che Aristotele avesse trovato già integrate nel filone dossografico individuato da Ippia, oltre all'illustrazione dell'identità tra sensazione e pensiero in Omero, Parmenide ed Empedocle,³⁵ anche le citazioni relative allo scetticismo gnoseologico in Democrito ed Anassagora, affiancate dalle notizie sulla critica mossa da Epicarmo a Senofane forse a proposito del suo pessimismo conoscitivo e quella sull'eraclitismo estremo di Cratilo, che si potrebbero ricondurre tutte

³⁴ Ippia stesso descrive così il suo 'metodo' di lavoro in un passo tramandato presso Clem., *Strom.*, VI, 15, 1 (= Hipp., 86 B 6 D.-K.): τὸντον ἵσως εἴρηται τὰ μὲν Ὀρφεῖ, τὰ δὲ Μουσαίοι κατὰ βραχὺ ἄλλωι ἄλλαχον, τὰ δὲ Ἡσιόδῳ, τὰ δὲ Ὁμήρῳ, τὰ δὲ τοῖς ἄλλοις τῶν ποιητῶν, τὰ δὲ ἐν συγγραφαῖς, τὰ μὲν Ἔλλησι, τὰ δὲ βαρβάροις· ἐγὼ δὲ ἐκ πάντων τούτων τὰ μέγιστα καὶ ὁμόφυλα συνθείς τούτον καί πολυειδῆ τὸν λόγον ποιήσομαι.

³⁵ J. Mansfeld (op. cit., p. 28 e *passim*) trova nel ricorso costante ad Omero un tratto caratterizzante del metodo di Ippia, ed individua in particolare in Hom., *Il.*, XIV, 201, il sigillo personale o *shibboleth* di Ippia.



insieme ad una probabile sezione di Ippia sui “Limiti della conoscenza”. Qui, tuttavia, va rilevato che nell’attingere tali informazioni dalla sua fonte, lo Stagirita vi avrebbe molto probabilmente operato diverse scelte ‘editoriali’: sua sarebbe, ad esempio, l’opzione di non riportare alla lettera il brano di Epicarmo, bensì di attenuarne la pungente stesura originale riecheggiando invece il passo senofaneo preso di mira dal comico e presumibilmente citato in modo contestuale nella fonte dossografica. Ad assodare la coerenza contenutistica di *Met.*, 1010a 4-12, con la sezione precedente concorre inoltre il fatto che essa si chiude con un’ulteriore notizia dossografica, anch’essa relativa ad un atteggiamento scettico nei riguardi del sensibile, che fu addirittura definito da Aristotele l’espessione più spinta di tale tendenza. Si tratta, per l’esattezza, dell’opinione dei cosiddetti ‘eraclitei’, che si segnalarono per il suo scetticismo epistemico estremo e che trovarono l’espONENTE massimo in Cratilo, il quale si sarebbe perfino permesso di colpire le posizioni di suo ‘maestro’ Eraclito.³⁶ La discussione portata avanti in *Met.*, 1010a 4-12, si rivela perciò una continuazione naturale dell’esposizione dossografica svolta nella sezione già ricondotta a Ippia da studi precedenti, vale a dire *Met.*, 1009 b 15-31, cui si riattacca senza asperità ed anzi ne integra in modo eccezionale il percorso critico. Anche il metodo di lavoro applicato appare perfettamente compatibile

³⁶ Il riferimento concreto di Cratilo, secondo Aristotele, sarebbe stata la similitudine eraclitea del fiume, che Cratilo ‘rettificò’ dicendo che, per via dello scorrimento incessante, non soltanto non era possibile entrare due volte nello stesso fiume, come sosteneva Eraclito, ma nemmeno una. Tale notizia è infatti indicativa di un ‘superamento’ della concezione ciclica del cambiamento propugnata da Eraclito, che vedeva nei fenomeni della natura una continua tensione tra forze di segno opposto che, pur prendendo a turno il sopravvento l’una sull’altra, venivano sempre riportate all’equilibrio pristino e dunque si muovevano sempre entro limiti ben precisi che non potevano essere mai oltrepassati; per l’origine della dottrina del flusso incessante e per il ruolo di Cratilo come suo tramite precipuo vedi ora O. Álvarez, “La ‘teoría del flujo’ de Heráclito a Epicarmo” (cit.).





in entrambi i casi, dal momento che tutti e due i passi aristotelici sono scanditi da citazioni tratte da svariati autori secondo il filo conduttore indicato sopra, ovvero l'inafferrabilità epistemica del dato sensibile e l'insufficienza testimoniale dei sensi.

Orbene, visto che a Ippia si attribuisce a buon diritto un metodo piuttosto sistematico di raccolta di riscontri vari, anche l'accenno all'attacco di Epicarmo contro Senofane potrebbe dimostrarsi congruente con tale procedura compilatoria: presumibilmente stralciato da una situazione comica, Senofane vi sarebbe stato schernito forse sotto mentito nome, seppure caratterizzato inequivocabilmente da Epicarmo con ricorso a diversi espedienti, innanzi tutto riecheggiamenti di vocaboli e stilemi, ma presumibilmente accordando un ruolo di spicco anche all'esagerazione di tratti fisici o comportamentali tradizionalmente associati al personaggio reale, in modo da consentire all'uditore di risalire all'identità vera del suo bersaglio. In effetti, l'interesse per segnalare il parallelismo tra le battute comiche di Epicarmo ed i passi di Senofane di volta in volta presi di mira si spiega agevolmente in uno che, come Ippia, avesse passato al vaglio 'filologico' testi di diversi autori in cerca di passi simili, guardando forse anche a tradizioni aneddotiche in cui sarebbe sedimentata una parte del pettegolezzo antico, come appunto quello vertente sulla polemica epicarmea contro Senofane. Basato dunque sulla sua cospicua pratica mnemonica e sospinto anche dalla sua ambizione di costituire una sorta di enciclopedia che rispecchiasse l'universalità del suo sapere multiforme, Ippia avrebbe probabilmente organizzato la sua *Συναγωγή* attorno a diversi nuclei dottrinali o subtrattazioni imperniate su serie di citazioni varie collegate da un filo conduttore, assolvendo così un compito storiografico e critico-letterario allo stesso tempo. Tale procedimento avrebbe così permesso a Ippia, all'interno di un corpus talmente eterogeneo, di configurare delle categorie 'dossografiche' (sia pure in abbozzo) attraverso l'uso di uno schema classificatorio





molto generale. Con l'impostazione così ricostruita per l'opera di Ippia si accorda del resto un'altra notizia appunto dossografica trasmessa da Platone, che è stata ugualmente ricondotta in modo verisimile alla Συναγωγή di Ippia: lì, i poeti Epicarmo ed Omero vengono messi alla testa di una schiera di pensatori che propugnarono la concezione filosofica del moto e del 'divenire' e che dunque si lasciano assegnare ad una categoria unica, quella dei mobilisti, cui si oppone l'essere statico di Parmenide.³⁷ Sul conto di tale passo platonico (che non posso sobbarcarmi ad analizzare qui)³⁸ mi sia consentito, tuttavia, di rilevarne adesso soltanto l'incontestabile affinità col metodo storiografico o, meglio, dossografico riscontrato in Arist., *Met.*, 1009b15-1010a4, e dunque la plausibilità dell'attribuzione a Ippia, con le enormi conseguenze che ciò comporta per documentare il coinvolgimento di Epicarmo nelle discussioni ideologiche del suo tempo.

Orbene, a prescindere dalla gestazione specifica del passo aristotelico di cui sopra, non abbiamo in ogni caso alcuna ragione per dubitare del fatto che Aristotele sarebbe stato in grado di riconoscere il bersaglio preciso dell'attacco di Epicarmo: basandosi magari su un resoconto dossografico particolareggiato di tale polemica, egli sarebbe potuto risalire dal passo di commedia epicarnea alla citazione senofanea corrispondente, entrambi nella stesura originale. Comunque sia, la dimestichezza di Aristotele col testo originale di Epicarmo o, quantomeno, con un rapporto dossografico dettagliato, discende senza forzature dal suo sintetico giudizio: οὗτος γὰρ ὁρμόττει μᾶλλον εἰπεῖν ἢ ὡσπερ Ἐπίχαρμος εἰς Ξενοφάνην, in cui egli dimostra di aver sott'occhio tutte le informazioni perti-

³⁷ Il passo cui mi riferisco è Plat., *Teet.*, 152 d-e, dove il nome d'Epicarmo è affiancato a quelli di Protagora, Eraclito ed Empedocle a proposito dell'eterno divenire di tutte le cose in contrapposizione allo staticismo propugnato da Parmenide —su ciò vedi O. Álvarez, *Epicarmo e la sapienza*, cit. (cap. 7.1).

³⁸ Ne discuto in dettaglio in O. Álvarez, "La 'teoría del flujo'" (cit.).





nenti (la cui conoscenza, del resto, è data per scontata nel suo lettore), al punto da esorcizzare subito il pensiero di poter risalire alla dicitura stessa di Epicarmo. Risulta così compromesso fin dall'inizio ogni tentativo (come appunto quelli intrapresi in passato da qualche studioso) di ravvisare nelle parole εἰκότως μὲν λέγουσιν, οὐκ ἀληθῆ δὲ λέγουσιν un frammento del comico siciliano, sia pure non riportato in modo esatto.³⁹ Altrettanto fuorviante la proposta, di recente fatta da Kassel-Austin nella loro edizione dei frammenti comici, di additare in tali parole un frammento nuovo di Senofane,⁴⁰ tralasciandone tuttavia il clamoroso parallelismo lessicale con Xen., 21 B 35 D.-K.: ταῦτα δεδοξάσθαι μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι, dal quale scaturisce un nesso piuttosto naturale con l'attacco di Epicarmo nella stesura datavi da Aristotele. Ad escludere definitivamente che si tratti qui di una citazione letterale da Epicarmo viene d'altronde il fatto che sia in Aristotele che in Alessandro le parole εἰκότως (εἰκότα) μὲν λέγουσιν, οὐκ ἀληθῆ δὲ λέγουσιν figurano esplicitamente come un modo più adatto, cioè meno sconveniente, scelto dallo Stagirita per esprimere il proprio dissenso nei confronti dello scepticismo di molti pensatori circa la possibilità di cogliere il vero essere nella realtà sensibile —che era pur sempre in balia del divenire—, sostituendolo appunto a quello usato da Epi-

³⁹ Fu questa l'opinione dello Zeller e soprattutto del Gomperz —*Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften Wien*, 83, 1876, p. 569 = *Hellenika*, I, 1912, p. 244— che pensò di poter restituire così le presunte parole di Epicarmo: εἰκότως μὲν οὐκ ἔφα τόδ', ἀλλ' ἀλαθέως ἔφα, congettura cui diede supporto il Käbel accogliendola nella sua edizione, seppure inserendola in modo ingiustificabile tra i frammenti dell'ipotetico (quanto fantasmagorico) *Carmen physicum* pseudopicarmeo (fr. 252 K.).

