



**HAL**  
open science

## Il Περ θεν di Protagora. Un nuovo tentativo di ricostruzione

Michele Corradi

► **To cite this version:**

Michele Corradi. Il Περ θεν di Protagora. Un nuovo tentativo di ricostruzione . Maia: rivista di letterature classiche , 2017, 69, pp.444-469. hal-01793640

**HAL Id: hal-01793640**

**<https://hal.science/hal-01793640>**

Submitted on 6 Jun 2018

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Il Περὶ θεῶν di Protagora: un nuovo tentativo di ricostruzione

MAIA 69, 2017, pp. 444-469

Michele Corradi  
Aix Marseille Univ, IHP, Aix-en-Provence, France  
michele.corradi@univ-amu.fr

### Abstract

The present paper will deal with the main problems concerning the famous *incipit* of Protagoras' *Περὶ θεῶν* (80 B 4 DK = 31 D 10 LM), where the sophist affirms that he is unable to know if the gods exist or not. First, we will consider some questions related to the *constitutio textus* and we will then go on to analyze the biographical tradition concerning Protagoras' persecution, quoted from most sources of this fragment. In conclusion, we will try to read the text within the context of the preceding philosophical and literary tradition and to analyze it in the light of other Protagorean texts, in order to understand the point of view of the sophist on gods and religion.

### Keywords: Protagoras, gods, religion

A lato del celebre frammento 80 B 1 Diels-Kranz (= 31 D 9 Laks-Most) che restituisce il principio dell'uomo-misura, la più nota frase che la tradizione ha salvato dal naufragio della produzione di Protagora è certo l'inizio del *Περὶ θεῶν* (80 B 4 DK = 31 D 10 LM), scritto nel quale, com'è noto, il sofista affermava in modo certo provocatorio per le orecchie dell'epoca la propria incapacità di sapere se gli dei esistano o meno. Ma se la fama dei due testi è forse analoga, ben diversa è la loro fortuna nella storia degli studi<sup>1</sup>: in effetti al notevole numero di contributi dedicati al principio dell'uomo-misura corrispondono poco più di una ventina di lavori specificamente dedicati al frammento sugli dei, fra i quali spiccano per importanza le pagine di Carl Werner Müller, Jaap Mansfeld, Olof Gigon, Vincenzo Di Benedetto e Jonathan Barnes<sup>2</sup>. Se la diversa fortuna critica può essere in parte giustificata dal ruolo che il principio dell'uomo-misura svolge nel *Teeteto* di Platone, la fortuna relativamente scarsa del frammento sugli dei può essere spiegata anche in relazione ai non semplici problemi esegetici che esso solleva. Dal punto di vista della stessa formulazione del testo, se nel caso del principio dell'uomo-misura i dubbi sono minimi, per quel che riguarda il frammento sugli dei non è semplice ricostruire con esattezza la formulazione originaria, dal momento che la tradizione offre tasselli non concordi. La canonica versione proposta da Hermann Diels<sup>3</sup> non è infatti attestata in nessun testimone antico ma è il frutto di una ricomposizione operata dal grande filologo tedesco a partire dai diversi testimoni.

<sup>1</sup> Per rendersene conto basta considerare le 350 voci con «Protagoras Abderita» quale *sujet* ad oggi presenti nell'*Année philologique* on-line (<http://www.annee-philologique.com>).

<sup>2</sup> C.W. Müller, *Protagoras über die Götter*, «Hermes», XCV, 1967, pp. 140-159 (=C.J. Classen [hrsg.], *Sophistik*, Darmstadt 1976, pp. 312-340), J. Mansfeld, *Protagoras on Epistemological Obstacles and Persons*, in G.B. Kerferd (ed.), *The Sophists and Their Legacy. Proceedings of the Fourth International Colloquium on Ancient Philosophy Held in Cooperation with Projektgruppe Altertumswissenschaften der Thyssen Stiftung at Bad Homburg, 29th August-1st September 1979*, Wiesbaden, Steiner, 1981, pp. 38-53, O. Gigon, *Il libro «Sugli dei» di Protagora*, «Riv. St. Fil.», XL, 1985, pp. 419-448, V. Di Benedetto, *Contributo al testo del frammento di Protagora sugli dei*, «Riv. Cult. Cl. Med.», XLIII, 2001, pp. 345-346 (= V. Di Benedetto, *Il richiamo del testo. Contributi di filologia e letteratura*, IV, Pisa 2007, pp. 1521-1523), e J. Barnes, *Protagoras the Atheist?*, in H. Linneweber-Lammerskitten, G. Mohr (hrsg.), *Interpretation und Argument*, Würzburg 2002, pp. 11-23 (= J. Barnes, *Mantissa. Essays in Ancient Philosophy*, IV, Oxford 2015, pp. 190-203).

<sup>3</sup> H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II, Berlin 1952<sup>6</sup>, p. 265.

Inoltre, la maggior parte delle fonti che citano il frammento lo collegano a una non semplice tradizione biografica secondo la quale, in seguito alla lettura del libro sugli dei ad Atene, il sofista avrebbe subito una persecuzione giudiziaria che l'avrebbe costretto a una rocambolesca fuga, conclusasi con il naufragio e la morte. Questa tradizione, a ben vedere, presenta però non poche incongruenze e si scontra con il silenzio di Platone, che nel *Menone* (91e = 80 A 8 DK = 31 P 14 LM), parla di un Protagora cui il successo avrebbe arriso senza pause fino alla fine della vita.

Resta inoltre difficile da ricostruire quali argomentazioni potessero far seguito al provocatorio *incipit*. Emblematiche in questo senso sono le parole di Kurt von Fritz per l'articolo «Protagoras» della Pauly-Wissowa, secondo il quale la stessa esistenza di uno scritto *Περὶ θεῶν* sarebbe da mettere in dubbio «da schwer zu sagen ist, was diese Schrift neben dem daraus angeführten Satz: *περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ' ὡς εἰσὶν οὐθ' ὡς οὐκ εἰσὶν οὐθ' ὅποιοί τινες ἰδέαν· Πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου* noch viel enthalten haben sollte»<sup>4</sup>. In buona sostanza, in che modo lo scritto avrebbe potuto svilupparsi dopo un'affermazione così perentoria?

