

Il cosmo di Senocrate e lo scudo di Agamennone: una rivalutazione del frammento 55 Heinze/160 Isnardi Parente

Federico Casella

1. Il frammento 55 Heinze (160 Isnardi Parente)

Nel frammento 55 della raccolta dei frammenti di Senocrate di R. Heinze, corrispondente al frammento 160 dell'edizione di M. Isnardi Parente, viene riportata una glossa a margine del verso 40 del libro XI dell'*Iliade*: l'accurata descrizione dello scudo di Agamennone presente nel poema coincide, stando allo scolio, con la struttura del cosmo secondo Senocrate. I versi dell'*Iliade* in cui è inserito quello in esame sono i seguenti (*Il.* 11.32-40)¹:

prese dunque il suo scudo che ben copre, lavorato con arte, con cui si corre alla lotta,
bello, intorno al quale c'erano dieci cerchi di bronzo,
e c'erano poi venti umboni di stagno
bianchi, e nel mezzo uno di blu scurissimo.

A questo faceva da corona una Gorgone truce
con lo sguardo terribile, da un lato, e dall'altro vi erano Paura (Deimos) e Fuga (Phobos).
Da esso pendeva una cinghia d'argento; e intorno a essa
si avvolgeva un serpente blu scuro, che aveva tre
teste che volgevano in direzioni diverse, e che spuntavano da un solo collo.

La prima problematica che emerge dal frammento concerne il suo stesso contenuto: dopo l'inclusione nella raccolta di Heinze, la lezione

¹ Ἄν δ' ἔλετ' ἀμφιβρότην πολυδαίδαλον ἀσπίδα θοῦριν / καλήν, ἦν πέρι μὲν κύκλοι δέκα χάλκεοι ἥσαν, / ἐν δέ οἱ ὄμφαλοι ἥσαν ἐείκοσι κασσιτέροι / λευκοί, ἐν δὲ μέσοισιν ἔην μέλανος κυάνοιο. / Τῇ δ' ἐπὶ μὲν Γοργὼ βλοσυρῶπις ἐστεφάνωτο / δεινὸν δερκομένη, περὶ δὲ Δεῖμός τε Φόβος τε. / Τῆς δ' ἐξ ἀργύρεος τελαμών ἦν· αὐτὰρ ἐπ' αὐτοῦ / κυάνεος ἐλέλικτο δράκων, κεφαλαὶ δέ οἱ ἥσαν / τρεῖς ἀμφιστρεφέες, ἐνὸς αὐχένος ἐκπεφυῖαι. Per l'edizione del testo greco seguo MONRO - ALLEN 1963. Tutte le traduzioni dirette dal greco, ove non diversamente specificato, sono mie.

Ξενοκράτης venne corretta con ὁ Κράτης²; il commento secondo il quale lo scudo di Agamennone rappresenta il cosmo rinvierebbe allora forse a Cratete di Mallo, noto critico testuale dei poemi omerici nonché fautore di letture allegoriche degli stessi.

Secondo alcuni studiosi, Cratete di Mallo era semplicemente interessato a ogni forma sferica menzionata nei poemi omerici al fine di rinviare alla sua generica teoria della sfericità del cosmo e della Terra: di conseguenza, ogni verso che riportava oggetti sferici si prestava potenzialmente a una glossa che ricordava tutte le volte al lettore che per Cratete sia l'oggetto in questione sia il cosmo erano circolari; non vi è quindi una teoria più approfondita in base alla quale è possibile istituire un paragone 1:1 tra gli elementi dello scudo (o di qualsiasi altro oggetto descritto nei poemi) e la struttura del cosmo, soprattutto perché nel retroterra culturale di Cratete non sembra esserci nulla, ad esempio, di apprezzabilmente stoico da cui attingere teorie più complesse³. Non si comprende allora come Cratete di Mallo, rinomato nell'Antichità per essere stato un autorevole critico testuale dei poemi omerici (ὁ κριτικός εἶ οὖμηρικός, vale a dire l'interprete di Omero per antonomasia), abbia proposto un'interpretazione allegorica dei poemi – parallela al suo lavoro da filologo – piuttosto banale: il contenuto dell'allegoria doveva essere dunque più articolato⁴.

² La lezione Ξενοκράτης si trova in HEINZE 1892, p. 180. La correzione fu proposta da REINHARDT 1926, p. 320, nota 2, e lo scolio venne poi incluso con la lezione ὁ Κράτης nella raccolta delle glosse ai poemi omerici di ERBSE 1974, p. 132. ISNARDI PARENTE 1982, pp. 115, 222 mantenne l'attribuzione a Senocrate nella sua raccolta di testimonianze e frammenti; la stessa ISNARDI PARENTE 1995, nei commenti di revisione, *addenda*, e risposta alle obiezioni mosse alle sue raccolte su Speusippo e Senocrate, non ritratta la possibilità che lo scolio stesse facendo riferimento a Senocrate. Anche nella riedizione dei frammenti raccolti da M. Isnardi Parente curata da T. Dorandi questo frammento (che corrisponde al frammento 80 della riedizione – ISNARDI PARENTE - DORANDI 2012, pp. 143, 293) viene mantenuto e ricondotto a Senocrate. D'ora in avanti, abbrevierò i frammenti di Senocrate nella seguente formula: numero identificativo del frammento e sigla H per la raccolta di Heinze, IP per quella di Isnardi Parente, IP² per la riedizione dei frammenti di Isnardi Parente a cura di Dorandi.

³ Per questi giudizi sull'approccio di Cratete cfr. PORTER 1992, pp. 85-94.

⁴ Ogni oggetto circolare descritto nei poemi omerici presenta notevoli differenze (soprattutto tra gli scudi, per esempio di Agamennone e di Achille): non si capisce quindi quale sia il candidato migliore a figurare come effige perfetta del cosmo; si è di conseguenza costretti ad ammettere un generico interesse di Cratete per ogni oggetto

Altri studiosi hanno tentato di superare questo giudizio, suggerendo che Cratete fosse invece perfettamente inserito nel contesto culturale della sua epoca e che fosse dunque imbevuto di filosofia stoica⁵. Tuttavia, nella possibile esegezi allegorica dello scudo di Agamennone da parte di Cratete andrebbe ravvisata, più che una base stoica, un'altra concezione: tutto quanto riportato da Eustazio di Tessalonica a proposito di alcune interpretazioni in senso cosmologico dei versi dell'*Iliade* in esame. Secondo alcuni studiosi, Eustazio attribuisce proprio a Cratete (anche se in realtà la formula è «οἱ περὶ τὸν Κράτητα») la concezione secondo la quale lo scudo rappresenta un'immagine del cosmo, e fornisce poi un'allegoria che andrebbe ricondotta sempre a Cratete, sebbene Eustazio si riferisca in generale agli «allegoristi» (οἱ Ἀλληγορηταί): stando a questo sommario, i dieci cerchi di bronzo sono i circoli celesti, vale a dire i cinque paralleli (l'artico, il tropico d'estate, l'equatore, il tropico d'inverno e l'antartico), i due coluri (dei solstizi e degli equinozi) che si intersecano e i due coluri (la Via Lattea e lo zodiaco) obliqui, e, infine, l'orizzonte; i venti umboni bianchi sono genericamente stelle. Eustazio prosegue con l'allegoria della Gorgone, di Deimos e di Phobos suggerita dagli «antichi» (οἱ παλαιοί), entità che non hanno valenze eminentemente cosmologiche⁶. Questi cerchi sarebbero allora una ripresa delle sfere concentriche del sistema di Eudosso di Cnido, al quale viene aggiunto l'orizzonte⁷.

Non tutti gli studiosi concordano sul fatto che Eustazio stesse esponendo l'esatta ricostruzione del solo Cratete di Mallo: potrebbe infatti darsi che egli abbia menzionato genericamente Cratete come l'autore che associò lo scudo di Agamennone a una rappresentazione del cosmo, e che poi avesse riassunto un'esegesi in senso cosmologico di questo oggetto proposta da altri autori, appunto da altri Ἀλληγορηταί, da altri παλαιοί. Se Eustazio stava effettivamente fornendo una rassegna di concezioni che non andavano attribuite alla stessa figura, ossia esclusivamente a Cratete di Mallo, allora le sue parole testimoniavano la presenza di diverse letture cosmologiche dello scudo di Agamennone, di varie allegorie dei versi

sferico e, da qui, l'appiattimento di ogni singolo oggetto (ignorando le proprie specificità) a semplice immagine del cosmo; piuttosto, ciascun oggetto avrebbe efficacemente illustrato per Cratete una caratteristica del cosmo (la presenza di regioni fisiche precise, dei quattro elementi della tradizione naturalistica, etc.).

⁵ Così BROGGIATO 2006, pp. XV-XVII.

⁶ Per il testo di Eustazio in esame mi baso sull'edizione di STALLBAUM 2010, pp. 5-6.

⁷ Così HARDIE 1985, pp. 15-6, 22-3, seguendo METTE 1936, pp. 34-6.

32-40 dell'*Iliade*, e dunque l'esistenza di interessi di lettura convergenti da parte di interpreti diversi⁸. Semplicemente, la consonanza tra il frammento 55 Heinze (160 Isnardi Parente) corretto (cioè non con la lezione «Senocrate» ma «Cratete») e le parole di Eustazio sta nel ricondurre a Cratete il fatto che lo scudo costituisce una raffigurazione del cosmo: l'esatta ricostruzione riportata in seguito da Eustazio farebbe riferimento ad altri personaggi.

Ciò lascia allora aperta la possibilità che Eustazio non avesse preso in considerazione, all'interno della sua opera, l'informazione che si apprende dallo scolio nella sua forma originale (ossia la lezione non emendata Ξενοκράτης), e che avesse attribuito a Cratete l'associazione tra il cosmo e lo scudo perché Cratete di Mallo rappresentava per lui una figura certamente più familiare tra i vari commentatori e allegoristi dei poemi omerici (forse inclusi nel proseguimento del suo sommario con le formule οἱ Ἀλληγορηταὶ e οἱ παλαιοί). In altre parole, non ritengo che la possibilità di correggere la lezione Ξενοκράτης con ὁ Κράτης sulla base delle parole di Eustazio debba imporre che l'unico interprete allegorizzante dello scudo di Agamennone fosse stato Cratete ed escludere contemporaneamente che Senocrate si fosse interessato al potenziale simbolico di questo oggetto⁹: del resto, dato che Cratete di Mallo era famoso come uno degli interpreti dei poemi omerici per antonomasia (come si è detto, ὁ κριτικός e ὁ Ομηρικός), la mano dello scolio non si sarebbe confusa con Senocrate se non avesse avuto una qualche informazione in merito, sebbene generica e priva ormai dell'esatta opera di riferimento nella sua interezza; ritengo quindi che «Senocrate» possa valere come *lectio difficilior* nella lezione originale dello scolio (per come è riportato quale frammento 55 Heinze/160 Isnardi Parente), senza per questo eliminare o riscrivere le parole di Eustazio.

Se è lecito ipotizzare che Cratete sia debitore degli Stoici per la tendenza a fornire allegorie in senso cosmologico non solo a partire da alcuni versi omerici ma anche dalle etimologie dei nomi di divinità o eroi¹⁰, può essere

⁸ Per esempio della grammatica e allegorista Demò. Per maggiori dettagli sul dibattito in merito cfr. BROGGIATO 2006, pp. 158-64.