⁴⁰ Kassel-Austin, *PCG*, I (Epich., fr. 143 *ad loc.*), avanzano l'ipotesi che Senofane avrebbe potuto scrivere οὐτ' εἰκότως οὐτ' ἀληθῆ, a quanto pare dimentichi della coincidenza formale e concettuale, a mio avviso incontestabile, che rilevai sopra tra Xen. 21 B 35 D.-K. e la parafrasi dell'obbrobrioso rimprovero di Epicarmo fatta da Aristotele: tale loro proposta testimonia dell'imbarazzo che molti studiosi provano ad inserire Epicarmo quale interlocutore serio nella produzione intellettuale del suo tempo.





carmo per colpire un’analoga posizione di Senofane.⁴¹ Dall’affinità contestuale così ricostruita discende dunque il fatto lampante che, lungi dal riportare *verbatim* Epicarmo, Aristotele ne avrebbe fatto una parafrasi in chiave eufemistica, come risulta ancora più evidente dalle precisazioni apportate da Alessandro nel relativo commento, le quali sono esplicite nel delineare un atteggiamento tutt’altro che civile di Epicarmo nei confronti di Senofane (vedi sopra).

III

Accertato dunque il carattere violentemente polemico dell’attacco epicarmeo contro Senofane ed individuato più precisamente in Xen., 21 B 35 D.-K., il modello formale per la formulazione eufemistica che ne riporta Aristotele, bisogna ora prendere atto del fatto che le precisazioni di Alessandro, pur consentendoci di capire il rifiuto di Aristotele a citare testualmente da Epicarmo, lasciano tuttavia altre questioni in sospeso. Resta in particolare da spiegare come mai si sarebbe potuto giustificare uno scherzo così ignominioso a carico di un intellettuale di spicco, della cui presunta ignoranza Epicarmo si sarebbe fatto beffe in modo impietoso, nonostante tale personaggio avesse dato prova dal canto suo di un notevole impegno personale nell’indagare le cause ultime dei fenomeni: la sua fiducia nel miglioramento progressivo della conoscenza (almeno in chi era impegnato nella ricerca, ovvero il σοφός) fu apparentemente tale da spingerlo a fare la seguente dichiarazione, spesso interpretata nel senso di un ottimismo epistemico:

⁴¹ Analoghe considerazioni fa anche L. Berk, *Epicharmus*, Groningen, 1964, pp. 66 s.: “Epicharmus naar alle waarschijnlijkheid ook met εἰκότως en ἀληθῆ of dienovereenkomstige woorden of begrippen heeft gespeeld in een zin die anders is geweest dan die van Aristoteles. Een antithese zal ook bij Epicharmus te vinden zijn geweest”.





οὐ τοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν,
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

(Xen. 21 B 18 D.-K. = fr. 20 Gent.-Pr.)⁴²

Queste sue parole, se davvero ne cogliamo bene il senso, sembrano tuttavia porre l'accento sull'aspetto euristico del nuovo tipo di sapere da lui attivamente praticato, fondato per l'appunto sulla *ἰστορίη* e dunque conseguibile solo in modo graduale attraverso uno sforzo continuato ed impegnativo di ricerca personale, ponendosi così in opposizione netta alla concezione tradizionale del sapere divino rivelato complessivamente, in un colpo solo, ai destinatari esclusivi dell'ispirazione, ovvero i poeti.⁴³ È peraltro un fatto ben conosciuto ed incontestabile che proprio nella *σοφίη* —intesa appunto come “abilità conoscitiva”—⁴⁴ Senofane avesse visto il suo pregio personale più ostensibile e che anzi si fosse giudicato perciò meritevole di onori e lodi più alti di quelli che le città erano solite concedere agli atleti (soprattutto se arrivati al traguardo sui loro cavalli!). Non a caso la testimonianza più eloquente della consapevolezza orgogliosa nutrita da Senofane nei riguardi della propria sapienza, che egli dichiarò di gran lunga superiore alle prestazioni sportive, è costituita appunto



⁴² Per le diverse proposte esegetiche vedi *Xenophanes of Colophon. Fragments: A Text and a Translation with a Commentary* by J. H. Lesher, Toronto/Buffalo/London, 1992, pp. 150 ss.; e J. H. Lesher, “Xenophanes on Inquiry and Discovery: An Alternative to the ‘Hymn to Progress’ Reading of Fr. 18”, *Ancient Philosophy*, 11, 1991, pp. 229-248, che interpreta questo frammento piuttosto come parte di una polemica contro il presunto sapere rivelato dagli dei ad individui scelti.

⁴³ Così M. L. Gemelli Marciano, “Le contexte culturel des Présocratiques: adversaires et destinataires”, in A. Laks-C. Louguet (edd.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique?*, Lille, 2002, pp. 83-114 (vedi a p. 92, n. 25).

⁴⁴ Così appunto interpreta M. Untersteiner (*Senofane: Testimonianze e frammenti*, Firenze, 1955, p. 114) la parola *σοφίη* nel suo profuso commento a Xen., 21 B 2 D.-K. (per il testo vedi nota successiva).





dalla famosa elegia contro gli atleti.⁴⁵ E non era certo infondato lo sfoggio di sapienza che egli ebbe a fare in tale passo elegiaco, né si tenne nascosto agli altri che il ventaglio dei suoi interessi intellettuali era troppo ampio, spaziando dalla teologia razionalistica alla ricerca sulla natura e dall'astronomia alla speculazione gnoseologica. È infatti questa sua straordinaria ampiezza di orizzonti culturali che Eraclito, accostandola a quella di altri personaggi anche famosi per la loro molteplicità e vastità di interessi, ebbe a condannare bollandola di ‘saccenteria’.⁴⁶

Ma se l’immagine che di sé propose lo stesso Senofane ed Eraclito in qualche modo avallò con questo giudizio demolitore era quella di un sapiente dagli interessi troppo vasti, come mai sarebbe venuta ad Epicarmo l’idea di rinfacciare a Senofane proprio l’ignoranza delle cose? Ebbene, una probabile risposta a questa domanda è suggerita, oltre che dall’apparente stravolgimento di Xen., 21 B 35 D.-K. ad opera di Epicarmo presso Arist., *Met.*, 1010b4, anche dal contenuto di un altro dei frammenti superstiti del poeta di Colofone, nel tanto famoso quanto discusso frammento Xen., 21 B 34 D.-K. (riportato sopra nella discussione del passo aristotelico succitato) che, come accennato prima, si suole leggere in chiave scettica come una esclusione assoluta dell’accertabilità di una qualsiasi conoscenza umana. Non è dunque strampalato pensare che proprio da tale passo (che forse costituiva l’apertura dell’eventuale Περὶ φύσεως senofaneo, o era almeno un passaggio significativo di tale opera) Epicarmo avesse preso le mosse per rivolgere contro Senofane l’impetuoso attacco che conosciamo, forse con ricorso al riecheggiamento formale del suo bersaglio.

⁴⁵ Xen., 21 B 2, vv. 10-14 D.-K. (= 2 Gent.-Pr.): ταῦτα κε πάντα λάχοι [sc. ἀθλητής] / οὐκ ἔὸν ἄξιος ὥσπερ ἐγώ. ρώμης γὰρ ἀμείνων / ἀνδρῶν ἡδ' ἵππων ἡμετέρη σοφίη. / ἀλλ' εἰκῇ μάλα τοῦτο νομίζεται, οὐδὲ δίκαιον / προκρίνειν ρώμην τῆς ἀγοθῆς σοφίης.

⁴⁶ Heraclit., 22 B 40 D.-K.: πολυμαθήη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει. ‘Ησίοδον γὰρ ἀν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὖτις τε Ξενοφάνεα τε καὶ Ἐκαταῖον.





Nella lettura più naturale del frammento, e oltre tutto prescindendo dal filtro scettico della trasmissione, ne emerge un'opposizione netta tra competenza umana e divina, dal momento che vi troviamo stabilito in modo indubbio un distacco invalicabile tra conoscenza certa, che sembra debba ritenersi legata alla sfera divina, e la limitatezza di fondo delle capacità conoscitive degli uomini, che li trattiene dall'arrivarcì. In seguito alla loro insanabile manchevolezza epistemica, Senofane non avrebbe infatti riconosciuto a costoro altra via d'appuccio alla realtà che procedere per congetture, ragione per cui a suo avviso essi non sarebbero neppure in grado di rendersi conto di aver colto nel segno (sia pure in modo fortuito): la consapevolezza conoscitiva resterebbe dunque appannaggio esclusivo degli dei. Ora, che la conoscenza vera (= divina) sia inaccessibile agli uomini è un'idea che si lascia ricondurre agevolmente nell'alveo di un'ideologia profondamente radicata nel pensiero arcaico e con numerose attestazioni soprattutto poetiche, di cui troviamo un'espressione davvero molto significativa nei seguenti versi di Esiodo:

ποιμένες ἄγρουλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον,
ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
ἴδμεν δ', εὐτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσσασθαι.

(*Theog.*, 26-28)

Si tratta nientemeno della concezione secondo la quale gli dei sono talmente superiori agli uomini da superarli ampiamente in ogni riguardo, supremazia che si manifesta sul piano psichico-intellettivo come un monopolio divino della conoscenza certa e del potere per tradurla in atto, mentre agli uomini, deboli creature incapaci di distinguere il vero dal falso,⁴⁷ spetta soltanto il ruolo di soggetti passivi ed ignari della volontà

⁴⁷ Così G. W. Most, "The poetics of early Greek philosophy", in *Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, 1999, pp. 332-362 (vedi a p. 343).



degli dei.⁴⁸ È pur vero, d'altronde, che, pronunciata da colui che (per quanto ne sappiamo) si adoperò per primo in modo impegnato per discostare il sapere criticamente controllabile dalla sfera d'influenza delle credenze irrazionali tramandate —campo in cui fino ad allora a spopolare era la mitologia, affiancata da ogni genere di superstizioni—, la dichiarazione senofanea, seppure difficilmente intesa in origine ad inficiare la validità delle proprie affermazioni, era inevitabilmente esposta a distorsioni interpretative anche violente. In effetti, ai critici più perspicaci (o meglio, mordaci), essa poteva apparire come un tipico errore di esecuzione (ovvero *performativo*) in virtù della condanna complessiva che comportava per ogni tentativo epistemico umano, e ciò anche nell'ipotesi che Senofane avesse inteso riferire l'incapacità umana in modo esclusivo alla conoscenza relativamente agli dei,⁴⁹ tema su cui il frammento in questione esprimeva del pari un giudizio reciso, paragonabile insomma a quanto dichiarato da Alcmeone nell'esordio del suo Περὶ φύσεως:

Ἄλκμαιόν Κροτωνίτης τάδε ἔλεξε Πειρίθου νιὸς Βροτίνῳ καὶ λέοντι καὶ Βαθύλλῳ· περὶ τῶν ἀφανέων, περὶ τῶν θνητῶν σαφήνειαν μὲν θεοὶ ἔχοντι, ως δὲ ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι καὶ τὰ ἔξης.

