

ENRICO PIERGIACOMI

UNA PREGHIERA PER L'AVVENIRE: LA DIVINAZIONE IN SONNO DI DEMOCRITO*

ABSTRACT: This paper proposes an interpretation of the Democritean prayer. My central proposal is that its role in ancient atomism was to seek divine visitations during sleep, thus allowing dreams to forecast unlucky or evil events, which remain inaccessible to the rational capacities of waking. In support of this proposal, I will develop three points about the gods in whom Democritus believed: 1) they were seen as real living beings (not as giant and long-lasting films), 2) they were omniscient, 3) they expressed love for the wise men who struggled to defend justice, and to expand its sway throughout the *πᾶσις*. The central evidence for this interpretation is to be found in the scientific interpretation of Penelope's dream in Homer's *Odyssey*; it is here that the philosopher could have acquired his doctrine of divination during sleep.

SOMMARIO: Il saggio offre un'interpretazione della funzione della preghiera democritea. La tesi centrale che si propone è che quest'ultima servisse a evocare nel sonno alcune visioni divine, che a loro volta provocano dei sogni che premoniscono tutti quegli eventi sfortunati-dannosi che l'uomo non può anticipare con la ragione da sveglio. Per supportare tale ipotesi, si sosterranno tre punti circa gli dèi in cui Democrito credeva: 1) essi erano per lui esseri viventi reali, piuttosto che simulacri giganti e molto longevi, 2) essi erano onniscienti, 3) essi amavano il saggio che si sforzava di difendere la giustizia e di diffonderla nella *πᾶσις*. Il principale sostegno dell'interpretazione è costituito dall'esegesi dell'episodio del sogno di Penelope dell'*Odissea* di Omero, al quale il filosofo poteva aver attinto durante l'elaborazione della dottrina della divinazione in sonno.

* Desidero ringraziare il prof. Emidio Spinelli e il dott. Francesco Verde per l'aiuto ed i consigli ricevuti durante la stesura di questo saggio, nonché i due anonimi revisori a cui è stata sottoposta la prima versione completa del lavoro. Le loro critiche mi hanno permesso di rivedere alcuni passaggi argomentativi così come l'interpretazione di alcune fonti antiche.

KEYWORDS: Theology; Dreams and Omens; Prayer; Luck; Homeric Interpretation

Democrito fu l'autore di una delle prime cosmologie che concepirono il mondo come un'entità che diventa spontaneamente funzionante, ordinata, intelligibile (A 39).¹ A quei tempi, ciò significava ergersi contro l'ipotesi 'creazionista' di Esiodo, il quale supponeva che il κόσμος si fosse organizzato dietro la spinta di una divina forza generativa,² o addirittura di una divinità suprema, immortale e che governa provvidenzialmente il mondo prima ancora di nascere (cfr. lo Zeus di *Theog.* 463-465). Unita alla consapevolezza che i principi dell'atomismo escludono qualunque forma di immortalità personale (B 297), questa cosmologia fu considerata da diversi studiosi una ragione sufficiente per concludere che il filosofo non avesse elaborato una propria teologia,³ e che di conseguenza i frammenti del Diels-Kranz di natura religiosa si ponessero scopi diversi dalla speculazione sulla natura degli dèi. Alcuni interpreti pensarono, infatti, che tali testi servissero al contrario a dimostrare l'inesistenza di quest'ultima, mostrando come essa fosse *de facto* ridicibile

¹ I testi di/su Democrito sono principalmente tratti dal capitolo 68 di H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch, 8 Aufl. Abdruck der dritten mit Nachtragen, Band I-II von H. Diels, Band III Wortregister vom W. Kranz, Stellen und Namenregister von H. Diels, Berlin 1956 (I ed. Berlin 1903). Tra questi, di discussa autenticità sono le massime tramandate sotto il nome di Democrite (B 35-115). Ne accetto la paternità democritea anche alla luce delle argomentazioni formulate nel libro di G. Ruij (a cura di), *Democrito: Massime*, Milano, La Vita Felice, 2011. Altri testi sono desunti dalle raccolte di S. Luria (*Democrito. Raccolta dei frammenti, interpretazione e commentario*, testi greci e latini a fronte, versione russa in appendice, introduzione di G. Reale, bio-bibliografia di S. Luria di S. Maltseva, traduzione dal russo di A. Krivushina, traduzione e revisione dei testi greci di D. Fusaro, realizzazione editoriale, bibliografia, indici e revisione generale di G. Girgenti, Milano 2007; ed. or. *Demokrit. Teksty, perevod, issledovanija*, Leningrad 1970), di W. Leszl (*I primi atomisti: raccolta dei testi che riguardano Leucippo e Democrito*, testi in traduzione italiana con CD allegato, Firenze, Olschki, 2009) e di C.C.W. Taylor (*The Atomists: Leucippus and Democritus*, Toronto, University of Toronto Press, 1999). Le traduzioni che figureranno sono mie laddove non diversamente indicato.

² Su questo punto, cfr. D.N. Sedley, *Creationism and its Critics in Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 2007, Edizione italiana a cura di F. Verde, *Creazionismo. Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, Roma, Carocci, 2011, p. 24-26.

³ Cfr. W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1953, trad. E. Pocar, *La teologia dei primi pensatori greci*, Firenze, La Nuova Italia, 1982, p. 281.

ai simulacri (εἰδῶλα) emanati dagli esseri umani.⁴ Altri ritennero, invece, che i frammenti fossero usati per scopi protrettico-educativi, vale a dire per incitare gli uomini a praticare la giustizia.⁵ Tutti costoro concordarono, in sostanza, sull'idea che Democrito andasse annoverato tra i critici delle credenze superstiziose diffuse nella Grecia antica e tra coloro che non ebbero scrupoli nello sfruttarle per fini di edificazione morale.

Di qui è seguita a mo' di ombra la prassi quasi condivisa di spogliare di qualunque valenza teologica la preghiera di B 166, sottolineando che il filosofo non avrebbe mai potuto intonarne una, sia perché non ammetteva l'esistenza di dèi che emanano εἰδῶλα nocivi o benefici, sia perché secondo Montano egli l'aveva definita in B 234 come il "frutto di una tensione psicologica che spinge [...] a cercare all'esterno un succedaneo di quella forza morale ed intellettuale di cui [gli uomini] non dispongono a sufficienza". Il testo B 166 non farebbe dunque altro che esprimere il generico 'augurio' di Democrito di non ricevere danno dai simulacri provenienti dall'ambiente circostante.⁶ Tale interpretazione sembrerebbe a sua volta consentita dal valore polisemico del termine εὐχή (che significa tanto 'prayer' quanto 'vow', 'wish', 'aspiration')⁷ e dal suo ricorrere al di fuori dei contesti religiosi. A tal proposito, si può citare l'ambientazione retorico-politica del passo 803f3-6 dei *Consigli*

⁴ Luria, *Democrito*, p. 1172-1173, n. 16; J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London, Routledge & Kegan Paul, 1982, p. 363-364, che definisce Democrito un 'ateo'; A. Montano, "La genesi della credenza religiosa secondo Democrito", *Elenchos*, 5 (2), 1984, p. 377-379; F. Jürß, R. Müller, E. G. Schmid (eds), *Griechische Atomisten. Texte und Kommentare zum materialistischen Denken der Antike*, Leipzig, Reclam, 1988, p. 37.

⁵ Cfr. H. Eisenberger, "Demokrits Vorstellung vom Sein und Wirken der Götter", *Rheinisches Museum für Philologie*, 113, 1970, p. 150-152.

⁶ Montano, "La genesi", p. 380. Sulla riduzione del significato di εὐχή in 'augurio', cfr. Luria, *Democrito*, p. 1173, n. 17, e Eisenberger, "Demokrits", p. 152. Duro il giudizio di Barnes sulla questione (*Presocratic*, p. 513, n. 20). Scrivo 'quasi condivisa' perché Jürß-Müller-Schmid, *Griechische*, p. 37-38 e 457, n. 255, pensano che Democrito pregasse e prendesse dunque parte alle cerimonie religiose della sua epoca.

⁷ Cfr. H.J. Liddel, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, A New Edition Revised and Augmented throughout by Sir H. Stuart-Jones, with the Assistance of R. McKenzie and with the Co-operation of many Scholars, with a revised supplement, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1996. Esso attesta anche un uso molto tardo di 'prayer for evil'.

politici di Plutarco, dove viene detto che Pericle “si augurava (εὐχῆτο) che non gli capitasse in mente nessuna parola estranea ai fatti”.

Le proposte esegetiche degli autori citati possono trovare molti riscontri all'interno del *corpus* democriteo. È innegabile, ad esempio, che Democrito avesse di frequente ricondotto alcuni fenomeni ritenuti di origine divina a processi squisitamente naturali, per esempio i fenomeni atmosferici (A 75), oppure che i suoi frammenti sulla religione potessero essere impiegati per incitare gli uomini ad assumere un comportamento morale (cfr. soprattutto LXXXV Ruiu). E tuttavia, ritengo che entrambi questi punti possano venire concessi pure ammettendo che Democrito credesse negli / venerasse gli dèi dell'antica Grecia e avesse elaborato un suo pensiero teologico. Infatti, dal rifiuto del creazionismo e dell'immortalità di ogni vivente non segue di necessità l'inesistenza delle divinità tradizionali, potendone anche seguire che il filosofo avesse semplicemente negato loro un ruolo attivo in sede cosmogonica e attribuito loro lo statuto di esseri corruttibili.⁸ Inoltre, se Democrito fosse stato il riduzionista estremo disposto ad abbassare pubblicamente l'essenza degli dèi a semplici simulacri umani, allora egli avrebbe dovuto – in piena coerenza con la sua dottrina della coincidenza tra parola, pensiero e azione (cfr. B 2 e XLIX Ruiu) – rinunciare a qualunque funzione educativa della religione, nonché ricevere da parte dei suoi contemporanei un'accusa di empietà. Poiché però la tradizione dossografica non ha lasciato traccia di un processo di ἀσέβεια, ma soltanto della lotta del filosofo contro l'ingenua δεισδαιμονία (cfr. Diogene Laerzio in A 1.48), né il *corpus* democriteo difetta di frammenti religiosi di chiaro intento edificante, risulta plausibile pensare che il filosofo credesse nell'esistenza degli dèi e insieme combattesse le erronee credenze sul loro conto.