⁹ Eustazio non afferma che per «ὁ Κράτης» lo scudo è immagine del cosmo, ma per «οἱ περὶ τὸν Κράτητα».

¹⁰ Cfr. BROGGIATO 2006, pp. LX-LXV, la quale ammette che riguardo all'impiego delle etimologie Cratete si avvicina più alla scuola filologica alessandrina che a quella stoica, anche se è innegabile un retroterra stoico in vari assunti di Cratete.

altrettanto corretto ipotizzare che questa tendenza si sia originata tra gli Stoici per impulso iniziale di Senocrate, come eredità dell'Accademia platonica nell'ellenismo, tanto più se si considera che Senocrate dimostra sia di voler integrare la tradizione religiosa e mitica greca nel suo sistema filosofico sia di essere interessato all'etimologia come ulteriore elemento di spiegazione dei cardini del suo pensiero¹¹: può quindi darsi che Senocrate abbia proposto una sommaria lettura allegorica dello scudo di Agamennone alla luce delle sue teorie cosmologiche e che il contenuto di questa esegesi non fosse più disponibile nella sua interezza, se non l'informazione generica stando alla quale egli ritenne questo scudo una rappresentazione del cosmo, notizia riportata poi in una glossa all'*Iliade*; anche Cratete di Mallo si interessò allo scudo, ed è a questa figura che guardava invece in prevalenza Eustazio, accanto, forse, ad altri allegoristi, il cui contenuto dell'allegoria gli era maggiormente fruibile e la cui attività era esclusivamente associata alla critica dei poemi omerici.

Ritengo, allora, che la strada dell'attribuzione a Senocrate dell'informazione presente nello scolio non emendato possa essere ancora percorribile, anche perché, come cercherò di mostrare, sembra che si possa tracciare un paragone coerente – fino a un rapporto 1:1 – tra le teorie cosmologiche di Senocrate e gli elementi dello scudo¹². La problematica principale consiste quindi nell'individuare le varie corrispondenze.

2. *La tripartizione fisica del cosmo sensibile*

È opportuno focalizzare brevemente l'attenzione sulla tripartizione fisica del cosmo sensibile secondo Senocrate: una testimonianza di Plutarco riferisce la – possibile – posizione di Senocrate con maggiori dettagli. In

¹¹ Cfr. ISNARDI PARENTE 1982, p. 378. Per l'importanza di certe etimologie in Senocrate cfr. DILLON 2003, pp. 101, 105, 146, nota 162.

¹² BROGGIATO 2006, p. 157, nota 91 osserva che sia Heinze sia Isnardi Parente cadono in errore pensando che ciò che costituisce l'immagine del cosmo secondo Senocrate è il serpente a tre teste, elemento impiegato dai due studiosi per attribuire proprio a Senocrate l'associazione cosmo-scudo, dato che Senocrate tende a introdurre triadi nel suo sistema filosofico; tuttavia, stando al testo dello scolio l'immagine del cosmo non è il serpente a tre teste ma genericamente lo scudo intero, e ciò è un ulteriore elemento per respingere la lezione Ξενοκράτης. In realtà, a mio avviso lo stesso scudo può essere chiaramente suddiviso in tre parti, tripartizione che avrebbe allora catturato l'attenzione di Senocrate.

ciascuna delle tre zone in cui il cosmo sensibile va suddiviso prevale un elemento: innanzitutto, vi è il mondo celeste o sovralunare, al quale appartengono il Sole, gli altri astri e i pianeti, composti da «fuoco» ($\pi\tilde{\nu}\rho$) e dalla «prima densità» ($\tau\tilde{o} \pi\rho\omega\tau\omega \pi\kappa\nu\omega$); vi è poi la «Luna» ($\sigma\epsilon\lambda\eta\eta\eta$), formata dall'unione tra «l'aria che le è propria» ($\mathring{o} \iota\delta\iota\omega\zeta \alpha\eta\rho$) e la «seconda densità» ($\tau\tilde{o} \delta\epsilon\gamma\tau\epsilon\rho\omega \pi\kappa\nu\omega$); e infine il mondo sublunare, dove risiede la Terra, che è il risultato della commistione tra «acqua» ($\mathring{u}\delta\omega\rho$) e la «terza densità» ($\tau\tilde{o} \tau\rho\iota\tau\omega \pi\kappa\nu\omega$)¹³. Significativa è l'ammissione della «densità» ($\pi\kappa\nu\omega$) e dei suoi differenti livelli di gradazione come elemento che contribuisce alla formazione di tre distinti piani del cosmo fisico: Senocrate potrebbe essersi basato sul valore musicale che il termine $\pi\kappa\nu\omega$ assume, riferito a precisi rapporti tra gli intervalli del tetracordo¹⁴. L'esigenza di Senocrate è certamente quella di presentare, così, una progressiva gradazione nella composizione dei tre livelli del cosmo sensibile, dal meno denso al più compatto, escludendo 'salti' qualitativi improvvisi: il fuoco rappresenta infatti – secondo le teorie fisiche dei Presocratici e anche di Platone – l'elemento più puro, dato che è il più rarefatto e sottile; la terra occupa lo scalino più basso poiché è considerevolmente più pesante e densa del fuoco. Nel caso di Senocrate, la terra rappresenta l'esito della relazione tra l'acqua – che è più leggera della terra e più pesante del fuoco – e la terza densità: la terra sarebbe quindi forse una sorta di 'sub-elemento' dell'acqua¹⁵. Infine, vi è l'aria come elemento intermedio tra la completa rarefazione del fuoco e la maggiore compattezza dell'acqua e della terra.

Il modello del sistema a tre regni del cosmo sensibile ha sullo sfondo, molto probabilmente, alcuni passi del *Timeo* dove Platone illustra la generazione dei quattro elementi e il motivo per il quale furono prodotti dal Demiurgo. Inizialmente, questa entità generò il fuoco e la terra come 'condizioni della corporeità', poiché entrambi forniscono, rispettivamente, visibilità e solidità¹⁶; il Demiurgo produsse poi l'aria e l'acqua in

¹³ 161 IP (81 IP²) = 56 H. Riguardo alla composizione della Terra, alcuni manoscritti aggiungono anche l'aria, mentre altri il fuoco, rompendo così la simmetria del sistema di Senocrate: è probabile che siano interpolazioni di qualche copista. Cfr. DILLON 2003, p. 126, nota 106.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 127-8.

¹⁵ Per questa possibilità cfr. *ibid.*, p. 127: «earth, it would seem, being taken as merely the ultimate density of water, instead of an element in its own right».

¹⁶ Si tratta delle caratteristiche per antonomasia della corporeità e della materialità già a partire dalla tradizione greca arcaica: cfr. RENEHAN 1980.

qualità di elementi di natura intermedia per instaurare una proporzione. Egli evitava, in tal modo, che all'interno del corpo del cosmo convivessero due elementi (il fuoco e la terra) totalmente opposti tra loro: ciò garantiva allora la perfezione del cosmo sensibile, da intendere per Platone come sinonimo di «insieme» (*ὅλον* – *Ti.* 32d1) le cui parti differenti sono armonicamente accostate l'una all'altra, per la precisione grazie a una graduazione a scalare che porta dalle caratteristiche di un estremo, il fuoco, a quelle dell'altro estremo, la terra, attraverso gli attributi mediani dell'aria e dell'acqua (*Ti.* 31b4-32c4)¹⁷. Senocrate poteva sentirsi legittimato nel suddividere il cosmo in tre regni sulla base di questi passi del *Timeo*: egli potrebbe aver progettato i rapporti qualitativi tra gli elementi della fisica del *Timeo* anche sul piano quantitativo; in altre parole, la descrizione fornita da Platone circa le differenze che separano gradualmente le caratteristiche del fuoco, dell'aria, dell'acqua e della terra è stata recepita e trasformata da Senocrate nella descrizione di tre regni in cui è possibile suddividere il cosmo sensibile, che si alternano secondo un preciso ordine. All'interno di una macroregione prevale un elemento con le qualità sue proprie, e vivono gli enti particolari il cui corpo è formato soprattutto dall'elemento egemone del rispettivo regno. Questi regni occupano uno spazio, una porzione fisica del cosmo, posizionandosi armonicamente a scalare a seconda della loro densità: è così che la regione del fuoco con gli astri e il Sole e in generale le divinità somme (il cui corpo è formato da fuoco) costituisce la sfera più alta; la regione dell'aria con la Luna e – come si dirà – i demoni (viventi con corpi composti in prevalenza da aria) rappresenta il piano intermedio; infine, la regione dell'acqua e della terra – che è una sorta di sub-elemento della prima – con il resto dei viventi si colloca nel livello più basso. A mio avviso, la scala qualitativa descritta da Platone nel *Timeo* (con l'ordine fuoco, aria, acqua e terra a seconda della loro densità) ha, per Senocrate, una proiezione sul piano fisico (con la formazione di regioni l'una spazialmente sopra l'altra secondo una disposizione univoca, armonica e a scalare, che rispetta dunque una precisa proporzione)¹⁸.

Contribuisce a sottolineare l'esistenza di una proporzione graduale tra

¹⁷ Per un'analisi più approfondita di questo passo cfr. KARASMANIS 2014.

¹⁸ In altre parole, intendo affermare che, per quanto riguarda le macroregioni del cosmo, ossia i tre diversi regni al cui interno prevale uno degli elementi, Senocrate stia presentando una concezione che ammette una disposizione armonica e a scalare, una sorta di giustapposizione di una regione sopra l'altra, e non una fusione o una compenetrazione vera e propria basata sulla mescolanza tra gli elementi di queste tre macroregioni.

le regioni fisiche la presenza dell'elemento generico *πυκνόν* e dei suoi tre livelli di densità, i quali vengono combinati solo e soltanto con un elemento preciso in maniera simmetrica – possiamo inferire – con il grado di densità che l'elemento in sé (fuoco, aria, acqua-terra) possiede stando alla tradizione naturalistica: il fuoco, il più rarefatto, entra infatti in rapporto con la prima forma di densità mentre l'acqua, considerevolmente più pesante, si fonde con il terzo e ultimo grado di densità originando la terra; bisogna cioè ipotizzare che i tre livelli di densità siano a loro volta progressivamente più compatti¹⁹.

Per Senocrate, il vincolo che unisce, a livello fisico, tutto quanto è allora innanzitutto il *πυκνόν*, elemento comune a tutte le zone cosmiche sebbene con alcune differenze nel grado della sua densità, a seconda ovviamente della regione considerata; vi è poi il ruolo della regione dell'aria, vale a dire l'esistenza di un elemento e, per esteso, di una zona che presenta qualità intermedie tra la rarefazione del fuoco e della sua sfera e la pesantezza dell'acqua-terra e del suo regno, con, in aggiunta, un livello mediano tra i tre differenti tipi di *πυκνόν*, vale a dire il secondo grado di densità, a metà tra il primo (e meno denso) e il terzo (e più compatto). L'aria e la sua regione occupano uno spazio mediano tra la sfera celeste e del fuoco, da un lato, e quella inferiore dell'acqua e della terra, dall'altro: la regione aerea mantiene così in piedi una struttura armonica, permettendo di considerare il cosmo come una scala proporzionale senza 'stonature fisiche', e cioè con passaggi da un elemento e da una regione completamente rarefatti a un elemento e a una sfera totalmente densi.