(Alcmaeon, 24 B 1 D.-K.)

⁴⁸ Tale concezione della mutabilità e della fallibilità umane, efficacemente riassunte nei termini ἐφῆμερος ed ἀμήχανος/ἀμηχανία, i quali ne marcano il contrasto con l'onnipotenza e l'eternità divine, è difatti un luogo comune ben conosciuto della poesia greca arcaica —vedi in proposito la stimolante trattazione generale della questione ad opera di H. Fränkel, “ΕΦΗΜΕΡΟΣ als Kennwort für die menschliche Natur”, in *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, 1955¹; 1960², pp. 23-39.

⁴⁹ M. L. Gemelli Marciano (op. cit., pp. 92 s.) argomenta persuasivamente a favore di un'interpretazione dei frammenti senofanei come un intervento volto a contrastare innanzi tutto la mitologia tradizionale sancita da Omero ed Esiodo. Nulla può tuttavia togliere dal mondo il fatto che Senofane, in quanto partecipe della stessa natura fallibile che addita nel genere umano, non poteva (e forse non intendeva) esimersi dal venire incluso nel novero di coloro che fanno soltanto dichiarazioni plausibili, come osserva giustamente Chr. Schäfer (op. cit., p. 117) sulle orme di K. Popper, *Auf der Suche nach einer besseren Welt*, München, 1984 (p. 217), e di F. von Kutschera, *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, Berlin, 1981 (p. 77).





Tale parallelo, confortato inoltre da un preciso riscontro ancora più arcaico individuato di recente in un passo della teo-cosmogonia di Epimenide,⁵⁰ sembrerebbe in ogni caso autorizzare a vedere Xen., 21 B 34 D.-K., come riflesso di un'espressione convenzionale, incorporata nel proemio del trattato naturalistico allora in emergenza, la quale avrebbe avuto nel quadro dell'opera 'scientifica' la funzione scarantistica di prevenire eventuali accuse di tracotanza nei confronti degli dei, un atteggiamento di apparente modestia che nel corso dell'esposizione stessa sarebbe stato sicuramente sottoposto a correzione non minore.⁵¹ Ciò nonostante, considerata in isolamento, l'espressione di Senofane costituisce a tutti gli effetti un giudizio negativo sulla capacità conoscitiva di *ogni* uomo (οὐτὶς ἀνὴρ ἵδεν οὐδέ τις ἔσται / εἰδώς κτλ.), un giudizio a tal punto reciso da non ammettere eccezioni a rigore di termini, poiché afferma in modo categorico che sia in



⁵⁰ Epim., 3 B 11 D.-K.: οὐτε γὰρ ἦν γαίης μέσος ὄμφαλὸς οὐτε θαλάσσης· / εἰ δέ τις ἔστι, θεῖς δῆλος, θνητοῖστι δ' ἄφαντος, notevole parallelo più antico (inizio del VI sec. a.C.) per Alcmaeon, 24 B 1 D.-K. e Xen., 21 B 34 D.-K. rilevato da M. L. Gemelli Marciano (op. cit., p. 93); sebbene l'individuazione di tale precedente spieghi la somiglianza concettuale tra Alcmeone e Senofane (che avrebbero potuto tenerlo d'occhio nello stilare le loro formulazioni), questo lascia nondimeno insoluta l'annosa questione della loro cronologia relativa: se Diog. Laert., VIII, 83, ha ragione nell'additare in Alcmeone l'autore del primo Περὶ φύσεως, allora il maturo e longevo colofonio (che a quanto pare fu più vecchio di qualche decennio) avrebbe potuto ricalcare le sue orme intitolando così la sua opera 'naturalistica'; H. Fränkel (op. cit., p. 347) era però propenso ad accordare a Senofane la priorità su Alcmeone, senza pronunciarsi sulla notizia di Diogene; lo stesso vale per Chr. Schäfer (op. cit., p. 115), che si rifà tuttavia alla discussione di J. H. Lesher, "Xenophanes' Scepticism", in *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. II, Albany, 1983, pp. 20-41 (vedi spec. p. 22).

⁵¹ Così M. L. Gemelli Marciano (op. cit., pp. 93 s.): costei argomenta verosimilmente che, nel seguito del passo, Senofane avrebbe probabilmente individuato in modo più preciso il bersaglio della sua polemica, ovvero i poeti (specie Esiodo), che si erano occupati (in modo palesemente inadeguato) degli stessi soggetti, cioè gli dei e l'universa natura. Niente vieta dunque che anche Epicarmo, noto detrattore di Senofane, facendo astrazione dal contesto più ampio, avesse ritorso contro costui l'attacco che egli a sua volta aveva rivolto prima verso i poeti più antichi.





passato che in futuro *non c'è stato e non ci sarà* alcun uomo in grado di sapere nulla di certo né sugli dei né su tutte le cose (o sul Tutto) che egli (Senofane) espone lì:⁵² nemmeno un uomo cui capitasse di esprimere nel modo più compiuto la realtà —come sicuramente si augurava di essere riuscito a fare egli stesso—, non ne avrebbe tuttavia una consapevolezza derivata da un accertamento oculare, giacché l'opinare è la sola cosa che è alla portata degli uomini. Il deserto epistemico umano configurato da tali dichiarazioni di Senofane, dunque, dà parimenti luogo ad una situazione più che potenzialmente paradossale: vi si delinea infatti un contrasto tra la pressoché assoluta incapacità di ogni uomo a riconoscere la verità ed il fortuito sfioramento del vero da parte di uno solo, che però non può inverare la sua intuizione per difetto di 'strumenti'. Tuttavia, Senofane offriva così un fianco scoperto ad un satirico del calibro di Epicarmo, che possiamo legittimamente immaginare sempre intento ad individuare e sforzare spietatamente i lati deboli nelle dottrine altrui e che dunque non si sarebbe certo fatto sfuggire l'opportunità di ritorcerli maliziosamente contro i loro autori.



⁵² Calogero (*Encyclopedie Italiana*, ed. 1936, voce "Senofane", col. 386 a/b), seguito da K. von Fritz (*Le origini della scienza greca*, Bologna, 1988, p. 43 —tr. it. di *Der Ursprung der Wissenschaft bei den Griechen in Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlin/New York, 1971), trova che le parole di Senofane non siano da intendere come un'espressione di scetticismo anche riguardo all'esattezza della propria concezione divina (quella cioè che non vi scorreva alcun tratto umano), di cui egli si vantava di essere il conoscitore più vantaggiato. Tuttavia, pur ammettendo che nello sforzare le credenze irrazionali sul divino Senofane non avesse affatto inteso screditare anche sé stesso, nel negare in assoluto ad *ogni* uomo la possibilità di raggiungere una certezza testimoniale sul conto degli dei, egli avrebbe offerto involontariamente il fianco ai travisamenti maligni di un critico mordace: Epicarmo avrebbe dunque potuto ritorcerle contro il colofonio gli stessi argomenti che costui addusse per 'dimostrare' l'estraneità assoluta della costituzione fisica e psichica degli uomini rispetto a quella degli dei, rilevando in particolare come nell'evidenziare l'insufficienza testimoniale dei sensi fisici di *ogni* uomo l'autore di siffatte argomentazioni fosse incappato in un vicolo epistemologico cieco —così anche Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1962, vol. I, pp. 395-401, e Chr. Schäfer, op. cit., a p. 117.





Il ragionamento polemico di Epicarmo si sarebbe dunque snodato pressappoco sulle seguenti linee: se, come Senofane stesso sosteneva, l'opinare era il solo strumento di approccio possibile perché gli uomini tentassero di afferrare la realtà, senza tuttavia riuscirci mai, data l'irraggiungibilità essenziale della certezza assoluta, allora ogni manifestazione dell'opinare umano, sia pure prodotta da chi si vantava di esserne l'esponente massimo, era soggetta alla stessa fallibilità ed era dunque, tutto sommato, tanto lontana dalla verità quanto le altre. Non diversamente dai tentativi altrui, Epicarmo poté dunque ragionare, anche una ricerca che portasse a *sfiorare* il vero sarebbe comunque fortuita, condotta per così dire “a tentoni”, al punto da produrre un risultato tanto opinabile quanto ogni altro, in quanto non confermabile per *autopsia*, nel senso originario del termine.⁵³ Inoltre, il fallimento di Senofane sarebbe stato probabilmente segnalato da Epicarmo come il più strepitoso di tutti, in quanto capitato proprio a colui che, sebbene avesse preteso onori quale massimo praticante della ὀγαθὴ σοφίη, proclamava nel contempo l'inaccessibilità assoluta di ogni certezza: il suo sarebbe stato, nientemeno, un errore palese di esecuzione (ovvero di *performance*).

Ora, che Epicarmo avesse posseduto gli strumenti critici per esercitare tale genere di polemica ideologica e che anzi l'avesse effettivamente praticata è un fatto che risulta, oltre che dalla notizia aristotelica sopra discussa, anche da alcuni frammenti letterali di Epicarmo che sembrano appunto riferirsi a siffatte dichiarazioni autodistruttive. Tale potrebbe essere infatti il senso riscontrabile anche in un altro frammento

⁵³ Tuttavia, G. W. Most (op. cit., p. 347) segue J. H. Lesher (“Early interest in knowledge”, in *Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, cit., pp. 225-249) nel presumere che Senofane avesse rivendicato l'esattezza non della propria concezione degli dei, ma soltanto del principio secondo cui agli uomini riuscirebbe impossibile raggiungere la verità assoluta: in questo modo, però, Senofane avrebbe nientemeno stroncato anche la propria dichiarazione, proprio come ipotizziamo sopra che glielo avrebbe rinfacciato Epicarmo.





epicarmeo tramandato da Aristotele, il cui contenuto si attaglia perfettamente al panorama di contestazione ideologica in cui si inserisce anche la polemica antisenoofanea ricostruita sopra, seppure il suo collegamento con la propensione di Epicarmo a dare smentite a diverse dottrine coeve sia stato finora fatto solo raramente e in modo sfuggente, a partire dal testimone Aristotele.⁵⁴ Leggiamo ora il frammento in questione:

ἀρτίως τε γὰρ λέλεκται καὶ εὐθέως φαίνεται οὐ καλῶς ἔχον.
(Epich., 23 B 14 D.-K. = fr. 144 K.-A.)