⁸ Questa mia affermazione assume come premessa l'ipotesi – peraltro già supposta da Luria, *Democrito*, p. 1244 – che la teologia democritea avesse anticipato molti caratteri di quella epicurea. Sullo *status quaestionis* degli studi pubblicati fino al 1980 sulla continuità storica tra Democrito ed Epicuro è utile consultare M. Gigante, “Atomisti antichi ad Est”, in F. Romano (a cura di), *Democrito e l'atomismo antico*, Catania, Università di Catania, 1980, p. 92-123. Sull'esistenza degli dèi, cfr. poi la lettura di B 142 proposta da Ruiu, *Massime*, p. 249.

Ammettendo la validità di questa ipotesi, anche la valenza teologica dell'εὐχή di Democrito può dunque essere rivalutata. Dopo tutto, la conclusione a cui giunge Montano non risulta più inevitabile non appena si prende in considerazione l'alternativa che l'atomista poteva aver distinto un modo giusto e un modo volgare di pregare,⁹ che sarebbero rispettivamente descritti in B 166 e in B 234. In secondo luogo, la tesi che il termine εὐχή significherebbe soltanto 'augurio' perde credito nel momento in cui si sfrutta la sua marcata polisemicità per ipotizzare che Democrito non si fosse ancora distaccato del tutto dalla mentalità arcaica, la quale ammetteva la coalescenza di significati che noi siamo propensi a distinguere più nettamente, essendo ormai incapaci di credere nella loro indistinta unità. Come secondo questa mentalità λόγος denota al contempo il discorso pronunciato e la ragione, o il nome di Elena indica 'questa donna qui' e insieme la causa della distruzione delle navi achee, così εὐχή designerebbe un atto linguistico che è sia l'intonazione di una preghiera che l'espressione di un voto, di un desiderio e di un augurio.¹⁰ Ammesso ciò, viene fortemente ridimensionata persino l'obiezione che si avvale del ricorrere del termine al di fuori dei contesti teologici. Secondo questa prospettiva, l'εὐχή di Pericle consisterebbe, infatti, tanto nell'augurio di un politico che spera di persuadere i suoi ascoltatori, quanto in un'implicita richiesta di aiuto agli dèi da parte di un devoto credente che sa che senza la loro assistenza dirà certamente qualcosa di incongruo con l'occasione presente.

Si aprono così due possibili direzioni di indagine. Da un lato, uno studio sistematico sull'ambiguo trattamento della superstizione da parte del filosofo, che potrebbe procedere distinguendo le credenze che

⁹ Una prassi peraltro condivisa da altri pensatori dell'età classica. Cfr. A. Magris, "A che serve pregare se il destino è immutabile?. Un problema del pensiero antico", *Elenchos*, 11 (1), 1990, p. 62-63.

¹⁰ Su questo complesso intreccio, cfr. G. Calogero, *Storia della logica antica*, Bari, Laterza, 1967, p. 64-66, 75. Scrivo 'non ancora completamente distaccato' perché l'autore rileva giustamente, alle p. 436-438, che la dottrina della convenzionalità dei nomi di B 26 tradisce un parziale superamento della mentalità arcaica. La coalescenza dei significati di εὐχή e una critica delle distinzioni lessicografiche è inoltre argomento di Adkins, "Ἐὐχομαι, εὐχολή, εὐχως in Homer", *The Classical Quarterly*, 19 (1), 1969, p. 31-33.

furono da lui combattute da quelle ammesse nella sua filosofia morale secondo propositi educativi; dall'altro, una ricerca mirata della funzione e della definizione dell'*εὐχὴ* nell'atomismo antico. Questo saggio è animato dalla volontà di seguire la seconda direzione e quindi dall'intento di capire quali fossero le ragioni soggiacenti alla preghiera di Democrito e come essa fosse pienamente coerente con i principi del suo materialismo. Non essendo però possibile determinare l'utilità dell'*εὐχὴ* prescindendo da uno sguardo d'insieme sulla teologia dell'atomista, sarò costretto ad effettuare un tentativo di ricostruzione sintetica dei suoi punti fondamentali.

Il compito che mi sono proposto non è tra i più facili. Gli interpreti che hanno familiarità con il *corpus* democriteo sanno, infatti, quanto i frammenti teologici presenti al suo interno siano esigui, di difficile comprensione e ad un primo raffronto dal contenuto contraddittorio. Per evitare di addentrarsi a caso in una materia così caotica, ritengo dunque che sia prima opportuno stabilire alcuni punti fermi che possano fungere da linea guida dell'indagine. Il modo migliore per farlo consiste a mio avviso nell'elencare ciò che i testi riportano esplicitamente, così da constatare nel concreto quante, quali e di che natura sono le contraddizioni in cui sembrerebbe essere incorso il filosofo:

(A) Stando al frammento B 175, Democrito ritiene che gli dèi si interessano degli uomini dagli albori della storia a oggi donando loro ogni bene. Egli è così convinto della verità di questa affermazione al punto da arrivare a negare che essi concedono mali, danni o cose inutili. Sono, infatti, gli uomini ad imbattersi per caso (*ἐμπελάζουσι*) in queste cose per cecità d'intelletto e per insipienza (*διὰ νοῦ τυφλότητα καὶ ἀγνωμοσύνην*).

(B) In B 166, Democrito asserisce che tra gli *εἶδωλα* che si muovono casualmente (*ἐμπελάζειν*) nell'aria ve ne sono alcuni che arrecano il bene (*ἀγαθοποιά*) e altri che arrecano il male (*κακοποιά*) agli uomini. Perciò (*ἔνθεν*) egli pregava che gli capitassero dei simulacri propizi (*εὐχετο*

εὐλόγων τυχεῖν εἰδώλων).¹¹ Questi simulacri sono grandi (μέγαρα), sovranaturali (ὑπερφυσῆ), difficilmente alterabili sebbene non incorruttibili (δύσφθαρτα μὲν, οὐκ ἀφθαρτα δέ), antropomorfi (ἀνθρωποειδεῖς) e dotati del potere di predire il futuro a chi li contempla/ne ascolta le voci (θεωρούμενα καὶ φωνὰς ἀφιέντα). Essi sono all'origine della nozione di dio degli antichi uomini, i quali non considerarono l'esistenza di altri esseri divini aventi natura eterna al di fuori di tali simulacri (μεδενὸς παρὰ ταῦτα ὄντος θεοῦ τοῦ ἀφθαρτον φύσιν ἔχοντος).

(C) Democrito sembra stimare la τύχη una divinità superiore all'intelletto umano (28 Luria) che concede beni e mali in modo disordinato. Questo parrebbe comprovato dall'impiego del verbo ἐμπελάζω di B 166 per designare il movimento dei simulacri divini¹² e dalla reazione di Epicuro (*Ad Men.* 134.4-6), che secondo Bignone¹³ oppose al suo predecessore il convincimento che un dio non compie nulla di ἄτακτος.

(D) Secondo B 217, Democrito ammette che gli dèi sono esclusivamente amici di coloro che hanno in dispregio il commettere ingiustizia (μοῦνοι θεοφιλέες, ὄσοις ἐχθρὸν τὸ ἀδικεῖν).

(E) Il testo B 30 attesta, infine, che Democrito sostiene che il culto degli dèi ebbe origine dal terrore che gli antichi provarono di fronte ai fenomeni atmosferici. Egli immagina che alcuni uomini assennati (τῶν λογίων ἀνθρώπων, 580 Luria) di questa comunità primitiva identificarono l'aria con Zeus attribuendole il governo di ogni cosa, l'onniscienza e la capacità di donare o sottrarre tutto agli uomini.

Dalla semplice rilettura superficiale dell'elenco, risulta evidente che B 175 espone la tesi più problematica e che sembra incorrere nelle

¹¹ Credo che le considerazioni preliminari mi consentano adesso di considerare il verbo εὔχετο come l'atto di esprimere una preghiera e non come un semplice augurio.

¹² Il seguito del saggio distinguerà i 'simulacri divini' dai 'simulacri degli dèi'. Il motivo risulterà chiaro a seguito della lettura dell'analisi della testimonianza ciceroniana, condotta nel secondo paragrafo.

¹³ Cfr. E. Bignone, *Epicuro: opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1964 (ristampa anastatica dell'edizione Bari, Laterza, 1920), p. 51-52, n. 3.

contraddizioni più numerose/più gravi con gli altri quattro frammenti. L'idea che gli dèi concedono *tutti* i beni agli uomini *in generale* entra in contrasto sia con l'esistenza degli εἶδωλα κακοποιά di cui parla B 166 e con la concessione dei mali dell'ἄτακτος τύχη di 28 Luria, sia con l'affermazione di B 217, secondo cui sono θεοφιλέες gli appartenenti ad una ristretta cerchia di individui (μῦνοι). Il maggior contrasto si determina in ogni caso nel raffronto con B 30. Infatti, il dio di quest'ultimo testo non solo 'dona', ma 'toglie' ogni cosa agli uomini; e poiché non viene specificato che Zeus-aria concede esclusivamente i beni, è probabile che egli possa anche elargire/sottrarre i mali ai suoi tremanti sudditi.

Il modo più rapido di risolvere le contraddizioni sarebbe quello di rifiutare l'autenticità di B 175, partendo dal dato che il frammento sia giunto anonimo e seguendo le argomentazioni del suo più acceso negatore, vale a dire Salomon Luria.¹⁴ Questa strategia ha però l'inconveniente di sacrificare forse il più esplicito documento a favore della religiosità di Democrito sulla base della semplice assenza del lemma Δημοκρίτου nel florilegio di Stobeo, che non deve essere considerata necessariamente significativa.¹⁵ Pertanto, pur essendo consapevole di quanto sia metodologicamente pericoloso esordire da un testo che nel migliore dei casi si dirà essere di incerta attribuzione, intraprenderò piuttosto un altro, lento percorso d'indagine. Esso partirà dalla difesa dell'autenticità di B 175 e procederà ad un progressivo scioglimento delle contraddizioni che pare originare con gli altri quattro testi, seguendo l'ordine (A)-(E), (A)-(B), (A)-(C), (A)-(D), per infine concludersi con il rilevamento delle funzioni e della definizione della preghiera democritea. Quest'ultima costituirà, comunque, il filo conduttore di tutta l'indagine e riceverà conseguentemente una progressiva tematizzazione.

¹⁴ Cfr. S. Luria, "Entstellungen des Klassikertextes bei Stobaios", *Rheinisches Museum für Philologie*, 78, 1929, p. 241, e Luria, *Democrito*, p. 1284-1286. Le argomentazioni saranno sintetizzate tra breve.

¹⁵ Cfr. Leszl, *Primi atomisti*, p. 381.