Infine non semplice risulta armonizzare l'affermazione scettica relativa all'esistenza degli dei con cui si apriva il *Περὶ θεῶν* con il celebre mito che Platone fa pronunciare al sofista nell'omonimo dialogo, mito in cui gli dei svolgono un ruolo importante se non decisivo nello sviluppo della civiltà umana.

Questo contributo cercherà di far luce su questi non semplici problemi esegetici. In un primo tempo ci soffermeremo su questioni di *constitutio textus*. In seguito proveremo a collocare il frammento di Protagora nell'ambito della tradizione filosofica e letteraria sugli dei che lo precede e nel quadro della riflessione dello stesso Protagora, nel tentativo di comprendere quale tipo di riflessione il sofista sviluppasse nel trattato.

Iniziamo dai problemi di tipo testuale. Il più antico riferimento sicuro al testo del frammento si trova nel *Teeteto* di Platone (162d = 80 A 23 DK) che vi allude, senza citarlo alla lettera, nell'ambito della critica al principio dell'uomo-misura. Citazioni letterali sono presenti soltanto in autori più tardi. Com'è noto, il testo proposto da Diels integra il testo conservato da Diogene Laerzio (IX 51) con quello di Eusebio (*PE* XIV 3, 7 e 14, 19, 10). In Diogene Laerzio leggiamo *περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὐθ' ὡς εἰσὶν, οὐθ' ὡς οὐκ εἰσὶν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἢ τε ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου*. Nel testo dunque Protagora dichiara la propria incapacità di sapere se gli dei esistano o meno, giustificando tale incapacità sulla base di alcuni ostacoli, più in particolare l'ἀδηλότης, l'oscurità (degli dei o della questione) e la brevità della vita dell'uomo. Diels integra il testo inserendo, dopo οὐθ' ὡς οὐκ εἰσὶν, la pericope οὐθ' ὅποιοί τινες ἰδέαν che si trova in due passi di Eusebio (*PE* 14, 3, 6-7 = 80 B 4 DK = 31 R 29 LM e 14, 19, 10) e, con alcune variazioni, in Epifanio (*Anc.* 104, 2) e Teodoreto (*Affect.* II 113)<sup>5</sup>. L'impossibilità conoscitiva per Protagora concernerebbe dunque non solo l'esistenza degli dei ma anche la determinazione del loro aspetto. In apparato Diels difende la propria scelta segnalando un parallelo con un passo di Erodoto (II 53) su cui avremo modo di tornare in seguito. Se il riferimento all'aspetto, all'ἰδέα della divinità compare soltanto nelle testimonianze cristiane appena ricordate (Eus. *PE* XIV 3, 7 e 14, 19, 10, Epiph. Const. *Anc.* 104, 2 e Thdt. *Affect.* II 113), diversi testi confermano che lo scetticismo di Protagora riguardava comunque la possibilità di determinare la natura, la qualità degli dei: è il caso di Timone di

<sup>4</sup> K. von Fritz, *Protagoras 1*, in *Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XXIII, 1, Stuttgart 1957, coll. 908-921: 920.

<sup>5</sup> Epiph. Const. *Anc.* 104, 2 attribuisce in realtà la frase ad un poeta comico, Eudaimon: il testo, forse da mettere in rapporto con Teofilo (*Autol.* III 7), è frutto di una congettura, comunque molto probabile, di U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Ein Stück aus dem Ankoratus des Epiphanius*, «Sitz. Pr. Ak. Wiss.», XXXVIII, 1911, pp. 759-772: 763. Thdt. *Affect.* II 113, deriva molto probabilmente da Eusebio. Cfr. C. Scholten, *Theodoret. De Graecarum affectionum curatione. Heilung der griechischen Krankheiten*. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen, Leiden-Boston 2014, pp. 103-122 e 252-253.

Fliunte (fr. 5 Di Marco), Cicerone (*nat. deor.* I 29 = 80 A 23 DK), Sesto Empirico (*M.* IX 56), Filodemo (*Piet. PHerc.* 1428, col. xv 1-4 Henrichs = 80 A 23 DK), Teofilo (*Autol.* III 7), Valerio Massimo (I 1 ext. 7). Una serie di testimonianze indicano in varia misura le ragioni dello scetticismo di Protagora. Alcune si accontentano di sottolineare l'esistenza di una serie di fattori che impediscono tale conoscenza, di «epistemological obstacles», per riprendere la felice espressione di Mansfeld<sup>6</sup>. La natura degli ostacoli, ossia l'ἀδηλότης e la brevità della vita umana, è specificata soltanto in D.L. IX 51: è comunque molto probabile che Diogene Laerzio conservi una parte del testo che le altre fonti non citano senza bisogno di pensare ad una qualche interpolazione<sup>7</sup>. Esiste inoltre una serie di varianti di minore importanza, spesso legate alla natura diretta o meno della citazione<sup>8</sup>. Innanzitutto, per esprimere l'impossibilità di giungere al sapere a proposito degli dei le testimonianze propongono alternativamente le sequenze οὐκ ἔχω εἰδέναι<sup>9</sup>, δύναμαι λέγειν<sup>10</sup> e οὐκ οἶδα<sup>11</sup>. La formulazione dell'opzione relativa all'esistenza o alla non esistenza degli dei si presenta talora sotto forma di proposizione interrogativa indiretta, semplice<sup>12</sup> o disgiuntiva<sup>13</sup>, talora sotto forma di proposizione oggettiva<sup>14</sup>. Se la maggior parte degli interpreti è d'accordo nell'accogliere οὐκ ἔχω εἰδέναι, che certo appare più elaborato dal punto di vista stilistico e meglio rispondere al generale senso della proposizione, ossia l'impossibilità, l'incapacità per Protagora di giungere al sapere a proposito dell'esistenza del divino<sup>15</sup>, nel caso della scelta fra la proposizione oggettiva e l'interrogativa appare più plausibile l'attribuzione a Protagora delle due oggettive coordinate introdotte da ὥς. Si potrebbe in proposito richiamare l'analogia con il duplice ὥς del principio dell'uomo-misura (80 B 1 DK

<sup>6</sup> J. Mansfeld, *Protagoras on Epistemological Obstacles and Persons*, cit., pp. 38-39. Oltre a D.L. 9, 51 ed Eus. *PE* XIV 3, 7 e XIV 19, 10, fanno menzione dell'esistenza di tali fattori S.E. *M.* IX 56, Thphl.Ant. *Autol.* III 7 ed Epiph.Const. *Anc.* 104, 2.