Quale che fosse il bersaglio originario di queste parole, abbiamo indubbiamente a che fare qui, a rigore di termini, con una pungente stroncatura di ogni atto di elocuzione, riprovazione che più concretamente può essere interpretata come un monito rivolto contro la pratica di formulare dichiarazioni (specie dottrinali) che crollano sotto il proprio peso, perché inficate dalle loro inconsistenze interne o perché in contrasto con dichiarazioni concorrentiali previe (o anche future). Perciò, tale categorica sentenza epicarmea secondo la quale ogni asserzione non appena rilasciata si rivela subito essere uno sproposito, trova una collocazione naturale nella polemica portata avanti



⁵⁴ La citazione proviene da Arist., *Metaph.*, M, 9, 1086 a 16, dove però il filosofo riporta il pensiero di Epicarmo, in origine concepito in versi, privo di struttura metrica (per le restituzioni proposte vedi Kassel-Austin *PCG I ad loc.*), premettendovi queste parole: *χαλεπὸν δ' ἐκ μὴ καλῶς ἔχοντων λέγειν καλῶς κατ' Ἐπίχαρμον*. [segue Epich., fr. 144 K.-A.]; tuttavia, tenuto conto dell'atteggiamento polemico dimostrato da Epicarmo nei confronti delle asserzioni dottrinali dei pensatori coevi, nelle sue parole potrebbe effettivamente scorgersi un *caveat* contro le contraddizioni di esecuzione in cui incorre chi fa dichiarazioni dottrinali troppo recise, proprio sul genere di quella senofanea sull'impossibilità di conoscere alcunché —così M. M. Sassi, “La naissance de la philosophie de l'esprit de la tradition”, in A. Laks-C. Louguet (edd.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique?*, cit., pp. 55-81 (vedi alle pp. 76 s.: “Epicharme dénonce les conséquences extrêmes d'une attitude de critique systématique, qui peut se retourner contre l'auteur même du raisonnement”), studiosa che trova inoltre alquanto riduttiva l'interpretazione data da Aristotele, come appare anche dalla mia discussione.





da Epicarmo contro certi pensatori coevi e in particolar modo contro Senofane: essa, in effetti, si lascia iscrivere in modo impeccabile nel giro di pensiero sopra ricostruito, che fa di Epicarmo un insidioso quanto acuto scopritore di ‘crepature’ negli edifici concettuali altrui. D’altronde, un simile atteggiamento polemico da parte di un intellettuale nei confronti dei suoi concorrenti risulta perfettamente congruente con la pratica corrente tra specialisti ed *outsiders* nel periodo presocratico di far apparire le dichiarazioni degli avversari o come sbagliate o come menzogne vere e proprie, in modo da compromettere la loro credibilità, il tutto come parte di un processo aperto di competizione che coinvolse intellettuali di ogni tipo: ognuno di loro, fortemente spronato da questo contesto agonale per accreditare le proprie teorie a scapito di quelle altrui, dedicava perciò importanti sforzi a neutralizzare le proposte dei concorrenti evidenziandone l’ignoranza o la falsità.⁵⁵ È dunque in piena conformità con tale pratica che Epicarmo prendeva le mosse dai ‘falli’ logici che gli capitava di scorgere in diverse proposte concettuali e li traduceva in materia per la sua canzonatura, come fu appunto il caso per l’ingiurioso dileggio riferito da Aristotele (e perfezionato dal suo commentatore Alessandro): pare in effetti che Epicarmo abbia rinfacciato impietosamente a Senofane, l’implacabile satirico e sistematico demolitore di ogni pretesa di sapere altrui, di essere rimasto impigliato nella rete tesa da lui stesso, in quanto reo della stessa colpa che additava negli altri, e cioè la fallibilità epistemica di *ogni* uomo denunciata in Xen., 21 B 34 D.-K.⁵⁶

⁵⁵ Così M. L. Gemelli Marziano, op. cit., pp. 86 s.; per la fluidità delle frontiere tra le diverse discipline allora in fase di assestamento e per la grande apertura del dialogo sapienziale nel periodo presocratico, che coinvolse intellettuali anche profondamente diversi tra loro, vedi G. E. R. Lloyd, “Le pluralisme de la vie intellectuelle avant Platon”, in A. Laks-C. Louguet (edd.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique?*, cit., pp. 39-53.

⁵⁶ Si è anche ipotizzato, tuttavia, che il rimprovero epicarmeo, in linea con l’accusa di πολυμαθία rivolta a Senofane da Eraclito (22 B 40 D.-K.), sarebbe





IV

Dal genere di obiezioni critiche finora rilevate in Epicarmo emerge tuttavia un fatto che ha una notevole attitudine a disorientare lo studioso moderno, ed è che il dileggio del nostro comico non di rado prende la forma di una polemica prettamente teoretica, tanto da spingerci ad interrogarci se veramente Epicarmo si sarebbe soltanto limitato a giocare sempre la *pars destruens* o se, pur sotto le parvenze di un gioco teatrale, sarebbe passato a sua volta a fare anch'egli una controproposta positiva. È possibile, in effetti, riconoscere un ulteriore sviluppo del tipo di contestazione rivolta da Epicarmo contro lo scetticismo conoscitivo di Senofane, seppure in un tono ben più propositivo, in un altro asserto molto celebre del comico siciliano, pervenutoci pure come sentenza decontestualizzata, anche se, per fortuna, questa volta ne possediamo citazioni abbastanza esatte e per giunta in contesti tali da confermarne il carattere ‘epistemologico’ già in origine. Si tratta, per la precisione, di un monostico contenente un sintetico quanto efficace invito ad usare una prudente cautela nell’avvicinarsi ai fatti, parole cui si suole dare un’interpretazione in chiave gnoseologica ed in cui, forse per la sorpresa di non pochi, si è voluto scorgere una coincidenza di vedute con Xen., 21 B 34



potuto scattare a seguito delle inconsistenze presenti all’interno della *Weltanschauung* di Senofane, contrassegnata come ben si sa da un eclettismo che non di rado incorre in contraddizioni grossolane: già un dossografo antico, a proposito della concezione senofanea dell’universo, osservò come costui l’avesse prima dichiarato sferico e limitato, non generato ma eterno e del tutto immobile, scordandosene affatto in seguito, al punto da affermare che ogni cosa fosse nata dalla terra (Xen., 21 A 36 D.-K. = Theodoret., IV 5; cfr. Xen., 21 B 27 e 29 D.-K.); anche K. Reinhardt (*Parmenides*, cit., p. 145) descrive così la labilità metodica prevalente nella dottrina naturale di Senofane: “In der Welterklärung kommt Xenophanes zum Vorschein als der philosophierende Dilettant, sich überall an das Nächste-besten, Gröbste haltend, nirgends fähig, ein Problem in seine Tiefe zu verfolgen”.





D.-K., nonostante i segnali in contrario che manda una lettura spregiudicata del testo epicarmeo tramandato:

νâφε κοὶ μέμνασ' ἀπιστεῖν· ἄρθρα ταῦτα τᾶν φρενῶν.
(Epich., 23 B 13 D.-K. = fr. 218 K.-A.)⁵⁷

A ben guardare, tuttavia, la sentenza di Epicarmo sembra in realtà porsi in contrasto palese con le vedute scettiche di Senofane, dal momento che, invece di fare una recisa negazione della possibilità di raggiungere una conoscenza consapevole, essa propone una via d'approccio epistemologico realizzabile in concreto. In effetti, l'invito alla sobrietà e alla diffidenza metodica contenuto in questa sentenza, che è stata definita a giusto titolo come il principio di ogni ricerca scientifica,⁵⁸ non appare affatto equiparabile alla categorica esclusione di ogni conoscenza vera da parte degli uomini, alla quale Senofane segnava invece un limite invalicabile. A prescindere dalla situazione drammatica in cui una siffatta sentenza sarebbe potuta stare (la si può ben immaginare ad esempio come un ammonimento rivolto da uno che la sa lunga ad un suo compagno o servente un po' troppo ingenuo), è tuttavia chiaro dal secondo emistichio del verso che nell'osservanza di una cautela sistematica Epicarmo stava individuando il 'metodo' per raggiungere una conoscenza valida, additandolo per l'appunto in un approccio vigilante alla realtà. Di conseguenza, Epich., 23 B 13 D.-K., che pur nella schietta formulazione a noi pervenuta lascia trasparire un concetto nettamente costruttivo, entra in

⁵⁷ Il testimone Polibio (XVIII, 40, 4) riconduce infatti alla mancata osservanza del principio enunciato da Epicarmo il fatto che gli uomini cadano ancora e ancora nelle stesse trappole; pare che la sentenza sia diventata ben presto celebre, a giudicare dalle sue frequenti citazioni —una tra le più antiche si legge in Eur., *Hel.*, 1617: σώφρονος δ' ἀπιστίας / οὐκ ἔστιν οὐδὲν χρησιμώτερον βροτοῖς—, e a quanto pare sarebbe rimasta in voga a lungo (cfr. Cic., *ad Att.*, I, 19, 8; Dio Chrys., *or.*, 57, 1 —cfr. Kassel-Austin, *PCG*, I *ad loc.*).

⁵⁸ Nestle (op. cit., p. 613) definì così la concezione contenuta in Epich., 218 K.-A.: "das Prinzip alles wissenschaftlichen Forschens".





palese contrasto con l'epistemologia 'negativa' che sembra lecito potersi ricavare da Xen., 21 B 34-36 D.-K.: a differenza di Senofane, presso cui l'evento conoscitivo vero e proprio appare visualizzato come qualcosa di irraggiungibile (o quantomeno di inaccettabile) in quanto appartenente ad una sfera a sé stante, ovvero quella divina, Epicarmo sembra enunciare qui le condizioni che avrebbero consentito alle φρένες di affermare la vera essenza delle cose. Il detto di Epicarmo, dunque, contrariamente a quanto si legge in Senofane —e poi, con sfumature diverse, anche in Parmenide ed Empedocle—,⁵⁹ invece di scavare un abisso tra conoscenza divina complessiva (= perfetta) e congettura umana difettosa (= imperfetta), delinea il percorso critico necessario per arrivare all'oggetto epistemico: la mente (νόος) ed il pensiero (φρένες) riescono a tenere a bada il fuorviante miraggio delle parvenze solo nella misura in cui esercitano in modo consistente un dubbio sistematico, che sarebbe perciò all'origine di ogni processo di ricerca. È pressoché innegabile, pertanto, che qui Epicarmo volesse rilasciare una dichiarazione epistemologicamente positiva, senza però rinnegare il suo spirito polemico che l'avrebbe portato spesso a prendere le distanze da asserzioni sapienziali scettiche del genere di Xen., 21 B 34 D.-K.: perciò, se non costituisce addirittura una risposta polemica proprio ad essa, la sentenza epicarmea in esame è indubbiamente da intendere quantomeno come una proposta di segno contrario.⁶⁰

⁵⁹ La natura fallibile dell'uomo fu ribadita, oltre che da Senofane, anche da altri poeti arcaici: lo stesso Parmenide affidò ad una dea il compito di esporre la sua dottrina dell'Essere, mentre Empedocle pretese dagli agrigentini l'accettazione indiscussa del suo insegnamento presentandosi quale dio immortale (Emp., 31 B 112 D.-K.): entrambi avrebbero forse cercato così di tagliare corto a obiezioni del genere di quelle mosse alle dichiarazioni sapienziali di Senofane, che pure le inoltrò in nome proprio, da semplice uomo.