1. L'uso oculato dei beni divini

Gli argomenti di Luria contro B 175 partono dalla premessa fondamentale che l'autenticità del testo trovi sostegno soltanto nell'essere inserito tra alcuni frammenti incontestabilmente democritei e nell'essere scritto in ionico, il dialetto mediante cui il filosofo soleva comporre le sue massime etiche. Questo secondo dato non costituisce però una garanzia sufficiente per la paternità di Democrito. Esiste, infatti, l'alternativa che il frammento sia riconducibile ad un altro filosofo citato nell'*Anthologion* di Stobeo, vale a dire il neoplatonico Eusebio.¹⁶ Anche costui trascrisse le sue sentenze morali in dialetto ionico ed elaborò una teodicea di cui B 175 costituisce uno degli sparuti resti. Per provarlo, Luria rimanda a III 10 FPG e a massime che espongono un contenuto analogo (III 11 e 19 FPG), e sostiene che il tema della concessione esclusiva dei beni da parte degli dèi, che gli uomini provvedono poi a trasformare in mali dell'esistenza, fu un tratto caratteristico del pensiero di Eusebio.

L'identificazione alternativa proposta è di sicuro ingegnosa, ma nondimeno contestabile, giacché il dialetto ionico non costituisce l'unica possibile spia a favore della paternità democritea. I termini che compongono l'espressione ἐμπελάζουσι διὰ νοῦ τυφλότητα καὶ ἀγνωμοσύνην che chiude il frammento sembrano, infatti, più addirsi al linguaggio tecnico di Democrito che non a quello Eusebio. Innanzitutto, il verbo ἐμπελάζω ritorna in B 166 per designare il modo in cui gli εἰδῶλα si avvicinano agli uomini ignari: l'attraversare l'aria senza scegliere una direzione intenzionale o dettata dal ragionamento. Poi, le parole διὰ νοῦ τυφλότητα sembrerebbero ricordare la cecità intellettuale di cui soffre l'anima in preda alle forti tendenze (σφοδραὶ ὀρέξεις, XXXIX Ruiu),¹⁷ per

¹⁶ A dire il vero, Luria pensa che l'Eusebio in questione sia uno stoico. Tuttavia, è piuttosto evidente che questi debba essere identificato con il neoplatonico Eusebio di Mindo, i cui frammenti sono collazionati in F.W.A. Müllach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum. Platonicos et Peripateticos continens*, Parisiis, Editoribus Firmin-Didot et sociis, 1881, p. 7-19.

¹⁷ L'identità tra ψυχή e νοῦς è esplicitamente posta da Aristotele (A 101, A 106). Tuttavia, come scrive M.M. Sassi, *Le teorie della percezione in Democrito*, Firenze, La Nuova

esempio l'avidità di denaro non limitata dalla sazietà (B 219). Infine, l'ἀγνωμοσύνη parrebbe marcare l'assenza della γνώμη che, forse non a caso, ha proprio la virtù di far recuperare la vista perduta all'avidò, insegnandogli come godere di quello che già ha (cf. l'εὐγνώμων di B 231) o più in generale come spegnere i violenti movimenti psichici (B 191). L'espressione che chiude B 175 segnalerebbe così un pensiero sinceramente democriteo: gli uomini stolti non sanno riconoscere i beni divini e incorrono nei mali perché si lasciano condurre da tendenze dissennate, che potrebbero benissimo spegnere ricorrendo ai poteri dell'intelligenza.

Tale conclusione viene ulteriormente comprovata dall'affinità di contenuto che il frammento così interpretato nutre verso due testi di sicura autenticità, ovvero B 172 e B 173. In essi, Democrito cerca di dimostrare che il male è la conseguenza del fallimento dell'intelligenza d'instaurare la giusta relazione con le cose. Infatti, come il cibo o la circostanza più piacevole arrecano disgusto a chi ignora il modo per trarne il massimo godimento (XXXVIII Ruiu),¹⁸ così anche la contingenza più benevola conduce l'insipiente ad una potenziale rovina o persino alla morte. L'uso dell'ottativo di B 172 (τὰ κακὰ ἐπαυρισκοίμεθ' ἄν) e la costruzione ipotetica con ἐπήν di B 173 confermano questa interpretazione. L'uno e l'altra attestano chiaramente che i τὰγαθὰ *potrebbero* arrecare indirettamente dei danni anche gravi o mortali agli uomini. In B 173, Democrito fornisce l'esempio chiarificatore delle acque profonde. Non sono loro che 'affogano' gli incauti cacciatori di tesori sommersi, ma questi ad 'essere affogati' dal mare in quanto non hanno preventivamente imparato a nuotare e sono stati trascinati dalla dissennata passione della ricchezza. Gli stolti di B 175 che chiamano gli dèi malvagi e dispensatori di cose dannose o inutili compirebbero dunque lo stesso errore di prospettiva di coloro che giudicano 'cattive' in senso assoluto le acque profonde, avendo visto i loro simili perdere la

Italia, 1978, p. 65-67, sarebbe più preciso porre un'identità tra l'intelletto e la parte dell'anima in cui ha luogo "una concentrazione particolare di atomi sferici".

¹⁸ G. Tortora, "Νοῦς e Καρπός nell'etica democritea", in G. Casertano, *Democrito. Dall'atomo alla città*, Napoli, Loffredo, 1983, p. 118.

vita per annegamento. Essi scambiano, infatti, i mali in cui incorrono a causa del loro agire dissennato per una persecuzione/vendetta/punizione degli dèi, i quali invece sono costitutivamente incapaci di danneggiare qualunque essere umano.

Il contenuto filosofico, il linguaggio tecnico e la prospettiva teorica di B 175 appaiono in sostanza spiccatamente democritei, e rendono plausibile l'idea che Eusebio non possa esserne l'autore. La preoccupazione etico-epistemologica che anima il frammento è dopo tutto distante dalla morale descritta da quest'ultimo. È molto probabile allora che il frammento III 10 *FPG* – in cui egli lamenta che gli uomini non usano il corpo ricevuto in dono dagli dèi come dovrebbero – dica qualcosa di molto diverso rispetto a quanto sostiene Democrito in B 175. La sentenza di Eusebio afferma, infatti, solamente che gli stolti non usano il *σώμα* per assimilare la loro anima alla divinità (III 55 *FPG*), quanto piuttosto per ricercare i piaceri bestiali. Democrito invece, che pure viene solleticato dall'ambizione di rendersi il più possibile simile all'ideale di perfezione che incarna il *θεός*,¹⁹ sostiene qualcosa di molto più profondo. Egli sottolinea che per il saggio esistono solo cose benefiche, godibili, utili²⁰ e che tutti coloro che al contrario provano dolore o disdegnano qualcosa soffrono di un difetto di razionalità, che deve essere colmato attraverso l'acquisizione della *γνώμη*.

Ammessa come plausibile l'autenticità di B 175, la contraddizione con B 30 appare facilmente solubile mostrando come i due testi non facciano che esporre la medesima tesi filosofica. Entrambi sostengono, infatti, che se gli uomini stolti possedessero la *γνώμη* e non fossero dominati dalle passioni apprenderebbero subito chi sono gli dèi e che non bisogna avere paura di loro, in quanto da essi non provengono che i beni e che niente viene da loro sottratto. L'unica differenza è che l'uno sostiene tale tesi in qualità di *pars construens* (enunciazione della verità

¹⁹ D. McGibbon, "The Religious Thought of Democritus", *Hermes*, 93 (4), 1965, p. 393.

²⁰ Cfr. a tal proposito la folgorante descrizione della gioia di vivere del sapiente *εὐθυμος* (B 174), che riesce nel sonno come nella veglia a godere e a entusiasinarsi di tutto.

teologica), mentre l'altro in quanto *pars destruens* (critica della falsa religiosità). Quest'ultimo punto parrebbe confermato da Filodemo (580 Luria), il quale attesta che l'espressione τῶν λογίων ἀνθρώπων aveva per Democrito una chiara sfumatura ironica: gli antichi uomini che venerarono Zeus-aria non eccellevano in intelligenza, ma erano individui stolti (ἀσυνέτων). Il superamento del loro ingenuo sentimento religioso segnerebbe dunque, da un punto di vista della storia della civiltà, il passaggio dalla religiosità fondata sul terrore e sull'ignoranza delle cause della natura alla teologia razionale che è in grado di insegnare come trarre gioia da ogni momento dell'esistenza. Tramite questa evoluzione, anche la funzione dell'εὐχή mutò probabilmente in maniera radicale. Prendendo coscienza che Zeus non fa altro che il bene, i credenti smisero di chiedere al dio di 'sottrarre' le vite degli odiati rivali o di scongiurare il perdono per alcune colpe commesse.

Ad ulteriore conferma di questa interpretazione, si può infine sottolineare che la credenza di B 30 risulta erronea perché avvenuta nel tempo. Si trattò di una finta dottrina elaborata dai governanti per istigare nelle masse il terrore verso gli dèi e renderle così facilmente schiave del loro ordinamento legislativo.²¹ Di contro, quella di B 175 esprime una concezione che vige oggi come dagli albori della storia e che mantiene la sua validità tanto quando viene oscurata, quanto nei periodi storici in cui gli uomini non dispongono della saggezza sufficiente per penetrare l'essenza degli dèi e per comprendere che ai νόμοι non bisogna ubbidire sulla scia del terrore, bensì di una savia e sana persuasione (B 248).

2. *Gli εἰδῶλα ἀγαθοποιά degli dèi*

Avendo appurato che gli dèi non arrecano sofferenza agli uomini, diventa indispensabile chiedersi se essi emanino degli εἰδῶλα κακοποιά o se alcuni di loro si identifichino davvero con tali simulacri. Per appurarli, procederò prima all'esame dettagliato del frammento B 166 tramandatoci

²¹ In Crizia, ad esempio, la paura nutrita verso gli dèi diventa un *instrumentum regni* (cfr. 88 B 25 DK).

da Sesto Empirico e poi a un'analisi delle affermazioni degli autori che si pronunciano sulla dottrina ivi esposta.²² La tesi che vorrei proporre è che Democrito: 1) non concepiva gli dèi come εἰδωλα, 2) credeva che essi emanassero soltanto simulacri ἀγαθοποιά capaci di predire direttamente l'avvenire e 3) distingueva questi ultimi da quelli di origine umana, che possono sia apportare effetti benefici che influenze malefiche.