<sup>7</sup> Cfr. J. Barnes, *Protagoras the Atheist?*, cit., p. 21 (= pp. 201-202).

<sup>8</sup> Un utile quadro si trova in K.-M. Dietz, *Protagoras von Abdera. Untersuchungen zu seinem Denken*, Bonn 1976, pp. 132-137.

<sup>9</sup> D.L. IX 51, Suda (π 2958 = 80 A 3 DK) e *Scholia in Platonem* (R. 600c = 80 A 3 DK).

<sup>10</sup> S.E. *M.* IX 56, Thphl.Ant. *Autol.* III 7, Epiph.Const. *Anc.* 104, 2, accanto ai quali occorre considerare la citazione indiretta οὐτ' εἰδέναι οὔτε δύνασθαι in Timo fr. 5 Di Marco. Cicerone (*nat. deor.* I 63 = 80 A 23 DK) offre *neque ... habeo dicere* (cfr. Cic. *nat. deor.* I 29 in cui si legge la perifrasi *sese negat omnino de deis habere, quod liqueat*).

<sup>11</sup> Eus. *PE* XIV 3, 7 e XIV 19, 10, Thdt. *Affect.* II 113, Chrys. *Hom.in ICor.* 4, 5, a cui si può assimilare il μη εἰδέναι nella citazione indiretta di Diog.Oen. fr. 16, col. II 9 Smith e di Thdt. *Affect.* VI 6. Pl. *Tht.* 162d offre τοῦ λέγειν καὶ τοῦ γράφειν ... ἐξαίρω, Cic. *nat. deor.* I 2 *dubitare*, I 117 *neutrum licuerit*, Val.Max. I 1 ext. 7 *ignorare*, Maxime de Tyr (11, 5) ἀγνοεῖν, Gal. *Propr.Placit.* 2, p. 172, 36 Boudon Millot-Pietrobelli, e Filostrato (*VS* I 494, 16 = 80 A 2 DK = 31 R 25 LM) ἀπορεῖν, Lattanzio (*ira* IX 1) *non liquere*.

<sup>12</sup> Timo fr. 5 Di Marco offre εἴ τινας (laddove εἴ è congettura di Bekker per il tradito οἶ), Phld. *Piet. PHerc.* 1428, col. xv 1-2 Henrichs, εἴ τινές εἰσι θε[οί], Val. Max. I 1 ext. 7 *an di essent*, Thphl.Ant. *Autol.* III 7 εἴτε γάρ εἰσιν θεοί, S.E. *M.* IX 56 εἰ εἰσίν, Diog.Oen. fr. 16, col. II 9-10 Smith εἰ θεοί εἰσιν, Epiph.Const. *Anc.* 104, 2 εἴπερ εἰσὶ θεοί, Thdt. *Affect.* II 113 οὔτε εἰ εἰσίν (seguito però, con ardita *variatio*, dall'oggettiva οὐθ' ὥς οὐκ εἰσίν).

<sup>13</sup> Eliano (*VH* II 31) presenta ἄρα γέ εἰσιν ἢ οὐκ εἰσιν, Philostr. *VS* I 494, 17 εἴτε εἰσὶ θεοὶ εἴτε οὐκ εἰσὶ, Lact. *ira* IX 1 *utrum ... necne*, Libanio (*Decl.* 1, 154) εἴτ' εἰσὶν εἴτ' οὐκ εἰσὶ, Thdt. *Affect.* VI 6 οὔτε εἴπερ εἰσὶ θεοί, οὔτε εἰ παντάπασιν οὐκ εἰσίν.

<sup>14</sup> Pl. *Tht.* 162d propone ὥς εἰσίν ἢ ὥς οὐκ εἰσίν, D.L. IX 51 οὐθ' ὥς εἰσίν, οὐθ' ὥς οὐκ εἰσίν, Eus. *PE* XIV 3, 7 οὐθ' ὥς εἰσίν οὐθ' ὥς οὐκ εἰσίν ed Eus. *PE* XIV 19, 10 οὐθ' ὥς εἰσίν (la sequenza non è seguita dall'alternativa relativa alla non esistenza degli dei, οὐθ' ὥς οὐκ εἰσίν, ma è direttamente coordinata a οὐθ' ὅποιοι τινες ιδέαν), Sch. Pl. R. 600c οὔτε ὥς εἰσίν οὔτε ὥς οὐκ εἰσίν, Sud. π 2958 οὔτε ὥς εἰσίν, οὔτε ὥς οὐκ εἰσίν. Un calco del greco οὐθ' ὥς εἰσίν, οὐθ' ὥς οὐκ εἰσίν è probabilmente il *neque ut sint neque ut non sint* di Cic. *nat. deor.* I 63 (Cic. *nat. deor.* I 29 presenta invece la costruzione asindetica *sint, non sint qualesve sint*, mentre I, 117 la doppia infinitiva *nec esse deos nec non esse*). Cfr. A.R. Dyck, *Cicero. De Natura Deorum. Liber 1*, Cambridge-New York 2003, p. 144.

<sup>15</sup> Tra l'altro in questo senso va anche l'*habeo* di Cic. *nat. deor.* I 63, per quanto la presenza di *dicere* farebbe pensare a un ἔχω λέγειν che si accorderebbe in parte con il λέγειν di Pl. *Tht.* 162d o, come sosteneva H. Richards, *Varia*, «Class. Rev.», XVI, 1902, pp. 393-397: 396-397, un ἔχω εἰπεῖν.

= 31 D 9 LM) e sottolineare il fatto che già la testimonianza più antica, quella di Platone nel *Teeteto*, presenti il duplice ὡς<sup>16</sup>.