⁶⁰ L'accostamento del detto epicarmeo al frammento di Senofane fu proposto dal Mondolfo nella tanto erudita quanto illuminante nota "Intorno ad Epicarmo" che accluse all'edizione italiana della monumentale opera dello Zeller, *La filosofia greca nel suo sviluppo storico*, pp. 635-641 (vedi a p. 638), richiamandosi





Un altro probabile aspetto del contrasto tra Senofane ed Epicarmo che potrebbe comportare un'elaborazione dottrinale ragguardevole è stato ravvisato in una sentenza attribuita al nostro comico da Clemente d'Alessandria, il quale tuttavia la tramanda priva di struttura metrica, affiancandola ad un passo di Aristofane in cui, parodiando le cosmogonie orfiche con riferimento ad Omero ed a Pindaro, egli descrive il fragile stato della natura umana a confronto di quella divina.⁶¹ Leggiamo dunque il detto epicarmeo come riportato nei manoscritti di Clemente, ribadendo come la sua autenticità non risulti per niente compromessa dal fatto che i diversi tentativi di restituzione in verso non abbiano avuto un esito convincente:

αὕτα φύσις ἀνθρώπων, ἀσκοὶ πεφυσημένοι.

(Epich. 23 B 10 D.-K. = fr. 166 K.-A.)⁶²



perciò al Nestle (op. cit., di cui però cita la p. 616 anziché la corretta p. 613), per quanto costui non sembri accreditare tale confronto, anche se sottolinea l'originalità e la genuinità del detto epicarmeo.

⁶¹ Aristoph., *Av.*, vv. 685-687: "Αγε δὴ φύσιν ἄνδρες ἀμαυρόβιοι, φύλλων γενεῖαι προσόμοιοι, / ὀλιγοδρανέες, πλάσματα πηλοῦ, σκιοειδέα φῦλ' ἀμενηνά, / ἀπτῆνες ἐφημέριοι, ταλαιοὶ βροτοί, ἀνέρες εἰκελόνευροι). Si osservi qui la ripresa della nota similitudine omerica tra gli uomini e le foglie (*Il.*, 6, 146, immagine che appare riecheggiata anche in Epich., fr. 276, 6 s. K.-A., su cui vedi O. Álvarez, "I frammenti 'filosofici' di Epicarmo: una rivisitazione critica", *SIFC*, Fasc. I, 2007, pp. 23-72 —specie alle pp. 40 s.), nonché il riferimento palese alla non meno celebre immagine dell'uomo "sogno di un'ombra" sviluppata da Pindaro (*Pyth.*, 8, vv. 95 s.: ἐπάμεροι· τί δέ τις; τί δ' οὐ τις; σκιᾶς ὄναρ / ἄνθρωπος) forse sulle orme di Omero (cfr. *Od.*, XI, 207 s.: σκιῆι εἴκελον ή καὶ ὄνείρῳ / ἔπτατ' κτλ.); per una discussione dell'immagine pindarica insieme alle altre allusioni contenute nel passo aristofaneo, vedi L. Bieler, "Σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος", *Wiener Studien*, 51, 1933, pp. 141-145 (= *Pindaros und Bacchylides*, Darmstadt, 1970, pp. 191-193), da aggiornare alla luce del materiale raccolto da N. Dunbar (*Aristophanes. Birds*, Oxford, 1995) nel suo commento ai vv. 685-687.

⁶² Il frammento ci è pervenuto presso Clem. Alex., *Strom.*, IV, 45, 3; per i tentativi di restituzione di un verso, in trimetri giambici o in anapesti, vedi Kassel-Austin *PCG*, I ad. loc., che tuttavia li definiscono infruttuosi ("frustra conati erant Ahrens et Bergk, nec felicius postea temptavit Diels").



Il collegamento di questa sentenza di Epicarmo con Senofane fu proposto circa un secolo fa proprio dal Nestle, che ebbe a ricordare in proposito una tradizione antica secondo cui Senofane sarebbe stato il primo a concepire l'anima come soffio, ovvero *πνεῦμα*:

[Ξενοφάνης] πρῶτος τε ἀπεφήνατο, ὅτι πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτόν
ἐστι καὶ ἡ ψυχὴ πνεῦμα.

(Diog. Laert., IX, 19)⁶³

Tuttavia, nonostante l'allettante invito ad interpretare la punta satirica contenuta nell'equiparazione epicarmea dell'uomo ad un otre gonfiato di aria come un'ulteriore distorsione parodica del pensiero di Senofane, tale riferimento, come vedremo appresso, non è affatto garantito. La concezione dell'anima come *πνεῦμα* è, in realtà, antichissima nonché molto diffusa, ragione per cui riesce difficile attribuirne l'origine a Senofane: tra i suoi esponenti di spicco in ambito greco basta pensare ad Anassimene, cui si attribuisce una dichiarazione dottrinale secondo cui l'effetto di coesione esercitato su di noi dall'anima *aerea* (ἀὴρ οὐσα) è assimilabile a quello dell'aria o soffio (*πνεῦμα* καὶ ἀὴρ) che sorregge ed abbraccia tutto l'universo;⁶⁴ fondamentale per il configurarsi della concezione pneumatica dell'anima mi sembra pure la dottrina della metempsicosi di Pitagora e dei suoi seguaci, i quali, oltre ad essere convinti che tutta l'aria fosse piena di anime,⁶⁵ individuavano addirittura un parallelo cosmico per l'anima nell'ἀπειρον *πνεῦμα*, da

⁶³ W. Nestle, op. cit., p. 617; d'altronde, già E. Rohde (*Psyche*, Freiburg/Leipzig/Tübingen, 1898², vol. II, a p. 258, n. 3) scorgeva un riferimento alla dottrina pneumatica dell'anima di Senofane anche in Epich., fr. 254 e 213 K.-A. (fr. 265 e 245 Kaibel), spiegando che *πνεῦμα* viene detta l'aria in quanto dotata di movimento, come lo sarebbe appunto l'anima vitale.

⁶⁴ Anaxim., 13 B 2 D.-K. —vedi in proposito W. K. C. Guthrie, op. cit., vol. I, pp. 128-131 e 306 s. (con i rimandi bibliografici).

⁶⁵ Diog. Laert., VIII, 32 (per il testo vedi più oltre).





cui, stando ad Aristotele, il cielo aspirerebbe tempo e vuoto.⁶⁶ Quale che sia il riferimento preciso di Epicarmo, lo scopo canzonatorio del suo detto nei confronti di una siffatta concezione pare nondimeno confermato da certe dichiarazioni posteriori di impianto palesemente scoptico che sembrano appunto riecheggiarlo.⁶⁷ In ambito più prettamente filosofico spicca tuttavia un detto di Giamblico, che si segnala per contenere un'associazione di concetti con probabile attitudine a far luce sulla gestazione della frase di Epicarmo, dal momento che all'utilizzo espresso dei termini chiave *ψυχή* e *πνεῦμα* —adoperati anche da Diogene Laerzio con riferimento a Senofane— si affianca l'immagine epicarmea dell'otre contenitore. Ecco dunque la frase di Giamblico, desunta dal trattato *De anima*, ora perduto, secondo la citazione che ne fa Stobeo:

ἐνεστιν ἡ ψυχὴ τῷ σώματι καθάπερ ἐν ἀσκῷ πνεῦμα.
(Stob., I, 49, p. 384, 13 W.)



La formulazione stessa della sentenza sembra tradire, mi pare, un processo di stratificazione concettuale, dal momento che alla concezione “orfico-pitagorica” della dualità corpo/ anima —in cui è quest’ultima a monopolizzare le funzioni appunto psichiche e, più in generale, intellettive— si sovrappone il paragone satirico ideato da Epicarmo, che definisce burlesicamente l’uomo un “otre” nel cui interno è racchiusa l’anima/

⁶⁶ Arist., *Phys.*, Δ, 6. 213b 22.

⁶⁷ Un’eco dell’aspetto beffardo del paragone ideato da Epicarmo pare infatti ritornare in Tim. Phlias., 785 (*Supplementum Hellenisticum*, ed. H. Lloyd Jones/ P. Parsons, Berolini/Novi Eboraci, 1983): ἐνθρωποι κενεῆς οἰήσιος ἔμπλεοι ἀσκοί e in Petron., 42, 4: *utres inflati ambulamus ... nos non pluris sumus quam bullae*, dove però ci può essere stata anche la mediazione di Varrone (*res rust.*, I, 1: *si est homo bulla, eo magis senex*): è da qui che il motivo dell’ *homo bulla*, riecheggiato ancora presso Gregorio di Nissa, avrebbe preso avvio —su ciò vedi H. D. Saffrey, “*Homo bulla. Une image épicurienne chez Grégoire de Nysse*”, in J. Fontaine-Ch. Kannengiesser (ed.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal J. Daniélou*, Paris, 1972, pp. 533-544.





soffio. Perciò, sembrerebbe giustificata l'interpretazione del detto epicarmeo come un travestimento che contamina tale concezione pneumatica dell'anima (forse sostenuta tra gli altri anche da Senofane) con la dottrina della dicotomia corpo/anima che, associata all'inizio col pitagorismo, divenne in seguito sotto l'influsso del platonismo un elemento tradizionale della concezione ellenica dell'uomo. Secondo tale dottrina, in effetti, il corpo, di natura terrena, accoglie temporaneamente nel suo interno l'anima, di natura celeste, fin quando il suo legame con la parte corporea e pesante non è disciolto, dopodiché essa prende avvio verso l'alto per ricongiungersi con l'etere immortale, sua origine e destinazione finale.⁶⁸ È pur vero d'altronde che la concezione che scorge nell'uomo un aggregato di due elementi eterogenei che rimangono insieme finché non sopraggiunge la morte e la (ciclica) dissociazione delle due componenti, dopodiché ognuna di esse fa ritorno alla sua fonte originaria, è un'idea che ebbe certo una larghissima diffusione nell'Antichità greca, seppure la sua presenza registrò un notevole incremento nel V secolo a.C.,⁶⁹ il che almeno in parte può dipendere dalla crescente diffusione dell'insegnamento pitagorico anche nell'Oriente greco, dove sarebbe stato portato dai profughi magnogreci reduci dalle stragi compiute ai loro danni nelle loro comunità d'origine.