È innanzitutto interessante notare che la struttura del passo sestano sembra compiere un brusco passaggio dalla descrizione delle proprietà dei simulacri alle credenze che le comunità primitive si foggiarono sulla base della rappresentazione ricevuta da loro (αὐτῶν φαντασίαν λαβόντες). Questa premessa invita dunque a considerare l'ipotesi che quanto è scritto nella chiusa del testo non esponesse un pensiero di Democrito, quanto piuttosto le inferenze che trassero gli antichi uomini ricevendo tali εἰδωλα. Tenendo questo in mente, diventa allora possibile congetturare che la chiusa attesta che furono i παλαιοί a considerare le divinità dei simulacri eterni, a cui attribuirono delle qualità che l'atomista sa essere false. Nemmeno due righe prima, infatti, Sesto testimoniava che gli εἰδωλα che originarono la nozione di dio sono sì difficilmente corruttibili, ma non già imperituri. A meno allora di stimare che Democrito fosse stato così maldestro da conferire agli dèi due attributi contraddittori (eternità-mortalità), risulta possibile concludere che in B 166 avvenga effettivamente un salto dai simulacri all'interpretazione data dagli antichi, che il filosofo avrebbe demolito per definire la reale natura degli dèi. Quale conferma di questa ipotesi richiamo nuovamente il frammento B 30, dove Democrito critica gli antichi uomini per aver scambiato Zeus con quella che i Greci chiamano ἀήρ, vale a dire la divinità che “dice cose che si avverano (μυθέεται)”²³ con il mezzo di trasporto dei simulacri profetici. Infatti, la fisica democritea prevede, diversamente da quella epicurea (*Ad Her.* 49.1-50.4), che l'aria sia il

²² Questi autori sono Plutarco, Aristotele, Cicerone e Diogene di Enoanda. L'ordine dipende da ragioni argomentative.

²³ Per questa traduzione, cfr. Luria, *Democrito*, p. 1251-1252.

conduttore naturale degli εἶδωλα.²⁴ Su questa base ci si potrebbe spingere più oltre e azzardare che uno dei bersagli polemici di Democrito fosse Esiodo, che nell'*incipit* della *Teogonia* (9-10, 32) stimava che le Muse vagassero nell'aria notturna predicando il futuro con la loro voce. In quanto antico uomo, il poeta confuse le dee con i simulacri corruttibili emanati dalle dee, e diffuse con i suoi versi un'opinione teologica inaccettabile in una prospettiva filosofica.

La costruzione di B 166 mostra come seconda cosa importante che i simulacri profetici sono di altra specie rispetto a tutti gli altri εἶδωλα. Infatti, il testo prima introduce la distinzione tra εἶδωλα ἀγαθοποιά e κακοποιά, poi accenna all'esistenza di quelli propizi (εὐλόγγων) e al fatto che essi vengono attratti attraverso un'εὐχή. Il dimostrativo ἔνθεν potrebbe dopo tutto indicare un legame di consequenzialità tra l'uso della preghiera e la dottrina degli εἶδωλα, e quindi che Democrito pregasse per attirare i simulacri ἀγαθοποιά e allontanare al contempo quelli κακοποιά. Infine, il testo soggiunge che *questi* (ταῦτα, i.e. i simulacri propizi) sono grandi, sovrannaturali, antropomorfi, δύσφθαρτα e dotati di voce/aspetto profetico.²⁵ La testimonianza affermerebbe quindi che esistono simulacri malefici e benefici, ma che tra questi ultimi soltanto quelli che gli dèi concedono a seguito di una preghiera possiedono le cinque caratteristiche suddette. A partire inoltre dalla premessa che l'εἶδωλον conserva la forma, l'aspetto e le qualità intrapsichiche (A 77) dell'ente emanatore, ne seguirà che i θεοί di Democrito sono viventi antropomorfi, giganteschi, sovrannaturali, prossimi all'incorruttibilità²⁶ e onniscienti.

²⁴ Cfr. W. Burkert, "Air-imprints or Eidola: Democritus' Aetiology of Vision", *Illinois Classical Studies*, 2, 1977, p. 99-107, e C. Brillante, *Il cantore e la musa: poesia e modelli culturali nella Grecia arcaica*, Pisa, ETS, 2009, p. 225. Cfr. poi F. Verde (a cura di), *Epistola a Erodoto*, Introduzione di E. Spinelli, Roma, Carocci, 2010, p. 130, che suggerisce l'alternativa che Epicuro criticasse con la sua dottrina l'interpretazione che i filosofi peripatetici diedero di Democrito più che Democrito stesso.

²⁵ Dicendo, infatti, che tali simulacri predicono l'avvenire θεωρούμενα καὶ φωνὰς ἀφιέντα, Sesto intende dire che gli uomini comprendono la profezia guardando e udendo ciò che l'εἶδωλον ha da comunicare.

²⁶ Propendo per la loro mortalità, attestata dai frammenti 113.2 e 114.1 Leszl, perché il *corpus* democriteo non consente di inferire la validità dell'ipotesi contraria riportata in Agostino (112.5 Leszl). Ciò sembrerebbe attestato persino dal frammento B 175, che dice che gli dèi donano i beni 'allora' come 'oggi', senza far alcun riferimento al

Un'idea che per certi versi anticipa la teologia di Epicuro, per altri ne differisce ampiamente: il filosofo ellenistico non accetterà ad esempio che gli dèi mandino sogni profetici (GV 24) e difenderà la loro immortalità ricorrendo al principio d'ἰσωνομία (*De nat. deor.* I 19.50).

A favore di questa interpretazione intervengono due *Questioni conviviali* di Plutarco (A 77). Dalla prima di esse (VIII 10), traspare la conferma che gli εἰδῶλα κακοποιά e gli εἰδῶλα ἀγαθοποιά diversi da quelli 'propizi' non provengono dagli dèi, in quanto mancano delle loro cinque caratteristiche. Infatti, essi non sono sovranaturali o necessariamente antropomorfi, giacché si distaccano anche dalle realtà fisiche (suppellettili, bestie, piante), né risultano δύσφθαρτα, visto che vengono facilmente dissipati dai venti autunnali. La loro intrinseca fragilità impedisce inoltre di credere che questi simulacri siano εἰδῶλα umani divenuti giganti in virtù dell'assimilazione degli atomi incontrati durante il tragitto,²⁷ perché questi al contrario ne infrangono la struttura. Ma soprattutto, le ἐμφάσεις che tali particelle conducono e dalle quali tralucono le intenzioni, i caratteri, le passioni di ciascun ente emanatore non sono descritte come intrinsecamente premonitrici, bensì come profetiche per accidente.²⁸ Ricevendo per esempio in sonno quelle originate da un animale arrabbiato, oppure mandate da un invidioso che cova vendetta contro un rivale, il dormiente risulta in grado di inferire con buona probabilità che la bestia attaccherà qualcuno e che l'uomo attuerà presto il suo piano.

Questa distinzione viene ulteriormente suffragata dal fatto che il termine ἐμφασίς designa, in un'accezione tecnica, l'immagine che i simulacri trasportati dall'aria imprimono sulla retina una volta aver attraversato i pori dell'occhio (A 135.50, 135.80). In base a ciò, sembrerebbe lecito arguire che quando Plutarco dice che gli εἰδῶλα penetrano nel corpo διὰ τῶν πόρων, stia riferendo che essi si introducono

futuro. La loro costitutiva corruttibilità non garantisce, infatti, la sicurezza che questo avverrà anche 'domani'.

²⁷ Taylor, *Atomists*, p. 212-214.

²⁸ P.J. Bicknell, "Democritus' Theory of Precognition", *Revue des Études Grecques*, 82 (2), 1969, p. 325-326.

negli occhi. L'autore attesta implicitamente questo punto anche nella seconda questione (V 7), di cui A 77 fornisce solo parte del finale. Riprendendo probabilmente idee democritee, infatti, Plutarco riferisce più volte che i simulacri dell'invidioso di cui sopra sono recepiti mediante gli occhi, e forse addirittura che essi traggono i loro poteri nocivi da questi organi.²⁹ Da questo ne seguirebbe ancora che le ἐμφάσεις sono apparenze visive che apportano nel sonno una conoscenza inautentica (cfr. B 11)³⁰ di quanto sta per avvenire, ossia 'visioni' oniriche che hanno luogo nella retina e il cui contenuto viene compreso tramite le inferenze compiute successivamente dall'intelletto. Ora, vedremo tra breve che i simulacri degli dèi sono esclusivamente percepiti dal νοῦς e incapaci di solleticare gli occhi. Tale premessa dovrebbe quindi condurre alla conclusione che gli εἰδῶλα profetici per accidente si distinguono profondamente da quelli dei θεοί perché profetizzano indirettamente l'avvenire e attraverso la mediazione della vista, invece che comunicare subito qualcosa all'intelletto.

La predizione accidentale ottenuta tramite simulacri ricompare nel *De divinatione in somnium* di Aristotele (111.2 Leszl), che reinterpreta il meccanicismo democriteo per spiegare come i cosiddetti sogni premonitori non siano che l'esito della ricezione di impulsi provenienti da oggetti/viventi del mondo sublunare. Su questa base, diventa lecito dedurre che lo scritto del filosofo tradisce la lettura diretta di un'opera di Democrito e che questa avesse a sua volta degli intenti analoghi, cioè dimostrare che non tutte le visioni oniriche provengono dagli dèi. Ciò non significa che Aristotele abbia plagiato l'atomista e che allora il resto della sua testimonianza non sia altro che una parafrasi della dottrina democritea,³¹ in special modo la parte in cui il filosofo dice che i θεοί non mandano visioni profetiche ai saggi, perché altrimenti essi le

²⁹ Cfr. 680c20, 681a18-c12, 681f20-25. La dipendenza plutarca da Democrito è provata da M.W. Dickie, "Heliodorus and Plutarch on the Evil Eye", *Classical Philology*, 86 (1), 1991, p. 25-27.

³⁰ Accolgo il suggestivo suggerimento di K. Rudolph, "Democritus' perspectival theory of vision", *The Journal of Hellenic Studies*, 131, 2011, p. 69, n. 9.