Com'è stato messo in evidenza da Di Benedetto<sup>17</sup>, degno di considerazione appare il με quale soggetto di εἰδέναι che offre Eus. *PE* XIV 19, 10, da mettere in parallelo con il με non seguito dal verbo εἰδέναι (che deve essere probabilmente sottinteso) di S.E. *M.* IX 56, *Thphl.Ant. Autol.* III 7 ed *Epiph.Const. Anc.* 104, 2. Secondo lo studioso «con il nesso οὐκ ἔχω εἰδέναι Protagora non intende riferirsi a un singolo atto conoscitivo, ma <a> un dato per così dire strutturale, una qualità o una capacità che contrassegni il soggetto. Il rapporto con un soggetto appare come essenziale per l'uso del perfetto οὐκ ἔχω εἰδέναι, che non si esaurisce in un singolo atto conoscitivo». Nel testo ricostruito da Diels, al secondo εἰδέναι, che Wilamowitz<sup>18</sup> proponeva di espungere, mancherebbe per lo studioso italiano quel rapporto con un soggetto «al quale attribuire uno stato caratterizzato dal 'conoscere'». L'appartenenza del testo di Eusebio e di quello di Sesto Empirico a due tradizioni diverse, la prima relativa a questioni gnoseologiche, la seconda al problema dell'ateismo, garantirebbe la loro indipendenza e dunque rafforzerebbe il valore di με. A lato di queste considerazioni, a conferma dell'ipotesi, meritano di essere segnalate alcune presunte allusioni al frammento in Platone. Di Benedetto, sulla scia di Maria Michela Sassi<sup>19</sup>, richiama l'οὐδέν με κωλύει λέγειν di *Phd.* 108d-e, passo che secondo la studiosa cela più di un riferimento al testo protagoreo. Ma è possibile considerare anche l'allusione che Mansfeld<sup>20</sup> scopre nel *Cratilo*, in un commento ironico nei confronti dell'allievo di Protagora, Prodicò (384b5-6 = 84 A 11 DK = 34 P 5 LM): οὐδέν ἂν ἐκώλυέν σε αὐτίκα μάλα εἰδέναι τὴν ἀλήθειαν περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος. L'ipotesi di Di Benedetto è stata accolta favorevolmente da Tiziano Dorandi<sup>21</sup> nell'apparato della sua edizione di Diogene Laerzio e, in ultimo, nella raccolta di André Laks e Glenn Most<sup>22</sup>. Ciononostante, anche per quanto riguarda il testo ricostruito da Di Benedetto, è giusto sottolineare che ci troviamo di fronte ad una versione composita: nessuna fonte ci trasmette il testo con la sequenza τὰ κωλύοντά με εἰδέναι *tout court*. S.E. *M.* IX 56, *Thphl.Ant. Autol.* 3, 7 ed *Epiph.Const. Anc.* 104, 2 offrono infatti τὰ κωλύοντά με mentre Eus. *PE* XIV 19, 10 presenta τὰ κωλύοντά με ἕκαστον τούτων εἰδέναι. Inoltre il testo senza il pronome με ha comunque una sua plausibilità dal punto di vista grammaticale<sup>23</sup> e filosofico: Protagora giustificerebbe la propria incapacità personale di giungere alla conoscenza a proposito dell'esistenza e dell'aspetto degli dei su ostacoli che riguardano tutti gli uomini.

<sup>16</sup> Certo poco plausibile appare l'interpretazione di G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981, trad. it. Bologna 1988, pp. 211-214, che attribuisce agli ὡς del *Περὶ θεῶν* un valore modale: in questo caso risulterebbe ridondante la sequenza οὐθ' ὁποῖοί τινες ἰδέαν. Cfr. V. Di Benedetto, *Protagora ed Euripide*, «Riv. Cult. Cl. Med.», XLIII, 2001, pp. 339-343: 340 (= V. Di Benedetto, *Il richiamo del testo*, cit., pp. 1515-1520: 1515-1517).

<sup>17</sup> V. Di Benedetto, *Contributo al testo del frammento di Protagora sugli dei*, cit.

<sup>18</sup> U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Ein Stück aus dem Ancoratus des Epiphanius*, cit. p. 763.

<sup>19</sup> M.M. Sassi, *Platone, Fedone 108 d: Glauco, Protagora, il mito*, «Par. Pass.», XLII, 1987, pp. 27-34.

<sup>20</sup> J. Mansfeld, *Protagoras on Epistemological Obstacles and Persons*, cit., pp. 42.

<sup>21</sup> T. Dorandi, *Diogenes Laertios. Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge 2013, p. 694.

<sup>22</sup> A. Laks, G. Most, *Early Greek Philosophy*. Edited and Translated, in Collaboration with G. Journée and Assisted by L. Iribarren and D. LévyStone, 8, Cambridge 2016, p. 42 (= A. Laks, G. Most, *Les débuts de la philosophie*. Édition et traduction, avec la collaboration de G. Journée et le concours de L. Iribarren et D. LévyStone, Paris 2016, p. 1244).

<sup>23</sup> Il verbo κωλύω con εἰδέναι, costruito impersonalmente è attestato ad esempio in Aristotele (*APr.* 67b5-7): οὐδέν οὖν κωλύει καὶ εἰδέναι καὶ ἠπατηθῆσθαι περὶ ταῦτό, πλὴν οὐκ ἐναντίως. La costruzione del participio di κωλύω con l'infinito senza soggetto dell'infinitiva si ritrova ad esempio nel *De defectu oraculorum* di Plutarco (423c6): 'πρῶτον τοίνυν' ἔφην ἐγὼ 'τὰ κωλύοντα ποιεῖν κόσμους ἀπείρους οὐκ ἀπείργει πλείονας ἐνός ποιεῖν. Cfr. anche, per il participio di κωλύω con εἰδέναι senza soggetto espresso, Cyr.Al. *Thes.* 75, col. 369c-d Migne: εἰ τοίνυν οἶδεν ἀκριβῶς τὴν ὥραν, ἣν ἐληλυθέναι λέγει, τί τὸ κωλύον εἰδέναι κάκεινην, ἣν ὡς ἄνθρωπος ἀγνοεῖν μὲν φησι διὰ τὸ τῇ ἀνθρωπότητι πρέπον, οἶδε δὲ πάντως ὡς Θεός;

I problemi che ho cercato di mettere in evidenza mostrano, in ogni caso, quanto sia arduo, come rilevava già Barnes<sup>24</sup>, giungere a una ricostruzione certa del testo originale. Mi chiedo se la scelta più corretta non sia quella di Mauro Bonazzi<sup>25</sup> che, per la sua traduzione commentata dei testi di Protagora, giustappone le diverse versioni senza proporre una sintesi.