⁶⁸ Per la presenza di questa concezione nel pitagorismo antico cfr. [Pyth.] *Carmen aur.*, vv. 70 s.: ήν δ' ἀπολείψας σῶμα ἐς αἰθέρ' ἐλεύθερον ἐλθηις, / ἔσσεαι ἀθάνατος θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός, cui W. Nestle (op. cit., p. 616) accostò, certo a ragione, Emp., fr. 112, v. 4 D.-K.: χαίρετ'· ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός, κτλ.; per la dualità anima/corpo come riflesso dell'opposizione cosmica cielo/terra vedi pure il testo della laminetta orfica di Petelia (Orph., 1 B 17, 6 s. D.-K.): εἰπεῖν· 'Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος, / αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον· κτλ.'

⁶⁹ È famosa l'iscrizione (citata in proposito da E. Rohde, *Psyche*, vol. II, p. 258, n. 2) per gli ateniesi caduti presso Potidea nel 432 a.C. (C.I.A., 1, 442; ora in P. A. Hansen [ed.], *Carmina epigraphica Graeca saeculorum VIII-V a. Chr.* n., Berolini-Novi Eboraci, 1983), 10, 6: αἰθέρ μὲν φυγάς ὑπεδέχσατο, σό[ματα δὲ χθόν] τῶνδε.





Una probabile conferma della confluenza nel detto di Giamblico sopra riportato di una concezione dualistica dell'uomo di impronta pitagorica (ma in seguito diffusasi in settori più ampi) e del probabile rieccaggiamento satirico di essa in Epich., fr. 166 K.-A., si può ravvisare nella notizia secondo cui il pitagorico Filolao di Crotone (v sec. a.C.) avrebbe definito il rapporto tra anima e corpo come “armonia”, cioè come accordo tra due aspetti contrari: un elemento corporeo caldo che cerca di appagare il suo desiderio dell'opposto assorbendo il soffio freddo che viene dall'esterno,⁷⁰ un'abbinamento che è definito da Aristotele proprio come fusione o composizione.⁷¹ Si tratta insomma dell'ingresso dell'anima, spirito raroфato arrivato dall'alto col vento ed entrato nel corpo degli esseri, costituiti di materia terrena, i quali la risucchierebbero attraverso la respirazione;⁷² lì, stando alle precisazioni fornite dai



⁷⁰ Cfr. Menon Anonymi Londin. [*Suppl. Arist.* ed. Ac. Bor. III 1] 18, 8 p. 31 (= Philol., 44 A 27 D.-K.): Φιλόλαος δὲ Κροτωνιάτης συνεστάναι φησὶν τὰ ἡμέτερα σώματα ἐκ θερμοῦ. ἀμέτοχα γάρ αὐτὰ εἶναι ψυχροῦ ... μετὰ γὰρ τὴν ἔκτεξιν εὐθέως τὸ ζῶιον ἐπισπάται τὸ ἐκτὸς πνεῦμα ψυχρὸν ὄν.

⁷¹ Arist. *de anima*, A, 4. 407 b 30: ἀρμονίαν γάρ τινα αὐτὴν [sc. τὴν ψυχὴν] λέγουσι· καὶ γὰρ τὴν ἀρμονίαν κράσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι, καὶ τὸ σῶμα συγκεῖσθαι ἐξ ἐναντίων, spiegazione che è fornita nel quadro della confutazione della credenza pitagorica che un'anima può penetrare in un qualsiasi corpo; tale definizione ‘filolaea’ dell'anima come armonia ricorre peraltro in Macrobio (*S. Scip.*, I, 14, 19), che tuttavia l'assegna a Pitagora.

⁷² La formulazione più chiara di quest'idea la troviamo ancora, desunta dal cosiddetto λόγος orfico in esametri, presso Arist., *de anima*, A, 5, 410 b 28: φησὶ [sc. Ὁρφεὺς] γάρ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων, φερομένην ὑπὸ τῶν ὄντων. Tale concezione, tuttavia, appare assimilabile alla dottrina pitagorica della respirazione cosmica accennata dallo stesso Aristotele (*Phys.*, Δ, 6, 213b 22): εἶναι δὲ ἔφασαν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι κενόν, καὶ ἐπεισέναι αὐτὸς τῶν οὐρανῶν ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος ὡς ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενόν, κτλ. (con ciò s'accorda inoltre la notizia tratta dal trattato perduto *Sulla filosofia di Pitagora* presso Stobeo, *Ecl.*, I, 18, 1c: ἐν δὲ τῷ Περὶ τῆς Πυθαγόρου φιλοσοφίας πρώτωι γράφει [sc. Aristotele] τὸν μὲν οὐρανὸν εἶναι ἔνα, ἐπεισάγεσθαι δὲ ἐκ τοῦ ἀπείρου χρόνον τε καὶ πνοὴν καὶ τὸ κενόν, κτλ.), per cui è inevitabile concludere che la concezione dell'anima/soffio individuale non rappresenti se non un caso particolare del principio pitagorico del πνεῦμα cosmico datore di vita che troverà poi interessanti sviluppi in ambito scientifico presso Diogene di Apollonia.





testimoni, essa rimarrà imprigionata come in una tomba finché, scontata la sua pena, non si staccherà dall'involucro mortale e tornerà a svolazzare libera nell'aria.⁷³ Abbiamo dunque a che fare qui con quella concezione, orfica o pitagorica che sia, che nel corpo ravvisa una prigione temporanea dell'anima, per la quale ci si può richiamare ad una famosa dottrina legata anch'essa proprio al nome di Filolao:

μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὡς διά τινας τιμωρίας ἡ ψυχὴ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σώματι τούτῳ τέθαπται.

(Philol., 44 B 14 D.-K. = Clem., *Strom.*, III, 17)⁷⁴

Assodata dunque la spiccata presenza nel pitagorismo antico della dottrina della dualità corpo/anima, è forse il caso di evidenziare qui come anche Epicarmo avesse associato con essa la concezione *pneumatica* dell'anima, lasciandovi affiorare un riflesso del dualismo cosmico cielo/terra. Lo fece, per l'esattezza, in un distico in tetrametri trocaici dalle risonanze



⁷³ La concezione aerea dell'anima nel pitagorismo antico trova anche un'attestazione notevole nel rapporto sulle dottrine pitagoriche di Alessandro (detto "Polyhistor") presso Diog. Laert., VIII, 24-33: τοὺς δὲ λόγους ψυχῆς ἀνέμους εἶναι. ἀόρατον δ' εἶναι αὐτὴν καὶ τοὺς λόγους, ἐπεὶ καὶ ὁ αἰθῆρ ἀόρατος (§ 30), εἶναι τε πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἔμπλεων (§ 32).

⁷⁴ Platone, che fece propria l'ideologia pitagorica circa l'immortalità dell'anima, e che torna a più riprese sull'argomento nei suoi dialoghi socratici, conferma anch'egli l'origine pitagorica della concezione del corpo come prigione dell'anima, ricordandola nientemeno all'insegnamento di Filolao (Plat., *Phaed.*, 61 e-62 b): Κατὰ τί δὴ οὖν ποτε οὐ φασι θεμιτὸν εἶναι αὐτὸν ἀποκτεινόνται, ὁ Σώκρατες; ἥδη γὰρ ἔγωγε, ὅπερ νυνδὴ σὺ ἡρουν, καὶ Φιλολάου ἡκουσα, ὅτε παρ' ήμιν δηιτάτῳ, ἥδη δὲ καὶ ἄλλων τινῶν, ὡς οὐ δέοι τοῦτο ποιεῖν ... Καὶ γάρ ἂν δόξειεν, ἔφη ὁ Σωκράτης, οὕτω γ' εἶναι ἄλογον· οὐ μέντοι ἀλλ' ἵσως γ' ἔχει τινὰ λόγον. ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἔν τινι φρουρῷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἀειτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν, μέγας τέ τίς μοι φαίνεται καὶ οὐ βάιδιος διιδεῖν —cfr. *Gorg.*, 493 a: ἥδη γάρ του ἔγωγε καὶ ἡκουσα τῶν σοφῶν ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα, τῆς δὲ ψυχῆς τοῦτο ἐν ᾧ ἐπιθυμίαι εἰσὶ τυγχάνει ὃν οἶον ἀναπείθεσθαι καὶ μεταπίπτειν ἀνω κάτω, καὶ τοῦτο ἄρα τις μυθολογὸν κομψὸς ἀνήρ, ἵσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικός [sc. Filolao?] ... ὠνόμασε πίθον, κτλ.





verbali si direbbe quasi ‘eraclitee’ in cui, sotto la strabiliante impalcatura retorica del gioco etimologico e con spiccatissimo uso dell’antitesi, Epicarmo esprime in modo elegante quanto arguito il pensiero che sta alla base della concezione dualistica ammessa sia da orfici che pitagorici, la stessa che Empedocle avrebbe poi inserito nel quadro di una teoria fisica dalla fortuna millenaria:⁷⁵ secondo essa, infatti, ogni singolo uomo scaturirebbe dalla confluenza, sotto l’involtuccio fisico mortale, della materia terrena e dell’anima immortale, di natura eterea e impalpabile, la quale, giunto il termine vitale della configurazione corporea particolare a cui è temporaneamente legata, ritorna libera nell’etere ormai scevra dalle catene mortali che la avevano fino ad allora imprigionata:

συνεκρίθη καὶ διεκρίθη καὶ πήλθεν ὅθεν ἡλθεν πάλιν,
γὰ μὲν εἰς γάν, πνεῦμα δ’ ἄνω· τί τῶνδε χαλεπόν; οὐδὲ ἔν.

(Epich., 23 B 9 D.-K. = Epich., fr. 213 K.-A.
= [Plut.] *cons. ad Apoll.*, 15 p. 110 A)



Questo frammento andrebbe a mio parere considerato al pari del già discusso Epich., 23 B 10 D.-K., come una rielaborazione o, meglio, come una distorsione canzonatoria da parte di Epicarmo, sotto la forma di un detto pregnante, di una dottrina allora probabilmente in voga, vale a dire, la cosiddetta concezione *pneumatica* dell’anima che abbiamo vista attribuita da Aristotele sia agli orfici che ai pitagorici:⁷⁶ essa, infatti,

⁷⁵ Cfr. Emp., 31 B 115 D.-K. (da leggere contestualmente al commento che si trova presso Plut., *de exil.*, 17, p. 607 C-D, che Diels-Kranz riportano solo parzialmente).