³¹ Luria, *Democrito*, p. 1164-1167.

riceverebbero di giorno. Si tratta, infatti, di una palese considerazione aristotelica, la cui psicologia prevede che il σοφός perda possesso nel sonno della facoltà razionale e si assimili completamente a una pianta (*Eth. Nic.* I 1102a32-b11). In altre parole, essa stima che il saggio dormiente non risulti degno delle rivelazioni degli dèi e che dunque un θεός non potrà che predirgli il futuro da sveglio: una sua manifestazione notturna sarebbe, difatti, equipollente al rivelare ad un olmo un accadimento futuro di importanza epocale. Al contrario, la psicologia democritea prevede che l'anima addormentata mantenga parzialmente intatta la facoltà razionale, tant'è vero che la fuoriuscita degli atomi psichici con il relativo raffreddamento dell'intelligenza durante il sonno (A 106, A 135.58, 466 Luria) non conduce alla sospensione del pensiero, ma ad un pensare in modo diverso dal consueto (ἀλλοφρονεῖν). Democrito può dunque coerentemente sostenere che il σοφός dormiente ottenga dai simulacri degli dèi un'anticipazione dell'avvenire e che possa accogliere la visione senza accorgersene, elaborarne il contenuto nel cervello e risvegliarsi pensando cose nuove (B 158), ossia riportare alla coscienza della veglia le informazioni ottenute durante la visitazione notturna.³²

Contro tutto questo sembrerebbe ergersi Cicerone nel suo *De natura deorum* (114.1-2 Leszl), il quale tramanderebbe che Democrito considerava dèi: 1) le *imagines* in senso lato, comprensive di quelle viventi (*animantes*) che recano danno o vantaggio e di quelle gigantesche (*ingentes*) che circondano il cosmo, 2) le *naturae* che emettono tali *imagines*, 3) gli atomi dell'anima (*principia mentis*). In realtà, il discorso finora tenuto regge se si nota come Cicerone considera indebitamente come divinità queste tre entità che Democrito ritenne essere solo 'divine'. Infatti, l'aggettivo θεῖος e il sostantivo θεός designano per lui due concetti diversi. L'uno denota la generica superiorità di pregio delle realtà psichico-intellettive,³³ l'altro il dio stesso. Questo significa che nel sistema atomista sarà θεῖος

³² Per alcune conferme, cfr. Sassi, *Le teorie*, p. 53, 67-69, 162-164, e G. Cambiano, "Democrito e i sogni", in G. Cambiano, *Figure, macchine, sogni. Saggi sulla scienza antica*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, p. 223-224.

³³ Cfr. Montano, "Genesi", p. 370, e Eisenberger, "Demokrits", p. 148-150.

l'ente che possiede delle particelle d'anima e/o che solletica l'attività del νοῦς, il quale non a caso viene a sua volta considerato divino quando è tutto dedito alla riflessione (LXXX Ruiu). Pertanto, la divinità risulterà essere l'entità più divina, giacché sappiamo mediante Agostino che essa era stimata da Democrito come *illa natura* che emette simulacri e viene pensata unicamente quando questi penetrano nelle nostre menti (*in animos nostros*, 112.5 Leszl). Divini in minor grado, ma non dèi, saranno invece tanto gli atomi d'anima e i simulacri, quanto ogni singola cosa, visto che persino i cadaveri e gli enti inanimati possiedono particelle di calore (ossia d'anima: cfr. A 101, A 117) che possono stimolare l'intelligenza. Da tale distinzione, ne seguirà in negativo che Cicerone non è un testimone da prendere troppo alla lettera, visto che egli scambia di frequente per divinità ciò che è solo θεῖος. Un'operazione che del resto egli ripete nello stesso dialogo anche nei riguardi di Parmenide e di Aristotele, considerando nel primo caso dio la corona di luce e notte, nel secondo caso stimando dèi il cielo e il principio del movimento (*De nat. deor.* I 11.28 e 13.33).³⁴ In positivo, ne discenderà invece che l'unica entità che può essere considerata una vera divinità è quella descritta da Agostino.

Di contro, a favore di quanto ho sostenuto finora è la parola di Diogene di Enoanda. Egli riferisce che i simulacri profetici ricevuti nel sonno sono composti di atomi sottili e percepibili solo attraverso la mente (*ἀπ' ἀτόμων ἐπιλέπτων καὶ τῇ διανοίᾳ μόνῃ θεωρητά*, 43 Smith). Inoltre, l'Epicureo critica la diretta affermazione di Democrito che vorrebbe che essi siano mandati dagli dèi (cf. *ὥς λέγεις* e il *θεόπεμπτος* del 9 Smith) dicendo che al contrario i sogni premonitori provengono da entità naturali. L'ultimo punto di tale obiezione conferma poi l'aspetto messo in luce dall'interpretazione della prima questione plutarchea, ossia

³⁴ Queste entità sono invece da considerarsi soltanto divine. Cfr. J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die Menschliche Welt*, Assen, Van Gorcum, 1964, p. 166, che sottolinea come la corona (o meglio, le corone: vedi 28 B 12 DK) "Gedanken der obersten Göttin sind". Cfr. poi H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1944, p. 592, il quale conferma che Cicerone "takes as θεός whatever Aristotle called θεῖον".

che i simulacri provenienti dalle realtà fisiche non hanno carattere di per sé profetico. Quest'ultima è, infatti, l'idea che Diogene accoglie contrapponendola a quella di Democrito.

Alla luce di queste considerazioni, appare allora legittimo confermare, in primo luogo, che la divinità di Democrito è un vivente conoscibile con la ragione, invisibile ai sensi, composto prevalentemente³⁵ di atomi psichici/infuocati e che predice l'avvenire tramite εἰδωλα ἀγαθοποιά. In secondo luogo, sembra lecito arguire dalla distinzione tra 'divino' e 'dio' che quest'ultimo non si identifichi con la fortuna, nonché che il contrasto tra B 175 e 28 Luria sia illusorio. Constatando, infatti, che il secondo testo definisce la τύχη una forma di causalità inaccessibile alla διάνοια umana e θεῖον τι καὶ δαιμονιώτερον, risulta possibile argomentare che in esso si stia facendo riferimento ai simulacri emanati dalle anime, non all'azione di un θεός, che al contrario come ha mostrato 112.5 Leszl viene conosciuto proprio attraverso la *mens*. La fortuna divina sarà allora un flusso disordinato di materia di cui è impossibile studiare razionalmente il corso sempre cangiante, piuttosto che una divinità trascendente l'uomo. In questo senso, la distinzione suddetta consente di rovesciare l'idea che il passo *Ad Men.* 134.4-6 conservi la traccia di una polemica di Epicuro verso il suo predecessore, perché potrebbe darsi che nell'epistola egli ne stesse anzi ripercorrendo le orme. L'avversaria dell'epistola può dopo tutto essere ricondotta benissimo alla credenza popolare della Τύχη, una forma di δεισιδαιμονία che incontrò sì la massima diffusione in epoca ellenistica, ma che era già adombrata in età arcaico-classica dal culto di Amaltea e poteva dunque essere stata combattuta da Democrito. Una conferma di ciò è la presenza dello scritto di etica Ἀμαλθείης κέρας nel catalogo di Trasillo (A 33), dove forse

³⁵ Scrivo 'prevalentemente' perché ritengo necessario attribuirgli anche il possesso di un corpo molto sottile – se fosse denso quanto quello umano, risulterebbe visibile agli occhi – e delle relative forme atomiche. Senza un σῶμα adibito a trattenerli (A 106), infatti, i mobilissimi (A 104) atomi d'anima comprometterebbero presto la coesione dell'aggregato divino prossimo all'incorruttibilità. A conferma di questa ipotesi, segnalo che Democrito non concepiva l'esistenza di un'anima separata dal corpo, come è provato dal suo rifiuto delle realtà dell'Ade (cfr. Jaeger, *La teologia*, p. 283) e dalla stretta giustapposizione delle loro particelle (A 108).

il filosofo combatté la superstizione della ‘dea fortuna’ e negò importanza alla τύχη μεγαλόδωρος (cfr. B 176).³⁶

In ultimo, la definizione appena proposta di fortuna consente di inferire che gli εἶδωλα κακοποιά sono emissioni di materia psichica disordinata degli esseri in preda alle passioni e che vengono scambiati per divinità malvagie a seguito dell’intonazione dell’εὐχή volgare di B 234. È probabile ad esempio che l’invidioso concluda che i θεοί concedono i mali agli uomini per aver pregato loro di uccidere un rivale e aver così attirato su di sé i simulacri dannosi di un altro invidioso. La massima B 175 ammonirebbe dunque questo stolto veicolando un messaggio che può essere formulato secondo questi termini: non accusare gli dèi, ma rimprovera il tuo dissennato comportamento morale e linguistico.

3. *L’attrazione dei sogni profetici in Omero*

L’ultimo punto espresso nel precedente paragrafo richiede un serrato rendiconto non solo di natura storico-testuale, ma anche di stampo teoretico, perché senza di esso restano aperte diverse questioni di carattere filosofico. In che maniera la preghiera buona attirerebbe i simulacri degli dèi e quella volgare gli εἶδωλα κακοποιά? Le visioni profetiche mandate dagli dèi si hanno di giorno da svegli, oppure di notte nel sonno? Sono esperite da tutti gli uomini, oppure sono prerogativa dell’uomo saggio? E se è vera quest’ultima ipotesi, come si fa a conciliarla con la prospettiva teologica di B 175 senza comprometterne il valore? La risposta a queste domande verrà fornita tentando di argomentare che la dottrina dell’attrazione dei sogni profetici fosse stata influenzata da Omero. Un’attestazione in tal senso sarebbe 170 Luria, dove sia lo pseudo-Plutarco che Eustazio ci informano che Democrito desunse la dottrina degli εἶδωλα dai versi in cui il poeta descrive la produzione dello spettro di un eroe/un’eroina da parte di una divinità (Enea da Apollo in *Il.* E 449-453, Iftime da Atena in *Od.* d 795-837). Tale proposta fornirà le

³⁶ Sul culto di Fortuna-Amaltea, cfr. V. Pisani, “Mytho-Etymologica”, in V. Pisani, *Lingue e culture*, Brescia, Paideia, 1969 p. 291-297.

premesse necessarie per ipotizzare che cosa designi la θεοφιλία di B 217 e perché il filosofo possa ammettere al contempo questa condizione di *élite* e la benevolenza universale degli dèi.