Per quanto riguarda il secondo problema relativo al *Περὶ θεῶν* che abbiamo evocato all'inizio di questo contributo, ossia il suo rapporto con la tradizione biografica sulla persecuzione che Protagora avrebbe subito dopo aver dato pubblica lettura dell'opera, mi permetto di richiamare alcuni dati da me già messi in evidenza in un contributo del 2007<sup>26</sup>, ripresi nella mia monografia del 2012<sup>27</sup>. Il racconto che emerge dalle fonti è piuttosto intricato e per molti versi contraddittorio. Il quadro più completo emerge da Diogene Laerzio. Le altre fonti si soffermano ora su uno ora sull'altro dei vari aspetti. Per il biografo, a causa dell'*incipit* del libro, διὰ ταύτην δὲ τὴν ἀρχὴν τοῦ συγγράμματος, Protagora fu espulso, ἐξεβλήθη, dagli Ateniesi<sup>28</sup> che bruciarono i suoi libri nell'agorà, τὰ βιβλία αὐτοῦ κατέκαυσαν ἐν τῇ ἀγορᾷ, dopo che un κῆρυξ li aveva raccolti da tutti quelli che ne erano in possesso (IX 52 = 80 A 1 DK = 31 P 8 LM)<sup>29</sup>. In seguito si precisa che il *Περὶ θεῶν* sarebbe stata la prima opera di cui Protagora avesse dato pubblica lettura, πρῶτον δὲ τῶν λόγων ἑαυτοῦ ἀνέγνω τὸν Περὶ θεῶν<sup>30</sup>. Per quanto riguarda il luogo dell'evento, le fonti di cui dispone Diogene Laerzio non offrono informazioni univoche. Tre sono le ipotesi citate: la casa di Euripide (T 40 Kannicht), quella di Megaclide, il Liceo. Protagora non avrebbe però letto personalmente il testo ma si sarebbe avvalso della voce di un suo allievo, Arcagora figlio di Teodoto, μαθητοῦ τὴν φωνὴν αὐτῶ χρησαντος Ἀρχαγόρου τοῦ Θεοδότου. A queste notizie Diogene Laerzio collega quella di un processo che Protagora avrebbe per l'accusa di uno dei Quattrocento, Pitodoro figlio di Polizelo, κατηγορήσε

<sup>24</sup> J. Barnes, *Protagoras the Atheist?*, cit., pp. 19-20 (= p. 200).

<sup>25</sup> M. Bonazzi, *Protagoras d'Abdère*, in J.-F. Pradeau (éd), *Les Sophistes*, I, Paris 2009, pp. 45-90 e 443-472: 76-79.

<sup>26</sup> M. Corradi, *L'origine della tradizione sul processo di Protagora*, in M. Erler, S. Schorn (hrsg.), *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit. Akten des internationalen Kongresses vom 26.-29. Juli in Würzburg*, Berlin-New York 2007, pp. 285-301.

<sup>27</sup> M. Corradi, *Protagora tra filologia e filosofia. Le testimonianze di Aristotele*, Pisa-Roma 2012, pp. 31-43.

<sup>28</sup> Richiamano l'espulsione di Protagora Cic. *nat. deor.* 1, 63 – da cui dipende Minucio Felice (8, 3) – Val. Max. 1 1, ext. 7, Eus. *PE* XIV 19, 10 e Lib. *Decl.* 1, 153-154. Presuppongono invece che Protagora fosse fuggito prima di subire una condanna o la conseguente punizione Timone (fr. 5 Di Marco), Giuseppe Flavio (*Ap.* II 266), S.E. *M.* IX 55-57, Cirillo (*Iul.* VI 189, 76, col. 789 B Migne, se si accoglie la congettura di Mejer Πρωταγόρα per il tradito Διαγόρα). Philostr. *VS* I 494, 21-26 riporta due versioni: Protagora sarebbe stato bandito dopo un regolare processo o semplicemente dopo una votazione. Una certa dose di ambiguità ha il Πρωταγόρας ἔφυγε di Plu. *Nic.* 23, 4, che può riferirsi sia ad un esilio sia ad un processo.

<sup>29</sup> Del rogo dei libri fanno menzione Cic. *nat. deor.* I 63 con Min. Fel. 8, 3 e Lact. *ira* IX 2, Val. Max. I 1, ext. 7, Eus. *PE* XIV 19, 10 e *Chron.* p. 113, 21-23 Helm = 80 A 4 DK (cfr. anche p. 357, 20-22 Helm), Sch. Pl. R. 600c, Sud. π 2958. Timone (fr. 5 Di Marco) parla di una generica volontà degli Ateniesi di ridurre in cenere gli scritti di Protagora. L'episodio del rogo dei libri appare però molto sospetto. Tale pratica è, com'è noto, al di là del celebre caso del rogo dei testi sacri degli Ebrei sotto Antioco IV Epifane, documentato dal I libro dei *Maccabei* (1, 56), una forma di punizione tipicamente romana: appare dunque poco plausibile per l'Atene della fine del V secolo. Cfr. R.W. Wallace, *Book-Burning in Ancient Athens*, in R.W. Wallace, E.M. Harris (eds.), *Transitions to Empire: Studies in Greco-Roman History 360-146 B.C. in Honor of E. Badian*, Norman 1996, pp. 226-240. Sostiene la storicità dell'avvenimento L. Piccirilli, *Il primo caso di autodafé letterario: il rogo dei libri di Protagora*, «St. It. Filol. Cl.», III s., XV, 1997, pp. 17-23, che offre un'utile rassegna dei casi di roghi di libri documentati per il mondo antico. Cfr. anche G.F. Nieddu, *La scrittura "madre delle muse" agli esordi di un nuovo modello di comunicazione culturale*, Amsterdam 2004, p. 102, e J. Dreßler, *Philosophie vs. Religion? Die Asebie-Verfahren gegen Anaxagoras, Protagoras und Sokrates im Athen des fünften Jahrhunderts v. Chr.*, Norderstedt 2010, pp. 94-95.

<sup>30</sup> Come rilevava già M. Untersteiner, *I Sofisti*, cit., pp. 7-8, il dato è di per sé difficile da armonizzare con il seguito della vicenda che avrebbe condotto alla morte di Protagora. M. Carbonara Naddei, *Brevità o insignificanza della vita nel Περὶ θεῶν di Protagora?*, «Att. Acc. Sc. Mor. Pol. Na.», LXXXVI, 1975, pp. 468-503: 475, propone però, in modo non del tutto convincente, che il πρῶτον si riferisca ad una serie di scritti letti in una determinata circostanza. Cfr. A. Hourcade, *Atomisme et sophistique. La tradition abdéritaine*, Bruxelles 2009, p. 36.