Per quanto riguarda la composizione della Luna, occorre notare che – stando alla testimonianza di Plutarco – essa è formata non tanto da aria in senso generico ma dall'«aria che le è propria» (*ó ἕδιος ἀήρ*)²⁰. Con questa espressione, Senocrate sembra sottolineare forse l'esistenza di un genere di aria particolare, presente nel corpo della sola Luna e distinta dall'ele-

¹⁹ Ritengo che ulteriori fonti di legittimazione per la tripartizione fisica del cosmo sensibile di Senocrate possano essere i passi 55d6-56c7 del *Timeo*, dove Platone ribadisce la maggiore leggerezza del fuoco e la maggiore compattezza della terra, accanto alle caratteristiche intermedie di aria e acqua, e la tendenza di questi elementi a riunirsi in masse compatte; i passi 58a4-c4, dove egli menziona il continuo movimento degli elementi, soprattutto verso regioni specifiche, e la loro diffusione nel cosmo così da escludere il vuoto; e, infine, i passi 62c8-663e7, dove egli dichiara che il cosmo è sferico e che certi elementi tendono a occupare il suo centro mentre altri le sue estremità.

²⁰ Il riferimento è sempre al frammento 161 IP (81 IP²) = 56 H.

mento aria: potrebbe darsi che egli stesse facendo riferimento all'«etere» ($\alpha\iota\theta\eta\rho$) non come a un elemento in sé – quindi un quinto elemento alla pari dei tradizionali fuoco, aria, acqua e terra – ma come alla parte più pura dell'aria secondo la fisica pre-aristotelica e, soprattutto, secondo le parole del maestro Platone (*Ti.* 58d2-3)²¹. In effetti, nel resto della testimonianza in esame Plutarco afferma che la Luna presenta «etere in profondità» ($\tau\bar{\omega} \alpha\iota\theta\epsilon\rho \text{ [...] } \alpha\dot{\nu}\alpha\kappa\epsilon\kappa\rho\mu\acute{e}n\eta\delta\dot{\iota}\alpha \beta\acute{a}\thetaou\zeta$) secondo le teorie di «altri» ($\ddot{\alpha}\lambda\lambdaoi$), a cui egli accosta poi Senocrate: dato che la Luna, come è possibile inferire, rappresenta il vivente (dotato di un corpo) più importante che risiede all'interno della regione aerea (o, in altre parole, del mondo lunare), è perfettamente coerente ritenerne che essa sia costituita dalla parte più nobile e pura dell'aria, a differenza ad esempio degli altri viventi di questa sfera, i demoni, che sarebbero quindi composti in prevalenza dalla forma di aria più comune (e 'opaca', meno lucente e cristallina – caratteristica che cela allora la loro presenza, che li rende invisibili)²². L'aria che le è propria (o l'etere) non è il solo e unico elemento che costituisce il corpo della Luna: se il resto della testimonianza di Plutarco si riferisce tanto agli «altri» quanto, contemporaneamente, a Senocrate, essa è composta anche da una mescolanza tra «l'astro» ($\ddot{\alpha}\sigma\tau\rho\sigma\nu$) e «la terra» ($\gamma\eta$). Se ciò riflette la dottrina di Senocrate, allora la Luna possiede un elemento certamente egemone, la sua aria, accanto a parti di altri elementi di viventi diversi, per la precisione di quelli che si collocano sopra e sotto la Luna: essa ha un elemento materiale tipico degli astri (e dunque il fuoco) accanto alla terra. Per questo motivo, la Luna presenta una natura non semplice né priva di composizione ($\tau\dot{\eta}\nu \phi\acute{u}\sigma\in o\dot{\nu}\chi \dot{\alpha}\pi\lambda\eta\dot{\nu} o\dot{\nu}\delta' \ddot{\alpha}\mu\kappa\tau\sigma\nu$): contribuiscono alla sua conformazione corporea più elementi.

A mio parere, ciò rende maggiormente coerente la tripartizione del cosmo di Senocrate e rafforza la sua volontà di presentarlo come un insieme perfettamente armonizzato e coeso: la Luna, che occupa una posizione intermedia, funge da 'collante' e da 'raccordo' tra il mondo celeste e quello sublunare non solo grazie alle caratteristiche degli elementi da cui è maggiormente formata, ossia dall'aria (per antonomasia un elemento mediatore secondo la fisica platonica) e dal secondo grado di densità, ma anche perché presenta al suo interno parti – sebbene, è necessario inferire, in proporzione minore – degli elementi tipici delle regioni cosmiche che la attorniano, ossia il fuoco e l'acqua-terra. In questo modo, non esiste uno

²¹ Cfr. ISNARDI PARENTE 1982, p. 379.

²² Della natura dei demoni si dirà nei prossimi paragrafi.

stacco così netto tra un regno e un altro, ma una graduale diminuzione del primo elemento (il fuoco, che si colloca più in alto) accanto a un graduale aumento dell'elemento più pesante (la terra o, secondo la fisica di Senocrate, il sub-elemento dell'acqua, che tende a posizionarsi nel limite più basso): questi processi di diminuzione del fuoco e di aumento della terra avvengono progressivamente all'interno della sola regione aerea e, in particolare, nella Luna, il cui corpo è un commistione tra aria (l'elemento egemone) e soltanto in misura minore fuoco e terra. Tutto ciò spiega perfettamente altre parole di Plutarco²³: nel caso in cui la Luna e l'aria che la attornia fossero eliminate, verrebbe immediatamente meno l'unità e la comunità del cosmo sensibile. Se anche in questo caso Plutarco ha in mente le teorie e la figura di Senocrate²⁴, allora il motivo della dissoluzione dell'integrità del cosmo dipende proprio dalla rottura della proporzione fisica delle tre regioni, che pretende un preciso ordine a scalare e si basa sulla natura intermedia e mista (tra tre elementi) della sola Luna come anello fondamentale tra i due estremi fuoco e terra, tra l'elemento maggiormente rarefatto e l'elemento assolutamente denso, tra il mondo sovr-lunare (igneo) e il mondo sublunare (acqueo-terrestre)²⁵.

La natura mediana e il ruolo intermediario della Luna – ruolo da estendere allora anche genericamente alla regione fisica di cui è parte – sono ribaditi da un'ulteriore informazione: la Luna è dotata di una simmetria equilibrata fra peso e leggerezza (ἄμα δ' ἵσορροπον ἔχειν τὴν πρὸς τὸ βαρὺ

²³ Dal suo *De def. orac* 13.416C7-E7.

²⁴ Così DILLON 2003, p. 129. In effetti, in *De def. orac* 13.416C7-E7 Plutarco afferma che la Luna è chiamata spesso «una stella simile alla terra» (ἀστρον γεῶδες) e, insieme, «una terra celeste» (ὁλυμπίος γῆ): questo dettaglio riprenderebbe allora la commistione tra astro (fuoco) e terra di cui si parla nel frammento 161 IP (81 IP²) = 56 H, informazione che Plutarco ascrive a non meglio precisati «altri» e forse anche a Senocrate.

²⁵ Come suggerisce NÍ MHEALLAIGH 2020, pp. 91-100, la Luna riveste il ruolo di «archetypal junction» nel sistema cosmologico di Senocrate. A mio avviso, questa funzione viene esercitata prima di tutto a livello corporeo e materiale, per il fatto che il corpo della sola Luna presenta un elemento intermediario per antonomasia, l'aria, e parti più circoscritte degli elementi delle regioni che la circondano: la Luna e, per metonimia, il mondo lunare/la regione dell'aria fungono così da collante fisico tra i tre regni del cosmo sensibile. Questa dimensione è la sfera intermedia per eccellenza anche perché, come si vedrà, in essa risiedono forse l'Anima del Mondo, che collega il piano noetico a quello sensibile, e sicuramente i demoni, che mettono in comunicazione gli dèi e i singoli uomini.

συμμετρίαν τῆς κουφότητος)²⁶. Questo dettaglio, sempre se Plutarco stia facendo riferimento a Senocrate, potrebbe precisare le caratteristiche del secondo grado di densità che, mescolato all'aria che le è propria, forma il corpo della Luna, e confermerebbe ulteriormente l'ipotesi secondo la quale le tre densità sono distinte a seconda del loro grado di concentrazione e pesantezza, dalla più leggera alla più compatta: il secondo πυκνόν rappresenta un livello medio perché è sia leggero (ma non come la prima densità, strettamente correlata all'elemento più rarefatto, il fuoco) sia pesante (ma non come la terza densità unita a quell'acqua che dà origine alla terra, maggiormente pesanti). Questo particolare πυκνόν contribuisce quindi a determinare la natura intermedia della Luna in aggiunta alla compresenza di aria (elemento a metà tra il fuoco e la particolare acqua-terra di Senocrate) e di parti minime di fuoco e di terra. È così che Senocrate può ritenerre il cosmo armonicamente composto dagli elementi che si muovono verso l'alto e verso il basso (*καὶ γὰρ αὐτὸν οὕτω τὸν κόσμον ἐκ τῶν ἄνω καὶ τῶν κάτω φύσει φερομένων συνηρμοσμένον*): l'armonia è data dalla proporzione tra le zone del cosmo che non presentano salti né qualitativi né quantitativi. In altre parole, le regioni fisiche che sono contigue tra loro non possiedono né caratteristiche generali date dagli elementi in esse egemoni né elementi troppo diversi e antitetici (come ad esempio la maggiore leggerezza immediatamente seguita dalla più completa pesantezza, oppure il fuoco direttamente contiguo all'acqua-terra) grazie alla Luna e alla sua natura mista. Il movimento degli elementi che si dirigono verso l'alto e di quelli che tendono verso il basso è possibile grazie a questa armonia che fa esistere il cosmo come una totalità tripartita spazialmente, che ammette in ordine: all'apice gli astri, il fuoco e la prima densità (i più leggeri); nel gradino più basso la Terra, con l'acqua, il sub-elemento terra e la terza densità (i più pesanti); e infine la Luna perfettamente in equilibrio e a metà tra i due estremi perché – è possibile inferire – è in parte composta da fuoco e da leggerezza (il primo attributo della seconda densità) e da acqua-terra e da pesantezza (il secondo attributo della seconda densità) che la fanno tendere allo stesso tempo verso l'alto e verso il basso; contemporaneamente, la Luna è costituita soprattutto da aria e dalla seconda forma di πυκνόν, che tendono a collocarsi entrambe in una regione mediana. Il movimento degli elementi verso l'alto e verso il basso avviene solo perché ai primi è concesso andare verso l'alto e formare una regione

²⁶ Considero, adesso e successivamente, sempre il frammento 161 IP (81 IP²) = 56 H.

propria e ai secondi compiere l'operazione speculare in virtù di questa tripartizione spaziale del cosmo.