Solitamente, le testimonianze del genere di 170 Luria dovrebbero destare sospetto, perché gli esegeti antichi di Omero non compiono mai un'operazione filologica neutra, ma si propongono spesso uno scopo di 'militanza' estrema: dimostrare che tutti gli orientamenti filosofici trassero i loro principi da Omero e non inventarono nulla di nuovo. Nei riguardi di Democrito, però, credo sia legittimo supporre che lo pseudo-Plutarco ed Eustazio dicano il vero. Il frammento B 21 attesta, infatti, che questo filosofo proseguiva la linea di pensiero inaugurata da Teagene di Reggio che vorrebbe che i canti omerici siano poemi filosofici, cioè componimenti poetici non solo belli (καλά) ma anche sapienti (σοφά), dai quali risulta possibile ricavare ammaestramenti attraverso una lettura di carattere allegorico.³⁷ Non a caso, Democrito aveva tratto dall'epiteto di Atena Τριτογένια il principio della coincidenza tra linguaggio-pensiero-azione (B 2) accettata in XLIX Ruiiu, oppure dalla discendenza di Eumeo da Πενία (B 24) l'idea che la povertà sia un beato stato di assenza di bisogni (B 283-284, B 291), oppure dalla condotta di Achille la condanna dell'ira e delle sue conseguenze disastrose (B 143). Inoltre, sembra che anche il contenuto di B 175 fosse stato derivato da Omero, la quale cosa costituirebbe un'ulteriore difesa della sua autenticità. Già Barnes aveva rilevato che il frammento costituisce un'esegesi dei versi di *Od.* α 33-39, aggiungendo però che esso "is not a piece of philosophy" che riferisce la concezione di Democrito sugli dèi, ma soltanto un modo per appurare quello che Omero intendeva dire su di loro.³⁸ Tuttavia, gli esempi di B 2, B 24 e B 143 aprono l'alternativa che l'esegesi di Omero non costituisse un'analisi filologica fine a se stessa, quasi un gioco colto utile per

³⁷ Su Teagene di Reggio è opportuno leggere M. Domaradzki, "Theagenes of Rhegium and the Rise of Allegorical Interpretation", *Elenchos*, 32 (2), 2011, p. 212-219. Sull'esegesi democritea di Omero, utile è invece A. Brancacci, "Democritus' *Mousika*", in A. Brancacci, P.M. Morel (ed.), *Democritus: Science, the Arts and the Care of the Soul*, Leiden/Boston, Brill, 2007, p. 199.

³⁸ Barnes, *Presocratic*, p. 364.

riprendersi in modo intelligente dalla faticosa ricerca del vero. Essa potrebbe anzi costituire un modo per ricavare altra conoscenza e proseguire in questa stessa ricerca con rinnovate energie. Se ciò è vero, ne seguirà allora che tutto quello che Democrito ricavava da Omero confluiva direttamente nella sua dottrina, e quindi che anche B 175 attesti il suo pensiero sugli dèi.

I quattro testi addotti riferiscono che Omero avesse influenzato la sua filosofia morale di Democrito. Esiste tuttavia un frammento che permette di ipotizzare che il poeta avesse ispirato il filosofo pure nell'elaborazione della dottrina dei simulacri. Si tratta di B 23, ove Democrito nega che l'araldo troiano Ideo pronunci apertamente di fronte agli Achei le parole "ma fosse [Paride] morto prima" (*Il. H 390*): il motivo di tale diniego potrebbe risiedere nel ragionamento che se costui parlasse davvero ad alta voce, allora libererebbe gli εἰδῶλα κακοποιά pregni del suo astio contro Alessandro, uccidendolo sul colpo. Ora, ammettendo tale influenza, diventa possibile congetturare che Democrito ricavò da quest'ultimo anche l'idea che la preghiera attiri i simulacri profetici degli dèi, i quali vengono recepiti esclusivamente nel momento in cui l'individuo è addormentato. A conferma di ciò, si può addurre l'esempio del sogno di Penelope dell'*Odissea*, che viene proprio citato da Eustazio al fine di documentare l'influenza del poeta sul filosofo. Tale eroina pregò (ἤρᾶτο) ad alta voce Atena di salvare Telemaco dai pretendenti intenzionati ad ucciderlo (δ 759-766) e in tutta risposta ricevette in sonno da lei lo spettro di Iftime, che le rivelò che il figlio sarebbe sfuggito ai suoi nemici e che sarebbe rientrato in patria grazie alla dea. Leggendo in chiave allegorica questo episodio, Democrito avrebbe dunque concluso che la preghiera consente di attirare i sogni profetici, il cui contenuto non si distorce facilmente come quello dei simulacri di A 77, dato che lo spettro di Iftime si manifesta chiaro (ἐναργές) sopra la testa di Penelope nel cuore della notte oscura (δ 803, 841).

Del resto, questa ipotesi si sposa bene anche con la testimonianza di Diogene di Enoanda (10 Smith), secondo cui Democrito considerava gli

εἰδωλα delle realtà animate dotate di sensazione, ragione e voce. Lo spettro di Iftime ha, infatti, tutte queste caratteristiche, essendo sia provvista di μῦθος (δ 803), che capace di ascoltare i discorsi di Penelope e di articolare dei ragionamenti. Vi sono poi ragioni di credere che gli dèi democritei possano benissimo plasmare delle immagini parlanti/senzienti al pari dell'Atena omerica, visto che questa capacità creativa viene adoperata parzialmente anche dagli uomini. Un parallelo in tal senso è quello dell'invidioso (cfr. di nuovo la questione V 7 di Plutarco), dal quale si staccano (ἐξιέναι) immagini viventi e intelligenti (ἔμψυχον καὶ προαιρετικόν) di sé che danneggiano le persone in cui si imbattono casualmente. Ricordando, inoltre, come Democrito considerasse 'divini' gli εἰδωλα, risulta lecito presumere che Plutarco faccia riferimento a questi particolari 'doppi' quando accenna alla presunta esistenza di demoni malefici nel cosmo dell'atomista (112.1.1 Leszl). Infine, poiché in questo stesso luogo si fa di nuovo cenno all'εὐχή di B 166, si può congetturare che la preghiera democritea che accoglie i simulacri benefici abbia l'ulteriore virtù di precludere l'accesso ai simulacri malefici.

Contro questa interpretazione, si potrebbe tuttavia opporre che se Democrito avesse davvero recuperato da Omero la dottrina della divinazione in sogno, allora avrebbe dovuto a maggior ragione accogliere il prodursi di visioni falsamente profetiche inviate da divinità malevole, di cui è esempio il sogno cattivo mandato da Zeus in *Il.* B 6-34. In realtà, tale obiezione viene meno constatando come il filosofo attingesse le sue positive vedute morali dall'*Odissea* (B 2, B 24, B 175), mentre reperisse dai personaggi dell'*Iliade* (Achille in B 143) i cattivi modelli di comportamento per l'uomo. Da ciò risulta possibile supporre che Democrito individuasse nel secondo poema molte rappresentazioni false sugli dèi, che avrebbe poi provveduto a demolire selezionando dal primo poema quelle concezioni che gli sarebbero tornate utili nell'elaborazione della sua teologia razionale. Così facendo, egli asseconderebbe la tendenza tipica del V-IV secolo a.C., ma i cui prodromi si riscontrano

appunto già nell'*Odissea*, “a trasformare il soprannaturale in genere, e Zeus in modo particolare, in operatore della giustizia”.³⁹

Per converso, a sostegno della mia ipotesi è la convinzione di Democrito che il linguaggio orale provochi degli effetti concreti, come l'immediato spegnimento delle passioni dell'uomo malvagio/malato (B 31) attraverso l'ascolto di sentenze che fanno diventare buoni (I Ruiiu). Nulla impedisce dunque di credere che la frase di B 166 – in cui si dice che Democrito pregasse che gli capitassero in sorte dei simulacri propizi – intenda dire che la voce fosse considerata dal filosofo lo strumento per attirare gli εἰδῶλα profetici e scacciare quelli malefici. Ciò è del resto compatibile con il principio fisico-gnoseologico che vorrebbe che il simile conosca/attiri il simile e ignori/respinga il dissimile, il quale era non a caso impiegato anche per spiegare il fenomeno del magnetismo.⁴⁰ Colui che prega rettamente (ossia il σοφός) è, infatti, ‘simile’ alla divinità che emana gli εἰδῶλα ἀγαθοποιά e ama chi non commette ingiustizia, in quanto egli è dotato di un’ἀγαθὴ ψυχή (B 247). Costui ha in altri termini un’anima che pratica esclusivamente il bene e che detesta l’ingiustizia al punto da ostacolarla o da lenire i cittadini che soffrono per causa sua (B 261, IV Ruiiu),⁴¹ quindi ricolma di bontà e capace come Penelope – sintomaticamente chiamata in tutta l'*Odissea* con l’epiteto di περίφρων – di attrarre tramite εὐχή i simulacri buoni-profetici degli dèi. Al contrario, la ψυχή invidiosa non attirerà altro che simulacri pregni d’invidia fintanto che pregherà restando preda dello φθόνος, una passione che non a caso sovverte le leggi (B 245) e di converso δίκη (cfr. l’endiadi δίκαια καὶ νόμιμα di B 174). Quale ulteriore e forte sostegno dell’interpretazione proposta, sottolineo infine, da un lato, che stando alla testimonianza di Temistio (472a Luria) i simulacri profetici si manifestano in sonno *solo a coloro che sanno* (μόνον τοῖς ἐπαῖουσιν), vale a dire ai saggi che conoscono la loro

³⁹ E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Los Angeles, University of California Press, 1951, trad. V. Vacca De Bosis, *I Greci e l'irrazionale*, Milano, BUR, 2003, p. 74-75.

⁴⁰ Cfr. A 128, A 165, B 164 e P.M. Morel, *Démocrate et la recherche des causes*, Paris, Klincksieck, 1996, p. 408-424, in cui si prova che il radunarsi delle entità somiglianti è frutto di un'inderogabile legge di attrazione che pervade persino gli organismi più complessi.

⁴¹ Di questo frammento è peraltro indicativo il legame δίκαιον-ἀγαθόν.

natura e le formule per richiamarle. Dall'altro, evidenzio come la dottrina dell'attrazione degli εἰδῶλα degli dèi da parte degli uomini giusti e pii caratterizzerà l'Epicureismo (Lucr. VI 76-79) e pare essere impiegata per spiegare l'ispirazione poetica. I frammenti B 18 e 21 mostrano a tal proposito che il ποιητής scrive opere belle se possiede la τέχνη e se ha ricevuto una "natura adatta ad accogliere il dio (φύσεως θεαζούσης)". E con 'dio' va qui inteso il profetico 'spirito sacro' di derivazione esiodea (*Theog.* 31-33), che di fatto coincide con gli εἰδῶλα degli dèi che il poeta attira su di sé con la spontaneità del magnete che attrae il ferro.⁴²

Assodato che i sogni profetici sono riservati al sonno del saggio che sa ben pregare, resta solo da spiegare come tale prospettiva si concili con l'evergetismo degli dèi riportato in B 175. La risposta è piuttosto semplice. I simulacri profetici risultano accessibili all'umanità intera, che non deve fare altro che richiamarli su di sé; nello stesso tempo, però, soltanto quei pochi che si mostrano degni della θεοφιλία coltivando la giustizia e la propria anima riescono a impossessarsi di un'anticipazione del futuro intonando la giusta εὐχή. B 175 e B 217 non sono in sostanza in contraddizione reciproca semplicemente perché i doni degli dèi sono insieme universali ed elitari: un'ambiguità che è del resto connaturata anche alla φιλία del saggio, che spinge ad assistere l'intera comunità e tuttavia anche a selezionare la persona che trarrà il massimo vantaggio dall'elargizione.⁴³

Grazie alla conclusione di questo paragrafo, si può ora passare a determinare sia le funzioni che la definizione della preghiera intonata dall'atomista antico. Per poter raggiungere tale proposito, sarà però necessario far precedere un'apparente digressione sui rapporti tra τύχη e εὐθυμία, cioè tra la forza che concede disordinatamente abbondanza o

⁴² Accetto l'interpretazione e la traduzione di Brillante, *Cantore*, p. 225-227, 232-235. Anche Brancacci, "Democritus' *Mousika*", p. 201-202, propone un collegamento tra i simulacri di B 166 e l'ispirazione poetica.