δ' αὐτοῦ Πυθόδωρος Πολυζήλου, εἷς τῶν τετρακοσίων. Il biografo riporta però una versione alternativa risalente ad Aristotele, secondo il quale l'accusatore sarebbe stato Evatlo (IX 54 = 867 Gigon = 80 A 1 DK = P 19-20 LM)<sup>31</sup>. In seguito il biografo riferisce che Protagora avrebbe fatto naufragio nella rotta per la Sicilia. Al naufragio, secondo Filocoro (328 F 217 Jacoby), avrebbe fatto allusione, αἰνίττεσθαι, anche Euripide nell'*Issione* (IX 55 = T 41 Kannicht = 80 A 1 DK = 31 P 23 LM). Anche in questo caso è riportata una tradizione alternativa secondo la quale Protagora sarebbe morto durante il viaggio, κατὰ τὴν ὁδόν, all'età di novant'anni<sup>32</sup>.

L'articolato quadro che emerge da Diogene Laerzio e dalle altre fonti ha posto non pochi problemi agli interpreti moderni e s'inserisce all'interno di una discussione critica più ampia, relativa alla presunta persecuzione che, attraverso l'accusa di empietà, avrebbero subito ad Atene negli anni della guerra del Peloponneso importanti figure di intellettuali, vicine, più in particolare, alla cerchia di Pericle. A una tendenza che accoglieva in modo piuttosto acritico l'insieme della tradizione, ben testimoniata dal fondamentale studio di Eudore Derenne<sup>33</sup> e certo culminata nella nota posizione di Eric Dodds<sup>34</sup> che leggeva quanto le fonti riportano sui processi di empietà come prova di una reazione alla fine del V secolo contro l'«Illuminismo» dell'età di Pericle, si oppone con forza un articolo di Kenneth Dover<sup>35</sup>, le cui conclusioni sono riprese e approfondite dagli studi di Robert Wallace<sup>36</sup>. Lo studioso britannico mette in dubbio l'insieme della tradizione, mostrando come, ad un'analisi più approfondita, la *fiction* sembri prevalere sulla verità storica. La tendenza scettica, a lungo dominante dopo il contributo di Dover<sup>37</sup>, è però rimessa in questione negli studi più recenti. Negli ultimi anni si assiste infatti a una vera e propria rivalutazione della tradizione: lo testimoniano i lavori di Alexander Rubel, Jan Dreßler e Tim Whitmarsh<sup>38</sup>. Fanno eccezione le ricerche di Jakub Filonik<sup>39</sup>. Una posizione intermedia è sostenuta da Marek Winiarczyk<sup>40</sup>.

<sup>31</sup> A partire da E. Derenne, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V<sup>me</sup> et au IV<sup>me</sup> siècles avant J.-C.*, Liège-Paris 1930, pp. 51-54, la critica tende a non leggere nell'indicazione dell'appartenenza di Pitodoro ai Quattrocento un riferimento cronologico al 411. Il rinvio a Evatlo, attraverso Aristotele, si riferisce probabilmente a un altro processo che aveva opposto Protagora al proprio allievo, relativo al pagamento dell'onorario del sofista (DL IX 56 = 80 A 1 DK = 31 P 17 LM). Cfr. M. Corradi, *Protagora tra filologia e filosofia*, cit., pp. 37-43.

<sup>32</sup> Al naufragio fanno allusione Filocoro (328 F 217 Jacoby), S.E. M. IX 56-57, Ateneo (XIII 611b, se si accoglie con Kaybel l'integrazione di Wilamowitz <ἐξεκηρύχθη καὶ Πρωταγόρας>, forse non necessaria), Philostr. *VS* I 494, 24-26, Sch. Pl. R. 600c. Lo stesso Diogene Laerzio, nell'epigramma dedicato a Protagora (IX 56), connette il naufragio con la fuga. K. von Fritz, *Protagoras I*, cit., coll. 910-911, ritiene che la tradizione sul naufragio non fosse originariamente in rapporto con quella sull'espulsione. Alla presenza di Protagora in Sicilia, attivo come sofista, fa riferimento Platone (*Hp.Ma.* 282d-e = 80 A 9 DK).

<sup>33</sup> E. Derenne, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V<sup>me</sup> et au IV<sup>me</sup> siècles avant J.-C.*, cit.

<sup>34</sup> E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951, trad. it. Milano, Sansoni, 2003<sup>2</sup>, pp. 238-242.

<sup>35</sup> K. Dover, *The Freedom of the Intellectual in Greek Society*, «Talanta», VII, 1976, pp. 24-54 (= K. Dover, *The Greeks and Their Legacy. Collected Papers*, II, *Prose Literature, History, Society, Transmission, Influence*, Oxford-New York 1988, pp. 135-158).

<sup>36</sup> Ad esempio R.W. Wallace, *Private Lives and Public Enemies: Freedom of Thought in Classical Athens*, in A.L. Boegehold, A.C. Scafuro (eds.), *Athenian Identity and Civic Ideology*, Baltimore 1994, pp. 127-155, e R.W. Wallace, *Book-Burning in Ancient Athens*, cit.

<sup>37</sup> Cfr. per es. R. Parker, *Athenian Religion. A History*, Oxford 1996, pp. 207-214, K.A. Raaflaub, *Den Olympier herausfordern? Prozesse im Umkreis des Perikles*, in L. Burckhardt, J. von Ungern-Sternberg (hrsg.), *Grosse Prozesse im Antiken Athen*, München, Beck, 2000, pp. 96-113, o M.R. Lefkowitz, *The Lives of the Greek Poets*, Baltimore 2012<sup>2</sup>, p. 94.

<sup>38</sup> A. Rubel, *Stadt in Angst. Religion und Politik in Athen während des Peloponnesischen Krieges*, Darmstadt 2000, J. Dreßler, *Philosophie vs. Religion?*, cit., pp. 63-138, J. Dreßler, *Wortverdrehen, Sonderlinge, Gottlose. Kritik an Philosophie und Rhetorik im klassischen Athen*, Berlin-Boston 2014, pp. 219-333, e T. Whitmarsh, *Battling the Gods. Atheism in the Ancient World*, London 2016, pp. 115-124.