Si dispone a questo punto di elementi sufficienti per provare a giustificare il motivo per il quale Senocrate scelse lo scudo di Agamennone come simbolo della struttura del cosmo: a mio avviso, Senocrate fu spinto a interpretare allegoricamente la descrizione dello scudo di Agamennone perché, tra i vari equipaggiamenti degli eroi dell'*Iliade*, è quello che più si prestava alla sua divisione triadica del cosmo sensibile. Ne consegue allora che i dieci cerchi di bronzo, vicini all'orlo più esterno, possono rappresentare, secondo il punto di vista di Senocrate, il mondo sovralunare, la sfera celeste, la regione del fuoco, dove risiedono i viventi ignei, vale a dire gli astri, i pianeti e il Sole; i venti umboni di stagno bianchi, invece, la Luna e la regione aerea; infine, il cerchio centrale blu-nero, con la Gorgone, Deimos e Phobos, la sfera dell'acqua-terra, il mondo sublunare.

3. Gli astri-dèi, lo Zeus mediano/Apollo, Dike/Atena e i dieci cerchi di bronzo

Per quanto riguarda la possibilità di accostare i dieci cerchi di bronzo alla regione celeste i cui viventi tipici sono gli astri, ritenuti divinità da Senocrate nel solco del pensiero del suo maestro Platone (come emerge dal *Timeo* e dalle *Leggi*), si incontra un'iniziale difficoltà: per Senocrate gli astri in quanto dèi non sono dieci ma otto. In una testimonianza di Clemente Alessandrino si legge infatti che i sette pianeti sono considerati da Senocrate dèi, accanto alla sfera delle stelle fisse che rappresenta l'ottavo²⁷. Ciò trova riscontro in una testimonianza di Cicerone, il quale dichiara di apprendere direttamente dall'opera di Senocrate *Sulla natura del divino* che le divinità principali sono otto: cinque di esse sono i pianeti visibili, accanto al cielo delle stelle fisse, al Sole e alla Luna²⁸. Aezio precisa che il cielo – in qualità di ‘contenitore’ degli astri – e i corpi celesti composti da fuoco sono per Senocrate le divinità olimpiche²⁹. Tutte queste informazioni sono perfettamente coerenti, e permettono di affermare che gli dèi, ossia

²⁷ 215 IP (135 IP²) = 17 H. Per questo frammento seguo l'edizione del testo greco di ISNARDI PARENTE 1982, pp. 131, 238.

²⁸ 263 IP (181 IP²) = 17 H.

²⁹ 213 IP (133 IP²) = 15 H. Così anche Tertulliano (218 IP/138 IP² = 19 H), secondo il quale Senocrate distinse gli dèi in due categorie: le divinità olimpiche, collegate con il cielo

i viventi della regione celeste, del mondo sovralunare, della zona cosmica dove prevale il fuoco, sono sicuramente i cinque pianeti del sistema solare noti nell'antichità (Mercurio, Marte, Venere, Giove, Saturno), le numerose stelle fisse incastonate nella loro volta, e, infine, il Sole e la Luna (tutti accostati alle varie divinità dell'Olimpo). Secondo la tradizione platonica a partire dal *Timeo*, ai corpi celesti è solitamente attribuito un movimento circolare, il quale è sinonimo della loro perfezione e del loro possesso di razionalità, in altre parole qualità proprie di una natura divina e somma³⁰. Di conseguenza, risulta plausibile ammettere che secondo il punto di vista di Senocrate i cerchi raffigurati nello scudo rinviano immediatamente a questa particolare caratteristica degli astri-dèi, e cioè al loro moto e alle loro orbite circolari e razionali; otto di questi cerchi non erano altro che le otto divinità ammesse da Senocrate, quelle visibili direttamente nel cielo.

Per il fatto di essere un corpo celeste, una divinità, dunque un ente dotato di razionalità e di moto circolare, la Luna va assolutamente ammessa nella parte del cosmo migliore, e ancora più precisamente – si può dedurre – in quell'esatto punto di confine tra il mondo celeste e il mondo propriamente lunare, tra la regione del fuoco e dell'aria. La Luna, come entità in parte ignea e divina, e la sua orbita circolare e razionale sarebbero allora rappresentate adeguatamente da uno degli ultimi cerchi concentrici di bronzo raffigurati nello scudo di Agamennone (quelli più interni). Specularmente – come si dirà – nel suo aspetto di anello di giunzione tra la regione aerea e aquea-terrestre, tra mondo lunare e sublunare (nonché di vivente il cui corpo è composto anche dalla terra) la Luna può essere annoverata virtualmente anche all'interno di un altro versante del cosmo sensibile, precisamente in quella parte dove la regione intermedia dell'aria si connette con quella liminare dell'acqua-terra. È a questo secondo aspetto della Luna che i venti cerchi di stagno alluderebbero. Mancherebbero,

(e dunque con la regione cosmica del fuoco, con il mondo sovralunare), e gli dèi titanici, legati alla terra.

³⁰ Per gli astri come entità divine in Platone, dotate di razionalità e di orbite perfettamente ordinate, cfr. *Ti.* 38c3-39e2; 39e10-40d5; *Lg.* 820e8-822d1; 966e2-967d1. Cfr. anche *Crat.* 397c4-d7. Per Platone non è chiaro se gli astri vadano identificati con gli dèi personali della tradizione greca: in realtà, nel *Timeo* Platone sembra separare i due ordini di divinità; nelle *Leggi* gli astri sono invece introdotti come le divinità somme. Per le varie possibili interpretazioni proposte dagli studiosi circa la natura degli dèi in Platone, tra cui gli astri, cfr. VAN RIEL 2016, pp. 58-64. Per la stretta connessione tra movimento e pensiero in Platone – e, da qui, nella tradizione platonica – cfr., ad esempio, PENDER 2000.

allora, due divinità per raggiungere la perfetta analogia con i dieci cerchi di bronzo descritti nell'*Iliade*.

Occorre notare che Senocrate ammise altre divinità oltre alle otto menzionate dalle testimonianze analizzate in precedenza. Vi sono innanzitutto Ade, Poseidone e Demetra, ritenuti da Senocrate «forze divine» ($\theta\epsilon\acute{\alpha}\tau\tau\acute{v}\alpha\delta\sigma\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma$) presenti all'interno degli elementi, rispettivamente nell'aria, nell'acqua e nella terra³¹. Di conseguenza, tali dèi – o, meglio, forze divine chiamate con i nomi degli dèi tradizionali – non possono essere identificati con le due rimanenti divinità connesse alla dimensione celeste, ignea e olimpica³². Vi è però Zeus. Stando ad alcune testimonianze, Senocrate distinse la figura di Zeus sicuramente in due aspetti: uno Zeus «sommo» ($\acute{\upsilon}\pi\alpha\tau\omega\varsigma$), uno dei tanti attributi del principio primo ordinatore, la Monade; e uno Zeus più «basso» ($\nu\acute{\epsilon}\alpha\tau\omega\varsigma$), che appartiene al mondo sublunare³³. Si dovrebbe postulare allora l'esistenza di uno Zeus «mediano» ($\mu\acute{e}\sigma\omega\varsigma$), che risiede presso le regioni celesti ed è a capo sia di questo mondo sia dei viventi che lo abitano, per rispettare questa sorta di 'scala'³⁴. A mio avviso, tale divisione potrebbe essere un tentativo, da parte di Senocrate, di identificare dal punto di vista teologico i differenti gradi di ordine che la Monade è in grado di infondere nel cosmo dal punto di vista ontologico e cosmologico. Lo Zeus mediano andrebbe accostato a quella divinità egemone all'interno del mondo celeste il cui compito consiste nel presiedere gli altri dèi: potrebbe darsi che questo aspetto di Zeus rappresenti la potenza ordinatrice della Monade per come si manifesta a livello degli enti particolari qualitativamente migliori, e cioè gli astri o gli dèi olimpici; non si tratterebbe dunque della Monade in sé, non dello Zeus

³¹ 213 IP (133 IP²) = 15 H, secondo la lezione proposta, ad esempio, da HEINZE 1892, p. 165.

³² In questa forma, Ade, Poseidone e Demetra vanno considerati proiezioni degli dèi – non quindi le divinità stesse – o, secondo le parole di BALTES 1999, p. 213, «Ausstrahlungen».

³³ 216 IP (136 IP²) = 18 H; 217 IP (137 IP²) = 18 H. Lo Zeus sommo andrebbe identificato con la Monade, il padre, il dispari, l'intelletto di cui si parla in 213 IP (133 IP²) = 15 H.

³⁴ Come suggerito da KRÄMER 1964, p. 37, nota 58; BALTES 1999, pp. 206-12. Gli aggettivi usati per definire le varie figure di Zeus sono $\acute{\upsilon}\pi\alpha\tau\omega\varsigma$ e $\nu\acute{\epsilon}\alpha\tau\omega\varsigma$, chiaramente derivati dalla scala musicale: ne consegue che deve necessariamente esserci uno Zeus mediano, $\mu\acute{e}\sigma\omega\varsigma$, per rispettare l'analogia con la musica antica (del resto, la tripartizione della potenza di Zeus sarebbe coerente con la tendenza di Senocrate a introdurre triadi nel suo sistema filosofico).

sommo, ma di una proiezione del potere ordinatore (chiamato ora Zeus mediano) della Monade in questo livello considerevolmente più ordinato e razionale del mondo sensibile. Senocrate considerò questo Zeus, questo aspetto della Monade, come mediano proprio perché è a metà tra la pura potenza ordinatrice della Monade se considerata in sé e la potenza più circoscritta della Monade quando tale potenza si proietta nel mondo sublunare. Oppure, questo Zeus mediano potrebbe essere in realtà Apollo: in quanto figlio di Zeus, Apollo assumerebbe lo stesso ruolo ordinatore del padre/della Monade/dell'intelletto, ma solamente all'interno della regione celeste e ignea³⁵.

Del resto, ammettere che l'influenza della Monade sia più forte in alcune zone del cosmo sensibile è l'inevitabile conclusione che si può inferire da una testimonianza: la Diade esercita un potere maggiore sulle zone sublunari del mondo, che sono infatti più soggette al disordine e al mutamento, caratteristiche connesse proprio a questo secondo principio³⁶; è

³⁵ DILLON 2003, pp. 132-3 respinge la possibilità di ammettere l'esistenza di uno Zeus mediano, ma ritiene necessario postulare la presenza di un dio che presiede il mondo celeste, Apollo appunto. Occorre notare che lo Zeus sublunare si identifica forse con uno dei suoi figli, ossia con Dioniso: ciò legittima allora l'ipotesi di considerare Apollo, un figlio di Zeus, come la figura ordinatrice di una determinata regione e, in ultimo, come espressione della forza del padre (dello Zeus sommo/della Monade in sé) in questa zona fisica del cosmo.