⁴³ Su questo aspetto è opportuno consultare E. Spinelli, "Un comune sentire: amicizia e filosofia in Democrito", in E. Spinelli (a cura di), *Amicizia e concordia. Etica, fisica, politica in età preplatonica*, Roma, Euroma, 2006.

disgrazia e il fine che indirizza la vita alla condizione di un felice benessere (εὐεστῶ, B 4).

4. *La preghiera quale incantesimo che intensifica le facoltà dell'uomo*

Sappiamo da B 191 che l'εὐθυμίη è una complessa condizione psichico-morale ottenuta tramite la moderazione dei piaceri e l'armonia di vita. Quando le due forme di temperanza vengono conquistate, l'individuo diventa immune ai sommovimenti dell'anima che, da un lato, sono originati dall'infantile bramosia dell'eccesso (B 70) così come dall'ascetismo che rifiuta stupidamente il godimento del bello (B 230, B 207), dall'altro comportano la paralisi dell'entusiastico attivismo mirabilmente descritto in B 174. Poiché però i due requisiti suddetti non sono a loro volta soddisfatti se non iscritti in una corretta prassi etica, Democrito prosegue la sua riflessione indicando quali atteggiamenti è opportuno adottare per raggiungere la stabilità del carattere: *i)* ricercare i beni accessibili e alla portata delle proprie capacità, *ii)* meditare sui mali in cui versano le persone infelici, cioè sia apprezzare le cose che noi possediamo e di cui loro mancano, sia trovare il modo per rimediare alle loro sofferenze, *iii)* evitare di assumere modelli di comportamento che spingono inevitabilmente ad atti ingiusti/illegali, come il 'ricco' o il 'potente'.

Nei riguardi di tutto questo, la τύχη costituisce una delle più pericolose cause di sconvolgimento. Essa può, infatti, portare all'eccesso imbandendo una tavola ricca di vivande superflue (B 176, B 210), che è l'esatto contraltare di *i)*, oppure spingendo una persona immeritevole all'apice di una carriera (B 3), la qual cosa nuoce agli atteggiamenti *ii)* e *iii)*. Un uomo condotto dalla sorte all'assunzione di una remunerativa carica politica potrebbe, ad esempio, nutrire l'irrealizzabile speranza di diventare arconte e accumulare con furti od omicidi le ricchezze necessarie per raggiungere questo scopo, piuttosto che raccogliere onestamente queste ultime per migliorare la società (B 282). Ma la τύχη può anche provocare uno stato di prostrazione economica tale da gettare

lo sventurato in un pietoso ascetismo e di conseguenza nella rinuncia ai piaceri accessibili, nel rifiuto del desiderio di aiutare gli uomini ancora più sfortunati, nell'accettazione delle ingiuste prevaricazioni dei potenti. In fondo, subire l'ἀδικία senza combattere (B 193) significa collaborare alla sua diffusione. Fatte queste premesse, ne discenderà allora la conclusione che non vi può essere εὐθυμῖη-εὐεστῶ senza il raggiungimento dell'immunità dalla fortuna,⁴⁴ che si esprime tanto nella fuga dai suoi allettamenti che a lungo andare si rivelano dannosi, quanto nella previsione dei suoi rovesci (B 293). L'unico individuo che può ragionevolmente ambire a tale condizione ed effonderla negli altri è il saggio, in quanto esercita il suo dominio sulla τύχη attraverso quattro mezzi: l'eziologia, le forme coscienti di divinazione, la rinuncia alla procreazione e la correzione della natura. Li esaminerò in breve uno per uno, e senza pretendere di darne un resoconto esaustivo, al fine di scoprire che cosa essi hanno in comune.

È indispensabile anzitutto notare che, una volta inscritta nell'indagine eziologica, la τύχη viene compresa per quello che effettivamente è: un processo causale necessario che viene indebitamente considerato privo di fondamento fino alla scoperta del fattore scatenante (A 68).⁴⁵ Il saggio che dunque riesce a risalire all'origine della fortuna diventa sia capace di tutelarsi dalle sue eventuali ricadute perturbanti,⁴⁶ che di innescare più di frequente gli effetti potenzialmente positivi riproducendo il raro evento fortuito. L'esempio più illuminante che credo si possa addurre è quello della nascita del mulo (A 151). Tale animale venne alla luce a seguito dello stupro di una cavalla da parte di un asino, che fu indotto a montarla da una circostanza fortuita (κατὰ τύχην). Resisi conto dell'impiego che i muli avrebbero potuto assolvere in molti lavori manuali, gli allevatori più saggi ricercarono la causa che determinò la nascita del primo esemplare e trovarono il modo per

⁴⁴ Cfr. H. Herter, "Thukydides und Demokrit über Tyche", *Wiener Studien*, 10, 1976, p. 125.

⁴⁵ La dimostrazione è in Morel, *Démocrète*, p. 68-72.

⁴⁶ Cambiano, "Democrito", p. 230-231.

produrre di nuovi, rendendo un evento facilmente bollabile come 'innaturale' in una vantaggiosa consuetudine naturale.

Con 'forme coscienti di divinazione', intendo invece designare le pratiche a cui Democrito ricorreva da sveglio per prevenire i futuri eventi sfortunati (quindi ancora ignoti al presente) a partire dai loro attuali sintomi visibili. Ne sono esempio l'osservazione dei cieli (A 18) e lo studio delle viscere degli animali sacrificati (A 138), mediante cui il filosofo anticipava le tempeste / le epidemie e reperiva i mezzi necessari per fronteggiarle.

Circa la rinuncia alla procreazione, è invece essenziale sottolineare quale sia secondo Democrito la ragione nascosta che spinge l'uomo a generare dei figli. In B 278, egli mostra che essa vada ricondotta all'egoistica volontà di ricavare un vantaggio personale tramite la prole. Collegando questo testo all'insieme dei frammenti in cui Democrito lamenta quanto l'istituzione familiare sia esposta alla fortuna (B 272, B 275), si deduce che per il filosofo la τεκνοτροφή sia una forma d'incontrollabile dipendenza dalla τύχη, a cui i genitori si affidano sperando di poterne ricavare delle gioie malsicure. Per conquistare l'εὐθυμία, il saggio rinuncerà dunque alla paternità e ai rischi di generare un figlio idiota, che poi si sarà costretti ad allevare (B 276, B 278).

Questa stessa dottrina attesta in maniera implicita che la natura del nascituro sia determinata dalla τύχη, la qual cosa risulta confermata dal frammento B 21. Esso riferisce esplicitamente che Omero fu un grande poeta perché ebbe in sorte (λαχών) una natura divina, ed implicitamente che le persone impoetiche sono tali perché hanno avuto la sfortuna di nascere con una φύσις incapace di comporre poesia. L'ipotesi trova ulteriore conferma nell'esistenza delle nature eccezionali (εὐφύεες) che amano il bello e riescono a diventare buone senza sforzo (B 242, XXXIII Ruiiu), che potrebbero essere definite come individui che esercitano un retto comportamento morale non per loro scelta, ma perché dotate di una propensione alla bontà/bellezza per un puro caso fortunato. I vari testi riconoscono, in sostanza, che la τύχη ha in suo potere l'individuo sin dal suo primo ingresso nel mondo e che può

‘decidere’ se egli sarà o no capace di vivere felicemente. Anche in questo caso, però, il saggio non risulta impreparato ai colpi della sorte. Attraverso il programma pedagogico delineato nel folgorante frammento B 33, si apprende che Democrito era convinto che l’insegnamento fosse il mezzo per salvare dalla cattiva sorte le persone sfortunate. La διδαχή ha, infatti, secondo lui il potere di trasformare la struttura atomica dell’uomo (μεταρυσμοῖ τὸν ἄνθρωπον) e di mutarne la natura di partenza attraverso tale trasformazione (μεταρυσμούσα δὲ φυσιοποιεῖ).⁴⁷ Questo significa, in altri termini, che ogni uomo stolto e impoetico per nascita potrà acquisire tramite διδαχή una φύσις filosofica e poetica, e in seguito a ciò di disprezzare la τύχη che rende così malignamente mediocri.

Tutti i quattro casi esaminati hanno in sostanza in comune il fatto di assottigliare lo spazio di azione della τύχη, rendendo i ‘casi’ della vita da innaturali a naturali, da ignoti a noti, da incontrollabili a controllabili e da eccezionali a normali. Come viene, infatti, chiaramente affermato in B 119:

ἄνθρωποι τύχης εἰδῶλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀβουλήης. βαιὰ γὰρ φρονήσει τύχη μάχεται, τὰ δὲ πλείστα ἐν βίῳ εὐξύνετος ὄξυδερκεῖη κατιθύνει

Lo stesso frammento riporta tuttavia che nessun uomo, nemmeno quello dotato della vista intellettuale più acuta, avrà mai il pieno dominio della sorte, perché persino il saggio provvisto di φρόνησις soccombe ‘raramente’ (βαιά) alla τύχη. Per esempio, pur evitando di assumere una condotta che suscita l’invidia degli uomini, egli non avrà in sé il potere di individuare e di difendersi da tutti gli infiniti εἰδῶλα κακοποιά che si muovono casualmente nell’aria e sono rilasciati dagli invidiosi che tramano vendetta. O ancora, nonostante disponga di forme coscienti di divinazione in grado di predire le catastrofi, un σοφός non avrà modo di anticiparne una che si verifica senza preavviso e senza presentare sintomi visibili. Non importa quanto si sviluppi, l’uomo resterà per sua

⁴⁷ Per approfondire, cfr. G. Vlastos, “Ethics and Physics in Democritus”, in *Studies in Presocratic Philosophy*, London, Routledge & Kegan Paul, 1975, p. 390-392.

costituzione un essere fallibile (B 253) e per questo incapace di acquisire da solo una completa vittoria sulla τύχη.