<sup>39</sup> Ad es. J. Filonik, *Athenian Impiety Trials: A Reappraisal*, «Dike», XVI, 2013, pp. 11-96.

<sup>40</sup> Ad es. M. Winiarczyk, *Diagoras of Melos. A Contribution to the History of Ancient Atheism*, Berlin-Boston 2016, pp. IX-X.

Nel caso di Protagora, nonostante alcune autorevoli prese di posizione in favore della veridicità del contraddittorio quadro che emerge dalle fonti<sup>41</sup>, credo comunque, come già ho sostenuto in passato<sup>42</sup>, che la fiction prevalga sulla realtà storica. In un importante contributo Müller<sup>43</sup> aveva ricondotto l'insieme della tradizione a Filocoro, storico non certo esente da tendenziosità, legato all'esaltazione delle abitudini religiose di Atene. In particolare, la vicenda di Protagora sembra seguire lo stesso schema di cui Filocoro, in modo eccentrico rispetto alla tradizione, si serve per narrare la tragica fine di Fidia (328 F 121 Jacoby): come Fidia, reo di una colpa verso la divinità, la ἱεροσυλία per il furto di materiale prezioso destinato alla costruzione della statua di Atena per l'acropoli di Atene, sarebbe stato sottoposto a processo e costretto alla fuga ma non sarebbe sfuggito alla giusta morte per mano degli Elei, l'empio Protagora, costretto a fuggire per non essere punito dagli Ateniesi, avrebbe trovato la giusta punizione nel naufragio, fato pressoché proverbiale per chi si sia macchiato di empietà<sup>44</sup>. La ricostruzione delle tragiche vicende del sofista offerta da Filocoro, per Müller, si baserebbe soltanto sull'interpretazione del verso dell'*Issione* in cui Euripide avrebbe alluso al naufragio del sofista. Dopo Filocoro la tradizione avrebbe conosciuto una duplice fortuna, una di ambito dossografico, giunta forse attraverso Clitomaco alle liste dei filosofi atei, una invece di ambito strettamente biografico.

La suggestiva ipotesi di Müller può oggi essere, almeno parzialmente, rimessa in questione: soltanto il dato del naufragio può essere ascritto con assoluta certezza all'attidografo<sup>45</sup>. È possibile infatti che alcuni elementi della tradizione trovino un'origine esterna a Filocoro, forse sorti successivamente per integrare il racconto dell'attidografo<sup>46</sup>. Eccentrica appare inoltre la testimonianza di Filostrato (*VS* I 494, 8-30 = 80 A 2 DK = 31 R 25 LM) che collega la notizia della persecuzione di Protagora alle origini del suo agnosticismo, attingendo probabilmente ai *Περσικά* di Dinone<sup>47</sup>: l'agnosticismo di Protagora deriverebbe dall'insegnamento dei Magi, che nelle cerimonie segrete, οἷς ἀφανῶς δρῶσι, invocano gli dei, ἐπιθειάζουσι, ma pubblicamente, ἐκ φανεροῦ, sopprimono, καταλύουσιν, la fede nella divinità, perché non vogliono che dalla divinità sembri provenire il loro potere. Il padre di Protagora, che aveva avuto l'onore di ospitare nella propria dimora ad Abdera il re Serse, avrebbe infatti ottenuto in cambio che il giovane Protagora fosse educato dei Magi, τὴν ξυνουσίαν τῶν μάγων.

<sup>41</sup> Soprattutto L. Piccirilli, *Il primo caso di autodafé letterario: il rogo dei libri di Protagora*, cit., da cui dipendono in gran parte le analisi di A. Rubel, *Stadt in Angst*, cit., pp. 64-68, e J. Dreßler, *Philosophie vs. Religion?*, cit., pp. 89-99, e, in altra prospettiva, A. Capra, *Platone e la storia. La fine di Protagora e lo statuto letterario dei dialoghi socratici*, «Acme», LIII, 2, 2000, pp. 19-37.

<sup>42</sup> M. Corradi, *Protagora tra filologia e filosofia*, cit., pp. 31-38.

<sup>43</sup> C.W. Müller, *Protagoras über die Götter*, cit., pp. 148-159 (= pp. 323-339).

<sup>44</sup> Sulla complessa e contraddittoria tradizione relativa alla persecuzione di Fidia, cfr. almeno K.A. Raaflaub, *Den Olympier herausfordern?*, cit., pp. 101-107, e J. Filonik, *Athenian Impiety Trials*, cit., pp. 26-28. Sul *topos* biografico del naufragio quale punizione divina, cfr. S. Grau, *How to Kill a Philosopher: The Narrating of Ancient Greek Philosophers' Deaths in Relation to Their Way of Living*, «Anc. Phil.», XXX, 2010, pp. 347-381: 371-373.

<sup>45</sup> Cfr. già K. von Fritz, *Protagoras I*, cit., coll. 910-911.

<sup>46</sup> Cfr. G. Bolonyai, *Protagoras the Atheist*, «Rhizai», IV, 2007, pp. 247-269: 247-263. Più in particolare la notizia del rogo dei libri dipenderebbe da Timone (fr. 5 Di Marco) che però, come è già stato messo in evidenza da K. Dover, *The Freedom of the Intellectual in Greek Society*, cit., pp. 34-37 (= pp. 141-145), non vi si riferisce come ad un avvenimento realmente verificatosi, ma come ad un semplice desiderio degli Ateniesi, non necessariamente messo in pratica. Per M. Di Marco, *Timone di Fliunte. Silli*. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento, Roma 1989, pp. 123-124, l'uso dell'imperfetto ἔθελον in Timone non esclude però l'effettiva realizzazione del progetto

<sup>47</sup> Come sottolinea D. Lenfant, *Les Histoires perses de Dinon et d'Héraclide*. Fragments édités, traduits et commentés, Paris 2009, pp. 120-123, la dipendenza dai *Περσικά* di Dinone è confermata dalla forma utilizzata per indicare il nome del padre di Protagora: non è però agevole stabilire né fino a quale punto del testo Filostrato attinga a Dinone né quale rapporto intercorresse tra la testimonianza di Dinone e quella di Filocoro. Cfr. C.W. Müller, *Protagoras über die Götter*, cit., pp. 158-159 (= pp. 338-339).