³⁶ La testimonianza in proposito è di Aezio (213 IP/133 IP² = 15 H), che presenta però alcune problematiche interpretative, principalmente l'identificazione tra la Diade e l'Anima del Mondo (che costituiscono due livelli ontologici differenti), sicuramente dovute a una qualche lacuna nel testo: così DILLON 2003, p. 103. Al contrario, BALTES 1999 e THIEL 2006, pp. 265-311 accettano il testo greco per come è stato tramandato, e ipotizzano che la Diade possa agire alla stregua di Anima del Mondo in questo livello cosmologico. Seguendo ISNARDI PARENTE 1982, pp. 405-6, non si dovrebbe ipotizzare che i principi primi sono totalmente immanenti nel cosmo (cioè direttamente presenti nel mondo sensibile), ma semplicemente che in esso vi sono proiezioni o derivazioni delle potenze ordinatrici/moltiplicatrici dei principi (Monade e Diade, ma anche Anima del Mondo); queste manifestazioni assumono i nomi degli dèi tradizionali e altri attributi. A mio avviso, da ciò ne consegue che il mondo sublunare (la regione fisica del cosmo sensibile per antonomasia più soggetta ai mutamenti e composta dagli elementi più pesanti e qualitativamente inferiori) è sottoposto maggiormente all'influsso della manifestazione della potenza moltiplicatrice della Diade e, parallelamente, alla forza ordinatrice della Monade ridimensionata (che assume ora il nome di Dioniso o di Zeus basso).

legittimo parlare allora di uno Zeus liminare e sublunare, forse da identificare con Dioniso, che presiede una dimensione divina non più olimpica ma titanica, al fine di sottolineare la riduzione della potenza ordinatrice della Monade in favore di quella moltiplicatrice e disordinata della Diade all'interno di questo livello fisico del cosmo sensibile³⁷. Per questo motivo, ritengo che una delle due rimanenti divinità che appartengono al mondo celeste sia lo Zeus mediano, per la precisione Zeus nel suo aspetto di re degli dèi e dell'Olimpo e, secondo la teologia cosmologica di Senocrate, di entità che comanda sugli astri, o Apollo, che assume la stessa caratteristica del padre, e cioè porsi a capo della schiera dei corpi celesti³⁸: la natura ordinata e divina e, dunque, pienamente razionale di questa entità può essere rappresentata da uno dei cerchi concentrici presenti nello scudo di Agamennone.

Un'altra divinità che Senocrate forse ammise nel suo sistema teologico, dotata di un ruolo cosmologico e ontologico, è Dike/Atena: egli aveva probabilmente identificato l'Anima del Mondo con questa divinità³⁹. L'Anima viene generata dall'incontro tra la Monade e la Diade, dal quale scaturisce il numero che, unito all'identità e alla diversità, produce l'Anima vera e propria, ossia un numero dotato di movimento e in grado di

³⁷ Cfr. 218 IP (138 IP²) = 19 H; 219 IP (139 IP²) = 20 H. Per la possibilità di identificare questo Zeus liminare con Dioniso, a capo della dimensione titanica, cfr. DILLON 2003, pp. 133-5. Secondo BALTES 1999, p. 209, i Titani di cui parla Senocrate, con a capo Dioniso, vanno identificati con i demoni sublunari. Come osserva DILLON 2003, p. 107, la Monade intesa come intelletto possiede un ruolo attivo e provvidenziale nell'ordinamento del cosmo, al contrario del Dio primo di Aristotele: ne consegue allora, a mio parere, che questa potenza provvidenziale si manifesta in varie forme a seconda del livello fisico considerato e con vari nomi volti a sottolineare la maggiore o minore forza ordinatrice (lo Zeus mediano/Apollo a livello del cielo; Dioniso a livello del mondo sublunare; Dike/Atena, che sostituisce Zeus sommo/la Monade a livello del mondo lunare, come si dirà). Per la presenza del male a livello cosmico da imputare alla χώρα del *Timeo*, la quale potrebbe rappresentare la controparte della Diade per Senocrate (per quanto riguarda soprattutto la sua attività 'moltiplicatrice'), e il suo influsso negativo sul mondo sensibile (specialmente sulla dimensione sublunare), cfr., ad esempio, BRISSON 2014.

³⁸ Ma non l'identificazione: il Sole non è una manifestazione della potenza ordinatrice della Monade; similmente, come si vedrà, l'Anima del Mondo risiede nella Luna, ma entrambe non possono assolutamente essere la stessa entità.

³⁹ Cfr. BOYANCÉ 1948, pp. 227-31; DILLON 2003, pp. 103-7. Cfr. anche BALTES 1999, pp. 219-20.

muovere se stesso⁴⁰; l'Anima del Mondo gioca un ruolo fondamentale nel permettere alle idee-numeri di proiettarsi sulla materia per generare così il cosmo sensibile come insieme di specie (composte a loro volta dagli enti individuali); essa funge quindi da anello di raccordo tra il piano noetico e quello sensibile⁴¹. Se l'identificazione dell'Anima del Mondo con la dea Dike/Atena è corretta, Senocrate la riteneva una divinità fondamentale per la sua rilettura in senso cosmologico della teologia tradizionale: Dike, in quanto figlia di Zeus, assiste infatti il padre nel mantenimento del suo regno di giustizia tra gli altri dèi e gli uomini⁴²; l'Anima, in qualità di figura mediatrice per antonomasia, non può che essere connessa sia con il mondo celeste, ordinato, caratterizzato dai moti circolari uniformi, e divino, sia con il mondo sensibile e disordinato, che contribuisce a ordinare⁴³. L'Anima del Mondo/Dike/Atena, se considerata primariamente nel suo aspetto razionale mentre indulge nell'esercizio della razionalità (del pensiero e del moto circolare che è tipico di tale attività intellettuiva), va certamente annoverata come entità connessa a quella zona del mondo fisico dove operano e si muovono (e quindi pensano) le entità migliori. Senocrate avrebbe forse potuto associare uno dei cerchi di bronzo – e allora uno di quelli più interni, vicini al centro dello scudo/alle altre parti del mondo sensibile – all'Anima del Mondo/Dike/Atena per sottolineare la profonda affinità della natura razionale di questa entità con i viventi razionali e divini del mondo celeste e, contemporaneamente, per ribadire la sua funzione di entità mediatrice con i livelli inferiori, attività simile a quella svolta dalla Luna, dove – del resto – l'Anima del Mondo forse risiederebbe. Con questo non intendo sostenere che per Senocrate l'Anima del Mondo possedesse una natura assolutamente inferiore rispetto alle altre entità divine accostate ai rimanenti cerchi concentrici dello scudo (ad

⁴⁰ Cfr. 165-187 IP (85-107 IP²) = 60 H.

⁴¹ Cfr. 118 IP (39 IP²) = 68 H; 190 IP (110 IP²) = 63 H; 192-194 IP (113-115 IP²) = 64 H.

Per la natura e il ruolo dell'Anima del Mondo in Senocrate seguo DILLON 2003, pp. 103-7.

⁴² Questa immagine emerge esemplarmente dal poema *Le opere e i giorni* di Esiodo (*Op. 256-262*): Dike è affiancata dai demoni nell'importante compito di garantire che le leggi di Zeus siano rispettate dagli dèi (Esiodo afferma infatti che è venerata e onorata dalle altre divinità olimpiche) e soprattutto dagli uomini. Per questo ruolo di Dike e dei demoni in Esiodo cfr. CASELLA 2018, pp. 413-6, 424-35. Per la sovrapposizione tra Dike e Atena nel ruolo di assistenti di Zeus cfr. DILLON 2003, pp. 105-6.

⁴³ Come si è detto, secondo la tradizione platonica a partire dal *Timeo* l'Anima del Mondo è dotata di pensiero e di razionalità in quanto possiede moti circolari uniformi.

esempio uno degli astri): piuttosto, Senocrate segnalava simbolicamente, in questo modo, il ruolo di collante svolto dall’Anima del Mondo, di anello intermediario tra regni differenti, così come la sua – possibile – stretta connessione con il mondo lunare⁴⁴.

Occorre notare che nel libro X della *Repubblica*, nel famoso racconto sul destino ultraterreno delle anime, il personaggio di Er descrive la divisione del cosmo in fusaioli, che sono in totale otto (R. 616d1-617b5). Tali fusaioli sono un’immagine del cosmo, e ognuno di loro rappresenta un pianeta: in ordine, la sfera delle stelle fisse, poi Saturno, Giove, Marte, Mercurio, Venere, il Sole e la Luna⁴⁵. Il numero di otto dèi ammessi da Senocrate, da identificare con gli astri, coincide allora con la distinzione del cosmo in fusaioli proposta nel libro X della *Repubblica*: si tratterebbe degli dèi visibili nella volta del cielo, ai quali Senocrate aggiunge due non direttamente osservabili (al massimo, la loro esistenza è da ammettere in accordo con

⁴⁴ Per questa suggestione cfr. DILLON 1996, p. 26; NÍ MHEALLAIGH 2020, pp. 94-6. Ipotizzare la residenza dell’Anima del Mondo nella Luna – ma ovviamente non l’identificazione tra le due – permette di giustificare l’assenza di un quarto aspetto di Zeus (della Monade), oltre allo Zeus sommo (la Monade in sé), lo Zeus mediano/Apollo (la potenza della Monade che infonde ordine al mondo celeste) e lo Zeus liminare (la potenza della Monade che tenta, per quanto è possibile, di trasmettere ordine nella parte più disordinata del cosmo sensibile): non vi è uno Zeus tipico dell’aria perché questa regione è presieduta primariamente da sua figlia Dike/Atena, che assiste sempre il padre, e da un altro ordine di entità, i demoni, altre figure intermediarie per antonomasia (che farebbero allora da gradino medio nella scala di enti sovraumani, dagli olimpici ai titanici, passando appunto per i demonici).

⁴⁵ Per la struttura generale del cosmo come appare in questo passo del libro X della *Repubblica* cfr. SCHILS 1993; per l’associazione tra le sfere del fuso e i corpi celesti cfr., ad esempio, FRANCO REPELLINI 2007, p. 384-91; per le possibili concezioni astronomiche presupposte da Platone cfr. KALFAS 1996. Nel *Timeo*, la disposizione dei pianeti combacia con quella descritta nella *Repubblica* (*Ti.* 38d1-d6): la Luna, il Sole, Venere e infine Mercurio orbitano – in questo ordine ascendente – sopra la Terra. Il personaggio di Timeo afferma di non volersi dilungare nella descrizione della posizione occupata dai restanti astri, ossia da Marte, Giove e Saturno (*Ti.* 38d6-e3): le informazioni mancanti possono allora essere integrate con i passi della *Repubblica* menzionati in precedenza. Come osserva DICKS 1970, p. 25, Marte, Giove e Saturno possono essere classificati come pianeti ‘superiori’ per via della loro distanza angolare dal Sole, mentre Mercurio e Venere come ‘inferiori’: da qui, allora, la volontà di Timeo di fermarsi a descrivere i pianeti più facilmente osservabili dalla Terra e ritenuti, di conseguenza, i più vicini.

il pensiero razionale), vale a dire lo Zeus mediano/Apollo, il capo della schiera celeste degli dèi, e Dike/Atena, la figlia di Zeus e la sua aiutante nel mantenimento dell'ordine del cosmo⁴⁶. In questo modo, il mondo divino era accostato al numero dieci, sinonimo di perfezione secondo la tradizione pitagorica a cui Senocrate era particolarmente legato⁴⁷. Dato che il cielo delle stelle fisse rappresenta la sfera più esterna e la Luna l'ottavo cerchio secondo la descrizione dei fusaioli del libro X, sarebbe allora plausibile ammettere che il cerchio più esterno dello scudo di Agamennone rappresenti lo Zeus mediano, nel caso in cui non si accolga la figura di Apollo come l'entità egemone del mondo celeste (Apollo andrebbe accostato a un cerchio vicino a quello del Sole); il cerchio più interno, il decimo, rappresenterebbe invece la dea Dike/Atena (connessa alla Luna e, in questo modo, strettamente legata anche alla dimensione sublunare)⁴⁸.