⁷⁶ Osserviamo di passaggio come la comunanza postulata da Pitagora e ribadita da Empedocle tra tutti gli esseri viventi e solitamente spiegata nei termini della metempsicosi, sia riconducibile a livello cosmico proprio alla pervasività dello spirito universale che tutto abbraccia e che accomuna ogni forma di esistenza, dalle divinità e gli uomini agli animali e le piante, per cui le diverse manifestazioni di vita risultano scambievoli tra loro, proprio come afferma Sext., IX, 127: οἱ μὲν οὖν περὶ τὸν Πιθαγόραν καὶ τὸν Ἐμπεδοκλέα καὶ τὸ λοιπὸν τῶν





radicatasi profondamente nell'ideologia popolare sotto la forma della dicotomia basilare anima/corpo, come attesta in modo cospicuo l'epigramma per i caduti a Potidea nel 432 a.C.,⁷⁷ sarebbe passata in seguito nei sistemi di alcuni filosofi del V secolo a.C., di cui l'ultimo e più elaborato, quello di Diogene di Apollonia, ravvisa nell'aria non soltanto la forza vitale ma anche le facoltà sensoriali ed addirittura il raziocinio.⁷⁸ Ciò nonostante, dato che l'evidenza secondo cui Senofane sarebbe stato il primo a definire (esplicitamente?) l'anima 'soffio', come discusso sopra, è lungi dall'essere condivisibile in pieno, non si è neppure in grado di emettere un giudizio definitivo sulla probabile associazione di questi due frammenti di Epicarmo alla polemica antisenoofanea che stiamo rintracciando qui. Nondimeno, al di là della questione sollevata dall'eventuale bersaglio mirato dalla punta satirica di Epicarmo, occorre rilevare come la riflessione che ne sta alla base investa il suo spunto comico di un significato sapienziale profondissimo, tanto è vero che, sorpassando di gran lunga il fugace effetto sulla scena, Epich., frr. 213 e 166 K.-A., estrapolate dal loro contesto drammatico di origine, sarebbero in seguito diventate tutte e due sentenze celebri.⁷⁹ La prima delle due si configura in particolare come una sintesi eccezionale di dottrine escatologiche e teorie materialistiche confluite in una felice formulazione dalle strabilianti risonanze che richiamano Eraclito. Non a caso, dunque, il fascino particolare di una tale



Τιταλῶν πλῆθός φασι μὴ μόνον ἡμῖν πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς εἶναί τινα κοινωνίαν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰ ἄλλα τῶν ζώιων. ἐν γὰρ ὑπάρχειν πνεῦμα τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διῆκον ψυχῆς τρόπον τὸ καὶ ἐνσῦν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα.

⁷⁷ P. A. Hansen, *Carm. Epigr. Graeca saec. VIII-V a. Chr. n.* (cit.), 10, 6: αἰθέρ μὲν φσυχὰς ὑπεδέχσατο, σό[ματα δὲ χθόν] / τονδε.

⁷⁸ Diog. Apoll., 64 B 4 e 5 D.-K.

⁷⁹ Per la trasformazione di molti versi epicarmei in *bon mots* vedi W. Crönert, "Die Sprüche des Epicharm", *Hermes*, 47, 1912, pp. 402-413; alcune osservazioni importanti anche in R. Kerkhof, *Dorische Posse, Epicharm und Attische Komödie*, München-Leipzig, 2001, pp. 79-86.





formula ‘ibrida’ sarebbe stato nuovamente messo a frutto con enorme successo, in virtù del suo potenziale evocativo, nella teoria fisica di Empedocle. In essa, il sostrato materiale degli esseri è infatti soggetto alla vicenda incessante degli elementi, che si uniscono e poi si separano, mentre l’anima, per la quale costui sembra invece aver riconosciuto un’esistenza perenne, appare coinvolta in un ciclo di trasmigrazioni tra diverse configurazioni fisiche, veicolata appunto dall’aria:⁸⁰ ciò illustra egregiamente il ruolo di primo ordine che una tale teoria fu chiamata a svolgere nello sviluppo del pensiero filosofico antico. Del resto, non molto diversa fu anche la fortuna di parecchie altre sentenze di Epicarmo, tanto è vero che la tradizione antica ebbe già ad assegnare giustamente a costui un posto di rilievo tra i pensatori antichi in quanto formulatore di γνῶμαι sapienti,⁸¹ le quali non di rado mettono in gioco concezioni dottrinali fondamentali, tra cui anche la natura e il fato dell’anima.



V

Comunque stiano le cose a proposito dell’aspetto dottrinale concreto qui sopra esaminato, abbiamo nondimeno la fortuna di poter riconnettere alla polemica di Epicarmo che ci sforziamo di ricostruire qui un altro caso pressoché sicuro di presa di posizione critica nei riguardi di Senofane. Si tratta, per l’esattezza, di una congiuntura abbastanza fortunata per coglie-

⁸⁰ Emp., 31 B 115 D.-K. —su ciò vedi O. Álvarez, “Epicarmo σοφός ed Ennio ‘filologo’: Cenni critici su Epich., 278 K.-A. ed Enn. ann. 8-10 Sk.”, *Quaderni del Dipartimento di Filologia e Tradizione Classica “Augusto Rostagni”*, n. s. 5, 2006, pp. 53-79 (vedi alle pp. 60 s.).

⁸¹ Cfr. Iambl., *V. Pyth.*, 166: καὶ περὶ τῶν φυσικῶν ὅσιοι τινὰ μνείαν πεποίηνται, πρῶτον Ἐμπεδοκλέα καὶ Παρμενίδην τὸν Ἐλεάτην προφερόμενοι τυγχάνουσιν, οἵ τε γνωμολογήσαι τι τῶν κατὰ τὸν βίον βουλόμενοι τὰς Ἐπιχάρμου διανοίας προφέρονται, καὶ σχεδὸν πάντες αὐτὰς οἱ φιλόσοφοι κατέχουσι.





re ed approfondire in modo ottimale la natura dei rapporti che intercorsero tra entrambi i personaggi, dal momento che ci consente di verificare *specimina* alla mano il parallelismo tra il ‘modello’ senofaneo e la relativa ‘risposta’ epicarme, l’uno e l’altra sotto forma di brani dall’entità consistente. Tale dialogo intertestuale si riscontra infatti tra un brano epicarmeo contenente un paragone satirico tra ‘bellezza’ umana e animale e un noto passo di Senofane, tratto con ogni probabilità dalla sua dirompente polemica contro le vedute religiose tramandate, in cui egli si scaglia contro l’antropomorfismo prevalente nella concezione tradizionale delle divinità:

ἀλλ’ εἰ χεῖρας ἔχον βόες <ἴπποι τ’> ἡὲ λέοντες
ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἄπερ ἄνδρες,
ἴπποι μέν θ’ ἴπποισι βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας
καὶ <κε> θεῶν ιδέας ἔγραφον καὶ σώματ’ ἐποίουν
τοιαῦθ’ οἶνον περ καύτοι δέμας εἶχον <ἔκαστοι>.
(Xen., 21 B 15 D.-K. = fr. 19 Gent.-Pr.)



Senofane, che torna a più riprese sul tema delle divergenze irriducibili nell’attribuzione di una determinata immagine agli dei, le quali egli sferza spesso in tono apertamente satirico,⁸² dipinge qui un quadro sarcastico dell’usanza tradizionale di raffigurare gli dei sotto forma umana, mettendo efficacemente in rilievo la relatività di tale atteggiamento e, quindi, la sua mancanza di supporto oggettivo. L’assurdità della scelta di una qualsiasi costituzione corporea è evidenziata qui attraverso l’ipotesi, avanzata come paleamente inattendibile, di avere cavalli o buoi alle prese col compito di plasmare statue delle loro divinità, di dotarle cioè di forma fisica, col risultato

⁸² Vedi ad esempio Xen., 21 B 14 e 16 D.-K., contenenti rispettivamente la negazione di ogni attributo umano agli dei (nascita, costituzione corporea, voce e indumenti) e la condanna satirica della raffigurazione degli dei fatta dagli Etiopi e dai Traci ad imitazione della propria apparenza, di cui si evidenzia l’arbitrarietà e, dunque, la carenza di fondamento.





prevedibile che ognuno sceglierrebbe senz'altro la propria immagine. Non sorprende dunque che la spiccata presenza dell'elemento zoologico in un tale contesto polemico avesse potuto far scattare la vena sarcastica presso certi spiriti arguti, soprattutto se offriva loro il destro per eseguirne una distorsione comica: Epicarmo in particolare, la cui tendenza a colpire Senofane è ben documentata, non si sarebbe certo fatto sfuggire una tale occasione, e sfruttando in modo beffardo il parallelismo satirico stabilito da costui tra uomini ed animali, ne avrebbe prodotto uno stravolgimento comico con tanto di riecheggiamento formale. Lo scherno del comico si scorge infatti in un passo proveniente da una commedia non precisata, pervenutoci insieme ad altri frammenti di tenore 'filosofico' presso Diogene Laerzio,⁸³ che li cita sull'autorità di un certo Alcimo ad illustrazione della presunta presenza già in Epicarmo della dottrina 'platonica' delle idee, per quanto a ben guardare tale concezione sia difficilmente reperibile nei versi epicarmei in questione:

θαυμαστὸν οὐδὲν ἀμὲ ταῦθ' οὔτω λέγειν
καὶ ἀνδάνειν αὐτοῖσιν αὐτοὺς καὶ δοκεῖν
καλῶς πεφύκειν· καὶ γὰρ ἡ κύων κυνί⁸⁴
κάλλιστον εἴμεν φαίνεται, καὶ βοῦς βοί,
ὄνος δὲ ὄνωι κάλλιστον, ὃς δέ θην νύ.

(Epich. 23 B 5 D.-K. = Epich., fr. 279 K.-A.)⁸⁴

⁸³ Diog. Laert., III, 9-17; di questa serie di frammenti mi occupo in dettaglio in O. Álvarez, "I frammenti 'filosofici'" (cit.).

⁸⁴ K. Gaiser, "Die Platon-Referate des Alkimos bei Diogenes Laertios (III 9-17)", in *Zetesis: album amicorum: door vrienden en collegas aangeboden aan E. de Strycker*, Antwerpen-Utrecht, 1973, pp. 61-79; per l'utilizzo comune ad Epicarmo e a Senofane della concezione dell'attrazione del simile verso il simile, vedi C. W. Müller, *Gleiches zu Gleichem: ein Prinzip frühgriechischen Denkens*, Wiesbaden, 1965, pp. 152-154; per l'influenza che questo frammento epicarmeo avrebbe esercitato su autori posteriori (questione lasciata fuori considerazione nello studio appena citato), si discute in O. Álvarez, "I frammenti 'filosofici'" (cit.).