Di qui il ricorso all'εὐχή, forma incosciente di divinazione che permette di conoscere gli eventi imprevedibili. Come infatti nell'*Odisea* Atena rivela a seguito della preghiera della saggia Penelope la salvezza del figlio Telemaco che la donna non poteva conoscere, così la divinità onnisciente di Democrito anticipa al saggio gli accadimenti futuri che sfuggono alla sua ragione umana, permettendogli di fronteggiarli. Costui dopo tutto riesce a evitare che la sua εὐχή si riduca ad un vuoto declamare di formule private, o peggio in una stolta pratica di attrazione dei mali, pronunciando parole efficaci con cui rende felice l'avvenire.

La preghiera dell'atomista domanda allora esclusivamente quei beni che l'uomo non può raggiungere per mezzo della saggezza e risulta essere di conseguenza molto diversa dalla preghiera volgare che Democrito rigetta in B 234. Quest'ultima non è, infatti, un'autentica εὐχή perché chiede agli dèi la salute che ciascun individuo può conseguire con la virtù della temperanza, né assolve le due funzioni che sono invece costitutive di quella di B 166. Da un lato, la preghiera vera compie un'opera di 'difesa' dalla sorte, ossia dai simulacri cattivi emanati dagli uomini malvagi. Dall'altro, essa muove un 'attacco' contro la fortuna permettendo di conoscere il futuro. In questo senso, come dice B 286, il saggio εὐθυμος può anche essere chiamato fortunato (εὐτυχής) perché in grado di conoscere la sua sorte e di cambiarla sicuramente in meglio.

Scoperte le due funzioni della preghiera, rimane soltanto da trovare la definizione che le renda più giustizia. Per riuscirci, bisognerà compiere un ultimo, piccolo raffronto con l'ispirazione poetica. Si è visto nel frammento B 21 che questa esperienza viene provata dal poeta che unisce alla sua natura ricettiva degli εἰδῶλα degli dèi anche il possesso della τέχνη. Tale sinergia costituisce una prova del fatto che l'ispirazione non è tanto un *raptus* mistico di un ποιητής ignorante, quanto un'intensificazione delle abilità tecniche acquisite da uno colto.⁴⁸ Se questo è vero, allora la divinazione in sogno apparirà, in quanto originata

⁴⁸ Maggiori chiarimenti in Brancacci, "Democritus' *Mousika*", p. 202.

dalle medesime cause, qualcosa di speculare all'ispirazione: consisterà, cioè, in un'intensificazione delle capacità morali/intellettuali del saggio. La definizione più soddisfacente che si potrà trovare alla preghiera sarà allora quella di "incantesimo che intensifica oltre i propri limiti le facoltà razionali dell'uomo". L'esperienza del sogno risulterà, infine, una forma di contatto con il divino, attraverso cui il saggio si addormenta da umano affinché al mattino si risvegli un po' più sovrumano.

REFERENCES:

- Adkins, Arthur W.H., "Ἐύχομαι, εὐχολή, εὐχως in Homer", *The Classical Quarterly*, 19 (1), 1969, p. 20-33
- Barnes, Jonathan, *The Presocratic Philosophers*, London, Routledge & Kegan Paul, 1982
- Bicknell, Peter J., "Democritus' Theory of Precognition", *Revue des Études Grecques*, 82 (2), 1969, p. 318-326
- Bignone, Ettore, *Epicuro: opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1964 (ristampa anastatica dell'edizione Bari, Laterza, 1920)
- Brancacci, Aldo, "Democritus' *Mousika*", in Aldo Brancacci, Pierre-Marie Morel (ed.), *Democritus: Science, the Arts and the Care of the Soul*, Leiden/Boston, Brill, 2007, p. 181-205
- Brillante, Carlo, *Il cantore e la musa: poesia e modelli culturali nella Grecia arcaica*, Pisa, ETS, 2009
- Burkert, Walter, "Air-imprints or Eidola: Democritus' Aetiology of Vision", *Illinois Classical Studies*, 2, 1977, p. 97-109
- Calogero, Guido, *Storia della logica antica*, Bari, Laterza, 1967
- Cambiano, Giuseppe, "Democrito e i sogni", in Giuseppe Cambiano, *Figure, macchine, sogni. Saggi sulla scienza antica*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006, p. 221-231 (già in Francesco Romano, *Democrito e l'atomismo antico*, p. 437-450)
- Cherniss, Harold, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1944
- Diels, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch, 8 Aufl. Abdruck der dritten mit Nachtragen, Band I-II von Hermann Diels, Band III Wortregister vom Walter Kranz, Stellen und Namenregister von Hermann Diels, Berlin, Weidmann, 1956 (I ed. Berlin, Weidmann, 1903)

- Dickie, Matthew W., "Heliodorus and Plutarch on the Evil Eye", *Classical Philology*, 86 (1), 1991, p. 17-29
- Dodds, Eric D., *The Greeks and the Irrational*, Los Angeles, University of California Press, 1951, trad. Virginia Vacca De Bosis, *I Greci e l'irrazionale*, Milano, BUR, 2003
- Domaradzki, Mikolaj, "Theogenes of Rhegium and the Rise of Allegorical Interpretation", *Elenchos*, 32 (2), 2011, p. 205-227
- Eisenberger, Herbert, "Demokrits Vorstellung vom Sein und Wirken der Götter", *Rheinisches Museum für Philologie*, 113, 1970, p. 141-158
- Gigante, Marcello, "Atomisti antichi ad Est", in Francesco Romano, *Democrito e l'atomismo antico*, p. 91-124
- Herter, Hans, "Thukydidēs und Demokrit über Tyche", *Wiener Studien*, 10, 1976, p. 106-128
- Jaeger, Werner, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1953, trad. Ervino Pocar, *La teologia dei primi pensatori greci*, Firenze, La Nuova Italia, 1982
- Jürß, Fritz, Müller, Reimar, Schmid, Ernst G. (eds), *Griechische Atomisten. Texte und Kommentare zum materialistischen Denken der Antike*, Leipzig, Reclam, 1988
- Leszl, Walter, *I primi atomisti: raccolta dei testi che riguardano Leucippo e Democrito*, testi in traduzione italiana con CD allegato, Firenze, Olschki, 2009
- Liddell, Henry J., Scott, Robert, *A Greek-English Lexicon*, A New Edition Revised and Augmented throughout by Sir Henry Stuart-Jones, with the Assistance of Roderick McKenzie and with the Co-operation of many Scholars, with a revised supplement, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1996
- Luria, Salomon, *Democrito. Raccolta dei frammenti, interpretazione e commentario*, testi greci e latini a fronte, versione russa in appendice, introduzione di Giovanni Reale, biobibliografia di S. Luria di Svetlana Maltseva, traduzione dal russo di Anastasia Krivushina, traduzione e revisione dei testi greci di Diego Fusaro, realizzazione editoriale, bibliografia, indici e revisione generale di Giuseppe Girgenti, Milano, Bompiani, 2007 (ed. or. *Demokrit. Teksty, perevod, issledovanija*, Leningrad, Izdatelystvo Nauka, 1970)
- Luria, Salomon, "Entstellungen des Klassikertextes bei Stobaios", *Rheinisches Museum für Philologie*, 78, 1929, p. 81-104, 225-248
- Magris, Aldo, "A che serve pregare se il destino è immutabile?. Un problema del pensiero antico", *Elenchos*, 11 (1), 1990, p. 51-76
- Mansfeld, Jaap, *Die Offenbarung des Parmenides und die Menschliche Welt*, Assen, Van Gorcum, 1964
- McGibbon, Donald, "The Religious Thought of Democritus", *Hermes*, 93 (4), 1965, p. 385-397
- Montano, Aniello, "La genesi della credenza religiosa secondo Democrito", *Elenchos*, 5 (2), 1984, p. 366-390

Una preghiera per l'avvenire: la divinazione in sonno di Democrito

- Morel, Pierre-Marie, *Démocrite et la recherche des causes*, Paris, Klincksieck, 1996
- Müllach, Friedrich W.A., *Fragmenta Philosophorum Graecorum. Platonicos et Peripateticos continens*, Parisiis, Editoribus Firmin-Didot et sociis, 1881
- Pisani, Vittore, “Mytho-Etymologica”, in Vittore Pisani, *Lingue e culture*, Brescia, Paideia, 1969, p. 271-309
- Romano, Francesco (a cura di), *Democrito e l'atomismo antico*, Catania, Università di Catania, 1980
- Rudolph, Kelli, “Democritus’ perspectival theory of vision”, *The Journal of Hellenic Studies*, 131, 2011, p. 67-83
- Ruiu, Guglielmo (a cura di), *Democrito: Massime*, Milano, La Vita Felice, 2011
- Sassi, Maria M., *Le teorie della percezione in Democrito*, Firenze, La Nuova Italia, 1978
- Sedley, David N., *Creationism and its Critics in Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 2007, Edizione italiana a cura di Francesco Verde, *Creazionismo. Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, Roma, Carocci, 2011
- Smith, Martin F. (ed.), *The Epicurean inscriptions of Diogenes of Oinoanda*, Napoli, Bibliopolis, 1993
- Spinelli, Emidio, “Un comune sentire?: amicizia e filosofia in Democrito”, in Emidio Spinelli (a cura di), *Amicizia e concordia. Etica, fisica, politica in età preplatonica*, Roma, Euroma, 2006, p. 95-116
- Taylor, Christopher C.W., *The Atomists: Leucippus and Democritus*, Toronto, University of Toronto Press, 1999
- Tortora, Giuseppe, “Νοῦς e Καίρως nell’etica democritea”, in Giovanni Casertano (a cura di), *Democrito. Dall'atomo alla città*, Napoli, Loffredo, 1983, p. 101-134
- Verde, Francesco (a cura di), *Epistola a Erodoto*, Introduzione di Emidio Spinelli, Roma, Carocci, 2010
- Vlastos, Gregory, “Ethics and Physics in Democritus”, *The Philosophical Review*, 54-55, 1945-1946, p. 578-592, p. 53-64; ristampato in Furley, David J., Allen, Reginald E. (eds), *Studies in Presocratic Philosophy*, London, Routledge & Kegan Paul, 1975, p. 381-408

ENRICO PIERGIACOMI
Università degli Studi di Trento
enrico.piergiacomini@unitn.it