Gli dèi sommi sono quindi secondo un possibile ordine: lo Zeus mediano/la potenza ordinatrice della Monade (che è un intelletto, espressione della razionalità) in seno al mondo celeste come capo degli dèi olimpici⁴⁹; la sfera delle stelle fisse, che nei sistemi astronomici antichi rappresenta il

⁴⁶ Nel *Timeo*, Platone distingue gli dèi visibili, ossia gli astri, e gli dèi invisibili (o che si manifestano quando vogliono), ossia le divinità della tradizione greca (*Ti.* 40d3-41d6). Platone parla con ironia di queste ultime; Senocrate, invece, può avere elevato alcune di esse al rango di entità fondamentali alla luce dell'esegesi allegorica della religione greca che sembra aver compiuto e della conseguente identificazione tra dèi personali e forze cosmiche (le proprietà degli elementi) o principi ontologici (la Monade, l'Anima, etc.).

⁴⁷ Per l'importanza del pitagorismo per Senocrate cfr., ad esempio, DILLON 2014, pp. 254-57.

⁴⁸ Secondo la disposizione suggerita, l'Anima del Mondo finisce per essere ricondotta all'ultimo dei cerchi concentrici, a metà tra quello della Luna nel suo aspetto di divinità razionale e tra i venti umboni di stagno bianchi disposti circolarmente, che rappresenterebbero le caratteristiche inferiori della Luna come si dirà: l'Anima risulta quindi perfettamente inserita tra i due aspetti della Luna, coerentemente con la possibilità di ammettere che essa risieda proprio in questo corpo celeste.

⁴⁹ Per la Monade come intelletto cfr. 213 IP (133 IP²) = 15 H. Si potrebbe anche eliminare l'ipotesi di uno Zeus mediano o di Apollo, e ammettere che lo Zeus sommo, la μονάς di 213 IP/133 IP² = 15 H, non è la Monade considerata in sé ma la potenza della Monade quando si manifesta all'interno del mondo celeste (cfr. ISNARDI PARENTE 1979, pp. 119-21), contrapposta allo Zeus più basso che è la forza ordinatrice della Monade quando è proiettata all'interno del mondo sublunare; non vi è uno Zeus nel mondo lunare perché Dike/Atena, ossia l'Anima del Mondo, fa qui le sue veci.

limite visibile degli astri; i cinque pianeti (se si ammette che Senocrate seguì la divisione del libro X della *Repubblica*, la successione esatta prevede Saturno, Giove, Marte, Mercurio, Venere) con le loro orbite circolari; ancora, il Sole con il cerchio che esso traccia muovendosi attorno alla Terra (eventualmente preceduto da Apollo, se si esclude l'esistenza dello Zeus mediano), e la Luna con la traiettoria circolare che è solita seguire; infine, Dike/Atena/l'Anima del Mondo, la quale assiste la manifestazione dello Zeus sommo nel mondo sensibile (ossia lo Zeus mediano/Apollo) nell'infondere un ordine al cosmo, è anch'essa non direttamente osservabile alla stregua del padre, ed è capace di muoversi circolarmente (di esercitare il pensiero razionale)⁵⁰.

⁵⁰ L'introduzione di due dèi non visibili nella regione celeste al fine di raggiungere il numero di dieci divinità, sinonimo di perfezione secondo la tradizione pitagorica, sarebbe simile all'operazione condotta dal pitagorico Filolao di Crotone, che postulò la presenza di un'Antiterra – non direttamente osservabile – pur di ammettere l'esistenza di dieci corpi celesti (DK44A16; 17; 58B4). Sulla teoria cosmologica di Filolao cfr., ad esempio, HUFFMAN 1993, pp. 240-61. BALTES 1999, pp. 218-22 suggerisce che Senocrate ammise dodici 'sotto-livelli' del cosmo: il mondo intellegibile e dunque incorporeo delle idee-numeri, ossia il regno della Monade; poi la sfera delle stelle fisse; ancora, i restanti sette pianeti da Saturno alla Luna, che coincidono con il mondo olimpico propriamente detto; infine, la sfera tripartita dell'aria, dell'acqua e della terra (che riprende le tre forze divine chiamate Ade, Poseidone, Demetra), ossia il mondo sublunare. Tra Saturno e la Luna – il mondo celeste e olimpico – sono localizzati i dodici dèi olimpici della tradizione greca, echeggiati da Platone ad esempio nel *Fedro* (*Phdr.* 246e4-248a4): Zeus, Ares, Afrodite, Hermes, Apollo, Artemide, Ade, Poseidone, Demetra, da ricondurre ai corpi celesti, anche a più contemporaneamente, e infine Atena, Estia ed Era, di difficile identificazione (le prime due sarebbero forse connesse con l'Anima del Mondo e con la dimensione delle idee numeri, lasciando Era come divinità legata a Saturno). Ciò configge in parte con la proposta di scorgere dieci entità nel mondo divino e celeste (la regione del fuoco, associata all'Olimpo), come ho proposto in base alla possibile esegesi del fr. 160 IP (80 IP²) = 55 H. A mio avviso, per la particolare valenza – simbolica – di alcuni numeri Senocrate potrebbe essersi dimostrato più fedele alle sue tendenze pitagoreggianti (con la suprema importanza del numero dieci come sinonimo di perfezione) che all'esempio del *Fedro* di Platone o della tradizione greca (peraltro fluida nel nome delle esatte divinità olimpiche canoniche), soprattutto se è corretto ipotizzare, come ho suggerito in precedenza, che la struttura del cosmo descritto nel libro X della *Repubblica*, direttamente osservabile dalle anime nell'aldilà e divisa in otto fusaioli, rappresentava per Senocrate il punto di riferimento principale per il suo mondo celeste degli astri-dèi (invece che i passi sulla geografia

4. *La Luna, le sue fasi e i venti umboni bianchi di stagno*

Per quanto riguarda la possibilità di associare il cerchio intermedio dello scudo, tracciato virtualmente dalla composizione formata dai venti umboni di stagno bianchi, alla Luna è possibile considerare una testimonianza che menziona fugacemente la connessione che, secondo Senocrate, vige tra il numero nove e la Luna⁵¹: tale testimonianza precisa che il nove genera se stesso e rappresenta il limite prima del quale i numeri progressano sotto l'insegna della molteplicità e della mancanza di definizione. Una possibile esegeti potrebbe essere la seguente: i numeri si sommano e si moltiplicano fino al numero nove, costituendo in questo modo un insieme indefinito che si genera da sé, ossia per giustapposizione delle sue parti; per poter raggiungere la pienezza e una maggiore definizione, occorre addizionare un'unità al nove in modo da ottenere dieci, sinonimo di perfezione secondo la tradizione pitagorica alla quale Senocrate si dimostra legato; allo stesso modo, la Luna necessita di un periodo di nove unità per giungere dalla totale oscurità alla quasi pienezza durante le sue diverse fasi e, poi, dell'aggiunta di un'unità per arrivare al plenilunio⁵². A mio avviso, ne consegue allora che la Luna ha bisogno di un ulteriore periodo di dieci unità per ritornare completamente oscura, prima che il ciclo delle fasi lunari riprenda nuovamente nello stesso modo. Secondo questa peculiare concezione di Senocrate, le fasi della Luna sarebbero venti in totale⁵³.

Ritengo pertanto che i venti umboni di stagno bianchi, collocati a metà tra i dieci cerchi di bronzo più esterni e il cerchio centrale più grande,

ultraterrena e le schiere divine del *Fedro*), che andava allora integrato con l'aggiunta di due entità per raggiungere il numero dieci (al fine di dimostrarsi, così, rispettoso dei canoni pitagorici circa la valenza di questo numero).

⁵¹ 163 IP (83 IP²) = 58 H.

⁵² Cfr. HEINZE 1892, pp. 70-1, nota 3.

⁵³ Secondo DÖRRIE 1967, col. 1524, il numero nove è invece genericamente un sinonimo di un numero molto alto, e serve a segnalare l'aumento progressivo della molteplicità all'interno del mondo sensibile che si raggiunge arrivando appunto a considerare la Luna: tutto questo però costringe ad affermare che il numero dieci va associato a ciò che segue spazialmente la Luna, ossia il mondo sublunare e la Terra; il numero dieci finisce così per rappresentare il culmine della molteplicità e quindi della negatività, contraddicendo la sensibilità pitagorica di Senocrate (stando alla quale il dieci rappresenta un numero dai valori positivi). Secondo BALTES 1999, p. 216, il numero nove si riferisce alla posizione che occupa la Luna quale nona divinità tra le dodici dell'Olimpo.

costituivano, secondo l'esegesi allegorica di Senocrate, un rimando sia alla Luna come entità mediana tra le due regioni più estreme del cosmo (quella del fuoco e quella dell'acqua-terra) sia alle sue molteplici fasi. Il numero degli umboni è perfettamente coerente con la testimonianza considerata in precedenza, ossia che per Senocrate la Luna necessita di dieci – generiche – unità per poter raggiungere il plenilunio e, specularmente, di dieci unità per tornare totalmente oscura, ripetendo incessantemente questo ciclo, echecciato dalla disposizione circolare che i venti umboni assumono nello scudo.

Come si è detto nel momento di analizzare la possibile esegesi allegorica dei dieci cerchi di bronzo, la Luna può essere ammessa nel novero delle divinità se si considera il suo aspetto di ente razionale, dotato di moto circolare e di una parte di fuoco all'interno del suo corpo, vale a dire di entità propriamente divina; questo aspetto della Luna può essere colto dagli uomini attraverso l'esercizio della ragione, che permette di comprendere la natura regolare e razionale dei corpi celesti (le loro orbite perfettamente circolari e uniformi). Se si considera la Luna nel suo aspetto di entità vicina al mondo sublunare, con una parte di terra all'interno del suo corpo, e di entità conoscibile anche tramite i sensi, allora si deve ammettere la sua contemporanea presenza anche in quella zona del cosmo che rappresenta il confine tra la regione aerea e quella sublunare⁵⁴. Il cerchio dei venti umboni di stagno è allora l'orbita circolare della Luna quando è percepita dai sensi e non è colta dalla ragione: in questo caso, la Luna appare agli uomini come un corpo bianco con venti possibili aspetti (le sue varie fasi)

⁵⁴ Occorre notare che secondo Senocrate i corpi celesti appartengono a quel genere di «essenza» (*οὐσία*) che è «opinabile» (*δοξαστή*), vale a dire che è conoscibile attraverso una facoltà che coinvolge contemporaneamente i sensi (la vista) e il pensiero (l'astronomia), stando alla testimonianza di Sesto Empirico (83 IP/2 IP² = 5 H). Un astro appare come un corpo dotato di forma, colore, luce, cambiamento di posizione se è studiato tramite i sensi; si rivela invece come una divinità dotata di un'orbita perfettamente circolare e uniforme, ossia di razionalità, se è studiato con il pensiero. Da qui la legittimità di assegnare la Luna virtualmente a due regioni del cosmo sensibile, dato che più di tutti i corpi celesti essa si presta a entità scindibile nei due aspetti divino-razionale e corporeo-sensibile (per via della sua natura mista, media e intermediaria per antonomasia). Come osserva Platone (*R. 529c6-530b4*), le rivoluzioni dei corpi celesti e le connessioni tra i vari astri sono conoscibili solo attraverso la ragione, e non attraverso la vista, che al massimo permette di scorgere «decorazioni» (*ποικιλματά*) sulla volta celeste, vale a dire le costellazioni e le posizioni dei pianeti o anche – aggiungo – le diverse forme della Luna nelle sue fasi.

che si muove circolarmente attorno alla terra. Questo sdoppiamento della Luna sarebbe legittimato dalle caratteristiche mediane della Luna stessa, la quale collega due regioni fisiche, è formata da aria (l'elemento intermedio per antonomasia secondo la fisica platonica), ha un corpo costituito in parte da quegli elementi che prevalgono nelle regioni fisiche che la circondano (il fuoco e la terra) ed è, nondimeno, divina: tutto dipende dal punto di vista con il quale si guarda alla Luna, se con la ragione (che impone di focalizzare l'attenzione sulla sua natura divina, razionale, in possesso di moto circolare, quindi come entità propria del mondo celeste) o con i sensi (che restituiscono primariamente la natura della Luna come un corpo lucente nella notte, soggetto a varie fasi e vicino alla parte più bassa del mondo sensibile, ossia la regione terrestre).