Il fatto che il nostro comico faccia ricorso in questo frammento all'esagerazione dei tratti 'psicologici' di qualche specie animale tra le meno pregiate e dunque —per il fatto di essere presentate in una luce troppo 'umana'— più adatte ad innescare la satira di un modello (che il notevole parallelismo col passo senofaneo sopra riportato impone di ravvisare proprio in esso), contrassegna il brano come uno stravolgimento plateale dell'obiezione teologica di Senofane, che ne esce ridotta in un paragone smaccatamente ridicolo. L'abilità di Epicarmo a ribassare giocosamente il problema individuato da Senofane è strepitosa, in quanto lo declassa dall'ambito 'superiore' della critica teologica per portarlo sul terreno palesemente terra terra della percezione estetica, rendendolo così addirittura 'volgare'. Al monito teologico-epistemologico lanciato da Senofane il nostro comico avrebbe dunque ribattuto che in ogni specie animale, sia pure una dalle sembianze poco attraenti e umili, è insita una capacità infallibile d'individuazione della bellezza fondata sull'incrollabile principio 'epistemico' del riconoscimento del simile a sé stessi. In effetti, tale procedura di ribaltamento concettuale sembra tradire in Epicarmo un intento dichiarato di schernire la seria obiezione filosofica rivolta dal colofonio contro l'antropomorfismo delle divinità,⁸⁵ il quale risulta dunque trasformato nel dissacrante esempio della constatazione palese dell'attrazione tra esseri simili, alla cui base si trova la convinzione universale di essere ognuno la sola norma valida sotto ogni rispetto. Così facendo, il comico sarebbe non solo riuscito a privare di ogni serietà uno spunto che per Senofane era stato motivo di un'osservazione profondamente sconvolgente, atta cioè a scrollare l'assetto della concezione antropomorfica degli dei tramandata fin da Omero ed Esiodo, ma avrebbe perfino colpito contemporaneamente il

⁸⁵ La vocazione anti-senofanea dei versi epicarmei sopra riportati, a mio avviso inopinabile, è sembrata parimenti indubbia alla maggioranza degli interpreti; cfr. Kassel-Austin, *Poetae Comici Graeci* (cit.), *ad. loc.*, e Gentili-Prato, *Poetae Elegiaci*, I, p. 176 (*ad Xen.*, fr. 19).





compiacimento che ognuno prova per sé stesso, evidenzian-
done sarcasticamente la componente soggettiva e, quindi, opin-
abile.

In ogni caso, tale ritorsione delle parole di Senofane potrebbe non solo essere dipesa da un proposito meramente satirico, per quanto colpisca azzeccatamente una delle debolezze più appariscenti degli uomini, ma potrebbe in particolare riallacciarsi alla polemica mossa da Epicarmo contro la presunta incompetenza intellettuale del colofonio cui si riferisce Aristotele in *Metaph.*, Γ, 5, p. 1009 b 13-1010 a 4. Epicarmo, in effetti, stando a quanto sopra discusso, si sarebbe scagliato proprio contro Xen., 21 B 34 e 35 D.-K. —frammenti in cui Senofane nega rispettivamente agli uomini ogni conoscenza precisa (specie sugli dei) e definisce come congetturale ogni approccio umano alla verità—, forse rilevando con impietosa ironia come tale genere di scetticismo conoscitivo non potesse non stroncare parimenti il tentativo epistemico del suo autore. Il colofonio, in effetti, per quel che ci è dato capire del suo pensiero, pretendeva di essersi avvicinato più di ogni altro uomo all'espressione del vero⁸⁶ e vantava il possesso di una sapienza meritoria quanto nessun'altra.⁸⁷ La parodia di Xen., 21 B 15 D.-K., compiuta in Epich., 23 B 5 D.-K. (= fr. 279 K.-A.), avrebbe perciò trovato una collocazione naturale nella serie di attacchi sferrati da Epicarmo contro Senofane, attacchi volti nel caso concreto a sollevare dubbi sull'attendibilità intellettuale di Senofane —del resto già inconsapevolmente inficiata dalle proprie dichiarazioni— anche in quanto critico delle divinità antropomorfiche: Epicarmo, dunque, prendendo spunto dal motivo dell'autoraffigurazione nei panni degli dei sferzata in Xen., 21 B 15 D.-K. (= fr. 19 Gent.-Pr.), avrebbe ritorso contro l'autore la propria satira ‘zoologica’, facendosi beffe dell'iconoclastia di Senofane con ricorso a un fatto uni-

⁸⁶ Xen., 21 B 34 D.-K.

⁸⁷ Xen., 21 B 2, vv. 10-14 D.-K.



versalmente condiviso, ovvero il piacere che tutti quanti provano (e che pertanto ognuno conosce per esperienza propria) a guardare chi è simile a sé stessi. Epicarmo avrebbe mosso così a Senofane un'obiezione fondata sulla dichiarazione di incertezza conoscitiva rilasciata da costui, secondo cui *nessun* uomo (compreso dunque l'autore di tale divieto) sarebbe stato in grado di affermare nulla di sicuro sulla vera apparenza e sui veri attributi degli dei; gli animali invece, avrebbe osservato Epicarmo, siano pure quelli ritenuti meno belli o meno dotati di ragione, senza dover fare ricorso ad alcuna scienza né tanto meno pretendere di aver raggiunto il massimo della conoscenza, non trovano comunque difficoltà a riconoscere la somma bellezza, ovvero quella che sta nella propria immagine. Ed è proprio ciò che palesa Epich. fr. 279 K.-A., dove nell'evidenziare la relatività dell'apprezzamento estetico, Epicarmo rende anche chiaro come ogni specie animale riesca ad individuare senza esitazioni 'il vero', nonostante la perplessità di Senofane, il sedicente sapiente.

D'altronde, al di là della precoce attestazione in questo frammento di un relativismo che, espresso con insuperabile arguzia, precorre con stupefacente arditezza una concezione poi divenuta tipica della sofistica,⁸⁸ esso presenta anche un risvolto più palesemente umoristico, anzi burlesco, tanto da essere fruibile anche da chi non sarebbe stato in grado di cogliere l'allusione parodica al passo di Senofane. Tale 'vernicciatura' comica sarebbe stata data al frammento di Epicarmo dalla diversa composizione della compagnia zoologica, la cui spiccata tendenza al ribasso sociale rispetto a Senofane conferisce al passo del siciliano un efficace tono sarcastico:⁸⁹ non

⁸⁸ Per il carattere precorritore della sofistica di tanti accorgimenti a scopo satirico sviluppati da Epicarmo nelle sue commedie vedi O. Álvarez, "I frammenti 'filosofici' di Epicarmo" (cit.; vedi specie alle pp. 48 ss.), e O. Álvarez, *Epicarmo e la sapienza presocratica*, cit. (cap. 7).

⁸⁹ Nell'intendere Epich., 23 B 5 (= fr. 279 K.-A.) come riecheggiamento parodico di Xen., 21 B 15 D.-K. (= fr. 19 Gent.-Pr.), seguo il Nestle (op. cit., a p.





vi figurano più il cavallo ed il leone, in quanto tradizionalmente ritenuti emblemi di nobiltà e potere, ma vi appare la nuova serie cane, bue, asino e maiale, animali insomma nei quali difficilmente qualcuno potrebbe riconoscere un qualsiasi ideale di bellezza, anche perché caratterizzati complessivamente nell'immaginario collettivo come ignobili, non da ultimo dalla loro appartenenza ad un ambiente rustico o comunque poco raffinato.⁹⁰

Alla fine di questo percorso critico attraverso le testimonianze sul probabile rapporto tra Epicarmo e Senofane emergono con nettezza, come mi pare di aver mostrato nelle pagine precedenti, i contorni di una contestazione ideologica in piena regola portata avanti dal comico a carico del rapsodo filosofeggiante. Tale atteggiamento polemico, in effetti, oltre ad essere attestato in modo indubbio da Aristotele (e reso inoltre molto plausibile dalla coincidenza spazio-temporale tra i due poeti), trova conferma anche nella serie di parallelismi formali sopra rilevati, i quali consentono di ricostruire per Epicarmo una



610), che trova nell'esempio zoologico di Epicarmo un declassamento satirico del paragone proposto dal colofonio; non concordo però con questo studioso nel vedere in questo frammento senofaneo (molto probabilmente desunto da una satira) solo intento filosofico serio: "So ist die Verwandtschaft dieser Gedanken handgreiflich und es sieht ganz so aus, als habe der Komiker das Gleichen aus der erhabenen Sphäre, in der es der Philosoph verwendete, in die niedrigeren Kreise seiner Satire herabverpflanzt".

⁹⁰ Il collegamento qui sopra fatto tra il paragone zoologico istituito satiricamente in Epich., 23 B 5 D.-K. ed il relativismo tipico della sofistica non esclude affatto la plausibilità di altri legami con diverse concezioni filosofiche antiche. Sembra infatti promettente in particolare il confronto con la dottrina stoica della *oiketōσις*, secondo cui ogni animale percepisce sé stesso in modo spontaneo e cerca di appropriarsi quello che è congruo con la propria natura rigettando invece quanto possa arrecargli danno e sofferenza (cfr. Cic., *de fin.*, 1, 30 e 3, 16 ss.; Diog. Laert., VII, 85 s.), anche se qui ci dobbiamo accontentare di lasciare solo indicata tale affinità, che ci riserviamo di trattare in altra sede.



procedura sistematica di ribaltamento concettuale del pensiero di Senofane. Proprio alle origini dell'esercizio consapevole della razionalità "scientifica" volta a smitificare l'operato della Natura, la dottrina filosofica e la persona stessa del nuovo intellettuale rivelano dunque il loro enorme potenziale a fornire materia per la satira e per l'invettiva letteraria. Tali pratiche scoptiche, in effetti, trasposte ormai nell'ambito del genere comico proprio allora (VI-V sec. a.C.) in fase di assestamento nella Sicilia di Epicarmo, vi avrebbero trovato diverse possibilità di sviluppo e di adattamento alle mutate condizioni sociali delle grandi città dell'Occidente greco: poiché è da presumere che bersaglio della canzonatura comica non poteva essere là il ceto dirigente che faceva capo al tiranno di turno, le frecce del poeta satirico si sarebbero dunque indirizzate, tra gli altri obbiettivi, anche contro il gruppo allora emergente di "professionisti" della ricerca sulla Natura (ἢ περὶ φύσεως ἴστορία). Senofane, pertanto, il cui sfoggio di una razionalità senza paragone e la cui qualità di portavoce itinerante di tale pratica un po' sconcertante gli avrebbero facilmente attirato la diffidenza ostile di ampi settori della società siciliana, sarebbe ben presto diventato oggetto anche dello scherzo comico di Epicarmo, anticipando probabilmente così in qualche modo, nella Siracusa dell'inizio del V sec. a.C., la situazione che si sarebbe verificata circa mezzo secolo dopo ad Atene con l'arrivo dei "sofisti".