5. La Terra, il mondo sublunare, i demoni cattivi, il cerchio più interno scurissimo e le figure terribili

Se l'ipotesi secondo la quale l'ideale divisione dello scudo di Agamenone in tre parti raffigura la tripartizione fisica del cosmo sensibile è corretta, l'inevitabile conclusione è che il cerchio scurissimo centrale rappresenta la Terra e, genericamente, il mondo sublunare. Ciò risulta coerente con i principali sistemi astronomici dell'Antichità – e soprattutto con quelli discussi in Accademia, che posizionavano la Terra al centro del cosmo – nonché con la particolare cosmologia di Senocrate, che descrive la regione sublunare come una sfera liminare per via della densità e della pesantezza dei suoi elementi egemoni (che la spingono, in altre parole, a occupare spazialmente la sfera più bassa)⁵⁵.

⁵⁵ Per la Terra al centro del cosmo e immobile dai Presocratici (con la notevole eccezione dei Pitagorici a partire dal sec. V a.C., che posero un fuoco centrale) a Platone (cfr. *Phd.* 108e5), con gli altri corpi celesti che le ruotano attorno, si rimanda a DICKS 1970, pp. 39-150. Eudosso di Cnido, per qualche tempo visitatore dell'Accademia di Platone, codificò un modello del cosmo a numerose sfere omocentriche (che spiegano i diversi movimenti dei corpi celesti), il cui punto centrale condiviso è la Terra immobile: cfr. GREGORY 2003. Eraclide Pontico, anch'egli visitatore dell'Accademia di Platone per un periodo, ammise forse il movimento della Terra, ma non esplicitamente teorie eliocentriche: cfr. TODD - BOWEN 2009. La tradizione astronomica a cui Senocrate poteva attingere, specialmente quella di ambiente accademico, doveva dunque legittimarla nel posizionare la Terra al centro del cosmo con gli altri corpi celesti che percorrono orbite circolari attorno a essa.

Potrebbe darsi che Senocrate fu spinto a scegliere lo scudo di Agamennone come simbolo del cosmo anche per via della presenza della Gorgone, di Deimos e di Phobos proprio al centro dello scudo: ciò gli avrebbe permesso di rinviare efficacemente alla concezione del mondo sublunare come regione fisica in cui prevalgono i mali. Le entità dipinte sullo scudo sono infatti figure che evocano certamente una dimensione spaventosa e terribile, tanto la Gorgone quanto i figli di Ares: dal punto di vista della funzione dello scudo di Agamennone, queste effigi servivano a fiaccare il morale degli avversari che si trovavano a combattere con il re acheo, grazie al volto della Gorgone, e a propiziare un esito favorevole della battaglia volgendo in rotta i nemici, grazie a Deimos («Panico») e Phobos («Fuga»), nonché a scongiurare le proprie paure (con una valenza apotropaica)⁵⁶; dal punto di vista dell'allegoresi di Senocrate, la loro immagine era un simbolo della costante presenza di mali sulla Terra. Secondo la tradizione platonica, il mondo sublunare è – all'interno dell'intero cosmo sensibile – il regno della più completa molteplicità e mutevolezza, dove gli elementi si trasformano incessantemente l'uno nell'altro, caratteristiche che rinviano necessariamente alla deficienza ontologica di questa dimensione: secondo Senocrate, qui domina maggiormente la potenza moltiplicatrice della Diade, e la forza ordinatrice Monade si manifesta solo nella forma dello Zeus inferiore o Dioniso, affine non alla natura divina olimpica ma alla natura divina titanica; in questo modo, l'affievolirsi dell'ordine e della razionalità in questo livello del cosmo sensibile è efficacemente sottolineata. In aggiunta, il colore esatto del cerchio centrale, «blu scuro» (*κύανος*), è il colore dello Stige e della palude Stigia secondo Platone (*Phd.* 113b6-c2): anche alla luce di ciò, Senocrate doveva sentirsi legittimato a selezionare lo scudo di Agamennone come allegoria del suo cosmo, proprio perché il cerchio centrale è di un blu ancora più scuro rispetto a quello associato dal maestro allo Stige e alla palude infernale, il luogo per antonomasia di dolori; il colore contribuiva ulteriormente a rinviare alla condizione negativa del mondo sublunare.

Le raffigurazioni della Gorgone, di Deimos e di Phobos potevano però rinviare nel contempo alla concezione di Senocrate secondo la quale nel mondo sublunare vivono e agiscono demoni malvagi. Un ruolo importante nel sistema filosofico di Senocrate è giocato infatti dai demoni: nel solco di alcuni passi dei dialoghi di Platone e principalmente del *Simpósio* (*Smp.* 202d13-e1), nonché recuperando motivi della tradizione greca,

⁵⁶ Per le possibili interpretazioni del valore delle effigi della Gorgone cfr. HOWE 1954.

Senocrate attribuì ai demoni qualità e ruoli mediani e intermediari tra gli dèi e gli uomini. Senocrate fornì una vera e propria fisiologia dei demoni: essi sono composti da un'anima, distinta – analogamente a quella umana – nelle due parti razionale e irrazionale, e da un corpo; per questo motivo, i demoni presentano una natura affine alla dimensione divina, tramite la razionalità presente nella loro anima e le facoltà connesse, e una natura affine alla dimensione umana, tramite la sfera irrazionale, la sua conseguente connessione con il corpo e la suscettibilità alle passioni⁵⁷. Ne consegue che esistono due ordini di demoni: da un lato i demoni buoni, nei quali prevale maggiormente l'aspetto razionale che consente loro sia di tenere a freno le pulsioni peggiori sia di impiegare le loro capacità superiori per il bene del cosmo e degli uomini; dall'altro lato i demoni cattivi, nei quali prendono il controllo passioni che spingono queste entità a compiere azioni malvagie e dannose, soprattutto per gli uomini. È probabile che i demoni cattivi siano i demoni che agiscono principalmente nel mondo sublunare⁵⁸: Senocrate connette infatti i demoni con la regione dell'aria, ma ammette l'esistenza di un ordine inferiore di demoni che si aggira prevalentemente nella zona cosmica ancora più bassa⁵⁹. La condizione di male che appartiene naturalmente al regno fisico dell'acqua-terra viene dunque aggravata dalla presenza e dalle azioni di demoni malevoli: la Gorgone e i due figli di Ares, Deimos e Phobos, dipinti al centro dello scudo non sarebbero altro che raffigurazioni allegoriche di questa condizione generalizzata di male del mondo sublunare e della costante soggezione della Terra e degli uomini ai demoni cattivi.

⁵⁷ Cfr. 222-230 IP (142-148 IP²) = 23-25 H.

⁵⁸ Gli ὑποσέληνοι δαίμονες di cui parla Aezio (213 IP/133 IP² = 15 H).

⁵⁹ I demoni che rivestono un ruolo cosmico non vanno identificati con quei demoni che coincidono con le anime disincarnate, in quanto i primi possiedono un corpo: maggiori dettagli in ISNARDI PARENTE 1982, pp. 415-8. Per i demoni malvagi in Senocrate cfr. SCHIBLI 1993. Maggiori dettagli sulla natura dei demoni in Senocrate, entità mediane e intermediarie, legate alla regione lunare e aerea, con funzioni cosmiche e teologiche (contribuire a ridurre lo iato tra mondo divino e umano) e addirittura con qualità analoghe a figure geometriche (volte a sottolineare la compenetrazione tra cosmologia, teologia e matematica), caratteristiche che influenzarono le dottrine di Plutarco sulla demonologia, cfr. TIMOTIN 2012, pp. 93-9.

6. Conclusioni

Alla luce di quanto considerato, ritengo che la lettura allegorica in senso cosmologico dello scudo di Agamennone presupponesse necessariamente un rinvio 1:1 tra gli elementi dello scudo e la struttura precisa del cosmo, così che fu proprio lo scudo di Agamennone, e non altri oggetti descritti nell'*Iliade*, a essere selezionato come immagine perfetta del cosmo secondo l'autore menzionato dalla glossa.

Più che tracciare un semplice collegamento tra la forma sferica dello scudo e quella circolare del cosmo, risulta maggiormente plausibile riscontrare un'analogia tra la tripartizione di questo oggetto come emerge già dai versi omerici e una teoria del cosmo che prevede una sua suddivisione in tre regioni: per questo motivo, Senocrate resta un candidato valido per identificare quell'autore che ritenne lo scudo di Agamennone un simbolo della natura del cosmo, in accordo con la prima lezione del testo greco proposta per il frammento 55 Heinze (160 Isnardi Parente), e non solo ed esclusivamente Cratete di Mallo. Del resto, Senocrate dà prova di voler integrare e assimilare la tradizione religiosa e mitica greca nel suo sistema filosofico (ad esempio con l'associazione tra déi olimpici o titanici e astri, forze cosmiche, livelli di proiezione del potere dei principi primi nel cosmo sensibile), il quale è spesso articolato in triadi, siano esse ontologiche (Monade, Anima del Mondo, Diade), epistemologiche (*Episteme, Doxa, Aisthesis*), teologiche (viventi divini, demonici, mortali), oppure, come si è cercato di mostrare, cosmologiche (mondo celeste, lunare, sublunare).

Potrebbe darsi dunque che Senocrate selezionò lo scudo di Agamennone come supporto simbolico e allegorico per la sua teoria cosmologica proprio perché l'immagine dello scudo combaciava perfettamente – almeno, per come si è tentato di ricostruire – con la struttura del cosmo: Senocrate era quindi stato certamente mosso primariamente da fini ‘didattici’, nonché dalla volontà di assimilare la tradizione teologica e, più in generale, religiosa greca alla luce della sua peculiare filosofia, imperniata sulla rilevanza delle triadi, dell'ordine fisico assunto dalle macroregioni del cosmo, e infine di alcuni numeri (il dieci in prevalenza) secondo la filosofia pitagorica, di cui Senocrate era un fervente ammiratore.

Naturalmente, in mancanza di altre testimonianze più precise o frammenti più estesi, risulta difficile, se non impossibile, ricostruire i motivi esatti che spinsero Senocrate a selezionare lo scudo di Agamennone come immagine del cosmo oltre all'esigenza esegetica, allegorica e didattico-espositiva. Tuttavia, si può avanzare l'ipotesi secondo la quale questa particolare esegesi avesse permesso a Senocrate di rinviare forse anche alla

necessità di instaurare una stretta compenetrazione tra il macrocosmo e il microcosmo umano. Gli uomini sono infatti composti, analogamente al cosmo, da una parte superiore e divina (il mondo celeste nel caso del cosmo; l'anima razionale nel caso degli uomini), e da una inferiore e più disordinata (il mondo sublunare per il cosmo; il corpo e la sfera irrazionale dell'anima per gli uomini), costantemente in comunicazione: si potrebbe allora affermare, sulla base di quanto mostrato nel corso del presente lavoro, che per Senocrate così come la parte peggiore del cosmo non può essere eliminata ma al massimo controllata e raccordata alla sua parte superiore al fine di garantire unità e ordine all'insieme, allo stesso modo l'uomo non può eliminare la sua parte inferiore e peggiore ma scendere a patti con essa e armonizzarla al resto dell'insieme 'uomo', vale a dire temperarla attraverso la ragione. Ne consegue allora che lo scudo di Agamennone, e non altri equipaggiamenti descritti nei poemi omerici, si prestava contemporaneamente sia a un'allegoria cosmologica che permetteva a Senocrate di illustrare schematicamente la struttura del cosmo secondo le sue concezioni, sia di sottolineare come esistesse una replica proprio di questa struttura nel mondo umano (in questo caso, in uno scudo imbracciato ed esibito da un uomo): in questo modo, poteva risultare efficace e persuasiva non soltanto la sua personale concezione cosmologica (l'esistenza di un ordine perfetto che unisce armonicamente gli elementi superiori e inferiori del cosmo, richiamato dai motivi dello scudo), ma anche la sua peculiare teoria etica che trovava nell'analogia con la disposizione del cosmo una norma di comportamento umana (imitare e replicare l'armonia tra parti diverse per restituire un insieme ordinato e perfetto, così come il re degli Achei si arma di uno scudo che mima l'ottima struttura del macrocosmo). Lo scudo di Agamennone permetteva quindi a Senocrate di richiamare le sue varie dottrine, non ulteriormente trasmesse dalle scarne testimonianze riguardo alla rilevanza filosofica che lo scudo rivestiva per Senocrate⁶⁰.

⁶⁰ Occorre notare che, contrariamente al suo maestro Platone, Senocrate non respinse la possibilità di dedicare una certa cura alla sfera corporea e materiale in vista dell'ottenimento della felicità. Potrebbe darsi che Senocrate fosse stato legittimato a proporre questa peculiare tesi morale dalla convinzione che l'assetto preferibile per qualcosa è la comunicazione e l'integrazione tra elementi diversi, invece che la soppressione del peggiore dei due, proprio perché questo meccanismo regola la nascita di ogni cosa: si pensi infatti all'interazione tra i principi Monade (superiore) e Diade (inferiore) e non alla distruzione della seconda a opera del primo; alla giustapposizione e al raccordo tra sfera celeste e mondo sublunare come elementi costitutivi del cosmo tutto; al continuo contatto tra dèi e uomini (grazie

Inserendosi in una linea esegetica della tradizione religiosa greca e omerica che, da Teagene di Reggio al Papiro di Derveni e da qui fino agli Stoici, accosta dèi a concezioni naturalistiche-cosmologiche, si può però affermare con maggiore sicurezza che Senocrate si avvalse dell'allegoria come strumento per illustrare efficacemente la struttura del cosmo, trovando nello scudo di Agamennone la perfetta replica delle tre regioni fisiche in cui è diviso il mondo sensibile.

Bibliografia

- BALTES 1999: M. BALTES, *Zur Theologie des Xenocrates*, in *Dianoēmata. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, hrsg. von M. Baltes, A. Huffmeier, M.-L. Lakmann und M. Vorwerk, Stuttgart-Leipzig 1999, pp. 191-222.
- BOYANCÉ 1948: P. BOYANCÉ, *Xénocrate et les Orphiques*, «REA», 50, 1948, pp. 218-31.
- BRISSON 2014: L. BRISSON, *Whence Comes Evil in Plato*, in *Die Wurzel allen Übels. Vorstellungen über die Herkunft des Bösen und Schlechten in der Philosophie und Religion des 1.-4. Jahrhunderts*, hrsg. von F. Jourdan und R. Hirsch-Lüpold, Tübingen 2014, pp. 21-40.
- BROGGIATO 2006: M. BROGGIATO, *Cratete di Mallo. I frammenti*, Roma 2006.
- CASELLA 2018: F. CASELLA, *La demonologia di Esiodo e il suo rapporto con la giustizia divina ne Le opere e i giorni*, «Athenaeum», 106, 2018, pp. 405-38.
- DICKS 1970: D.R. DICKS, *Early Greek Astronomy to Aristotle*, Ithaca-New York 1970.
- DILLON 1996: J. DILLON, *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca-New York 1996.
- DILLON 2003: J. DILLON, *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy*, Oxford 2003.

ai demoni) che regola provvidenzialmente il mondo dei secondi; e dunque, aggiungo, alla contemporanea necessità di affinare la dimensione divina e razionale dell'uomo (la coltivazione delle virtù e della conoscenza) e di curarsi della dimensione corporea e materiale (possedere beni esterni e soddisfare – ma non nella forma del vizio – le esigenze del corpo); in questo modo, gli uomini finiscono per agire replicando la stessa disposizione del macrocosmo di cui sono parte e che li ha generati. Per l'ammissibilità di una cura della sfera corporea e materiale come garanzia della perfetta felicità umana in Senocrate cfr. 232 IP (150 IP²) = 77 H; 233 IP (151 IP²) = 78 H. Per l'etica di Senocrate cfr. DILLON 2003, pp. 136-50.

- DILLON 2014: J. DILLON, *Pythagoreanism in the Academic Tradition: The Early Academy to Numenius*, in *A History of Pythagoreanism*, ed. by C.A. Huffman, Cambridge 2014, pp. 250-73.
- DÖRRIE 1967: H. DÖRRIE, s.v. *Xenokrates*, in *RE*, IX A.2, 1967, coll. 1511-28.
- ERBSE 1974: H. ERBSE, *Scholia Graeca in Homeri Iliadem (Scholia Vetera) III: Scholia ad Libros K-Z Continens*, Berlin 1974.
- FRANCO REPELLINI 2007: F. FRANCO REPELLINI, *Il fuso e la Necessità*, in *Platone. La Repubblica*, VII, a cura di M. Vegetti, Napoli 2007, pp. 367-97.
- GREGORY 2003: A. GREGORY, *Eudoxus, Callippus and the Astronomy of the Timaeus*, «BICS», 78, 2003, pp. 5-28.
- HARDIE 1985: P.R. HARDIE, *Imago Mundi: Cosmological and Ideological Aspects of the Shield of Achilles*, «JHS», 105, 1985, pp. 11-31.
- HEINZE 1892: R. HEINZE, *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig 1892.
- HOWE 1954: T.P. HOWE, *The Origin and Function of the Gorgon-Head*, «AJA», 58, 1954, pp. 209-21.
- HUFFMAN 1993: C.A. HUFFMAN, *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic*, Cambridge 1993.
- ISNARDI PARENTE 1979: M. ISNARDI PARENTE, *Studi sull'Accademia platonica antica*, Firenze 1979.
- ISNARDI PARENTE 1982: M. ISNARDI PARENTE, *Senocrate-Ermodoro. Frammenti*, Napoli 1982.
- ISNARDI PARENTE 1995: M. ISNARDI PARENTE, *Supplementum Academicum: per l'integrazione e la revisione di Speusippo*, Frammenti, e Senocrate-Ermodoro, Frammenti, «La Scuola di Platone» I e III (collezione diretta da M. Gigante), ed. trad. commento a cura di M. Isnardi Parente, Napoli (Bibliopolis), 1980 e 1982, «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche», 392, 1995, pp. 249-311.
- ISNARDI PARENTE - DORANDI 2012: M. ISNARDI PARENTE, *Senocrate e Ermodoro. Testimonianze e frammenti*, ed. rivista e aggiornata a cura di T. Dorandi, Pisa 2012.
- KALFAS 1996: V. KALFAS, *Plato's "Real Astronomy" and the Myth of Er*, «Elenchos», 17, 1996, pp. 5-20.
- KARASMANIS 2014: V. KARASMANIS, *Plato's Timaeus 31b4-32c4: Why Do We Need Two Bonds between Fire and Earth?*, «Philosophical Inquiry», 38, 2014, pp. 61-8.
- KRÄMER 1964: H.J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Plato und Plotin*, Amsterdam 1964.
- METTE 1936: H.J. METTE, *Sphairopoia. Untersuchungen zur Kosmologie des Krates von Pergamon*, München 1936.

- MONRO - ALLEN 1963: D.B. MONRO, T.W. ALLEN, *Homeri Opera*, I, Oxford 1963.
- NÍ MHEALLAIGH 2020: K. NÍ MHEALLAIGH, *The Moon in the Greek and Roman Imagination: Myth, Literature, Science and Philosophy*, Cambridge 2020.
- PENDER 2000: E.E. PENDER, *Plato's Moving Logos*, «PCPhS», 45, 2000, pp. 75-107.
- PORTER 1992: J.I. PORTER, *Hermeneutic Lines and Circles: Aristarchus and Crates on the Exegesis of Homer*, in *Homer's Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegesis*, ed. by R. Lamberton and J.J. Keaney, Princeton 1992, pp. 67-114.
- REINHARDT 1926: K.R. REINHARDT, *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios*, München 1926.
- RENEHAN 1980: R. RENEHAN, *On the Greek Concept of Incorporeality and Immateriality*, «GRBS», 21, 1980, pp. 105-38.
- SCHIBLI 1993: H.S. SCHIBLI, *Xenokrates' Daemons and the Irrational Soul*, «CQ», 43, 1993, pp. 143-67.
- SCHILS 1993: G. SCHILS, *Plato's Myth of Er: The Light and the Spindle*, «AC», 62, 1993, pp. 101-14.
- STALLBAUM 2010: J.G. STALLBAUM, *Eustathii Commentarii ad Homeri Iliadem*, III, Cambridge 2010 [Leipzig 1829].
- THIEL 2006: D. THIEL, *Die Philosophie des Xenokrates im Kontext der Alten Akademie*, München-Leipzig 2006.
- TIMOTIN 2012: A. TIMOTIN, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers Néoplatoniciens*, Leiden-Boston 2012.
- TODD - BOWEN 2009: R.B. TODD, A.C. BOWEN, *Heraclides on the Rotation of the Earth: Texts, Contexts and Continuities*, in *Heraclides of Pontus. Discussion*, ed. by W.W. Fortenbaugh and E. Pender, London-New York 2009, pp. 155-84.
- VAN RIEL 2016: G. VAN RIEL, *Plato's Gods*, London-New York 2016.