La storia, definita da Diels un «Roman»<sup>48</sup>, sembra rielaborare in modo originale la tradizione su Protagora. Da un lato la connessione con la religione persiana può essere ricondotta a una generale valutazione negativa delle credenze religiose persiane ben diffusa nella letteratura greca. Dall'altro l'opposizione presso i Magi tra un ateismo pubblico e una pratica religiosa privata sembra richiamare l'opposizione tra un insegnamento pubblico e uno segreto che Platone attribuisce a Protagora nel *Teeteto* (152c = 31 R 6 LM)<sup>49</sup>.

In ogni caso, contro la verosimiglianza storica delle fonti relative alla persecuzione di Protagora depone la testimonianza a mio avviso decisiva di Platone. Già nel *Protagora* (316c5-317c5 = 80 A 5 DK = 31 P 2a LM), pur mettendo in evidenza i rischi del mestiere e più in particolare l'odio che si riversa su coloro che si dedicano alla professione di sofista, Protagora dichiara di esercitare, grazie ad alcuni prudenti accorgimenti, la propria τέχνη senza problemi da molti anni, καίτοι πολλά γε ἔτη ἤδη εἰμι ἐν τῇ τέχνῃ. Ancora più esplicita è la testimonianza del *Menone*. Nel testo (90e-92a = 80 A 8 DK), in un serrato dialogo con Anito, violentemente critico nei confronti della *paideia* dei sofisti, Socrate constata come Protagora, grazie alla propria attività di educatore, da solo si sia arricchito ben più di Fidìa, che pure ha prodotto opere di straordinario pregio, e di dieci altri scultori messi assieme: per più di quarant'anni Protagora avrebbe reso i suoi discepoli peggiori rispetto a come erano prima di frequentarlo ma ciò sarebbe sfuggito a tutta la Grecia, ὅλην τὴν Ἑλλάδα ἐλάνθανεν διαφθείρων τοὺς συγγιγνομένους καὶ μοχθηροτέρους ἀποπέμπων ἢ παρελάμβανεν. Platone immagina qui che Protagora sia morto all'età di settant'anni dopo aver esercitato la propria professione per molto tempo senza mai vedere attenuata la propria fama: ἐν ἅπαντι τῷ χρόνῳ τούτῳ ἔτι εἰς τὴν ἡμέραν ταυτηνὴ εὐδοκιμῶν οὐδὲν πέπνυται. Del resto, secondo Socrate, non è venuta meno la fama di coloro che hanno esercitato questa professione prima di Protagora e che ancora continuano a esercitarla dopo la sua morte. Nonostante alcuni sforzi tentati dalla critica, appare difficile dunque conciliare la pagina di Platone con quanto emerge dalle fonti a proposito della persecuzione di Protagora<sup>50</sup>: se tale vicenda avesse un reale fondamento storico, le parole che Platone attribuisce ad un Socrate intento a discutere con uno dei suoi principali accusatori nel processo del 399 certo si colorerebbero di un macabro sarcasmo, a mio avviso, alieno all'arte di Platone<sup>51</sup>. La critica, tra l'altro, non considera con la dovuta attenzione il seguito del testo del *Menone* (92b), purtroppo assente dalla raccolta di Diels e Kranz, che attesta esattamente il contrario di quanto emerge dalla tradizione sulla persecuzione di Protagora: Anito si lamenta

---

<sup>48</sup> H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, cit., p. 255.

<sup>49</sup> La fine ingloriosa di Protagora sarebbe dunque una giusta conseguenza dell'insegnamento di cattivi maestri. Sul *topos* dell'empietà dei Persiani, cfr. ora F. Gazzano, *Sovrani "barbari" e santuari greci: qualche riflessione*, in L.R. Cresci (a cura di), *Spazio sacro e potere politico in Grecia e nel Vicino Oriente*, Roma 2014, pp. 119-161: 146-152.

<sup>50</sup> Non mi pare basato su nessuna evidenza testuale il rilievo di W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, III, *The Fifth-Century Enlightenment*, Cambridge 1969, p. 263 (= W.K.C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge 1971, p. 263), ripreso ampiamente nella letteratura critica successiva, in base al quale quanto Socrate dice a proposito della fama duratura di Protagora potrebbe essere conciliato con quanto emerge dalle altre fonti in quanto Platone «would have said the same about Socrates», che era stato processato e messo a morte.

<sup>51</sup> Ad una volontaria distorsione della realtà storica che Platone opererebbe in prospettiva letteraria pensa A. Capra, *Platone e la storia*, cit. Cfr. in questo senso anche D. Lenfant, *Protagoras et son procès d'impiété: peut-on soutenir une thèse et son contraire?*, «Ktèma», xxvii, 2002, pp. 135-154: 139. L'ipotesi non è di per sé peregrina ma ha a mio avviso ragione A. Brancacci, *Protagora e la technè sophistike. Plat. Prot. 316 D-317 C*, «Elenchos», xxiii, 2002, pp. 11-32: 27, nell'affermare che le parole di Socrate nel *Menone* assumerebbero in questo caso il carattere di «crudele dileggio, non privo di una nota gratuita». Per O. Gigon, *Il libro «Sugli dèi» di Protagora*, cit., pp. 432-433, la testimonianza platonica può comunque conciliarsi con l'ipotesi della storicità del naufragio di Protagora quale disgrazia avvenuta nel contesto di un semplice trasferimento in Sicilia. Alcuni interpreti colgono un'allusione alla tragica fine di Protagora in una curiosa immagine del *Teeteto* (171d), in cui si prospetta che la testa di Protagora possa emergere, confutare sia Socrate sia Teodoro, per poi correre via. Altre interpretazione dell'immagine, forse più persuasive, sono comunque possibili, cfr. M. Corradi, *Protagora tra filologia e filosofia*, cit., p. 34, nota 2.

del fatto che le città permettano ai sofisti di giungere e non provvedano alla loro espulsione, εἴωσαι αὐτοὺς εἰσαφικνεῖσθαι καὶ οὐκ ἐξελάνουσαι.

Se dunque il testo di Platone non consente di attribuire un fondamento storico alla tradizione sulle tragiche conseguenze della pubblica lettura del *Περὶ θεῶν*, non è semplice stabilire l'origine delle informazioni alla base del resoconto di Filocoro e delle altre fonti. Certo, indipendentemente dal quadro prospettato dalle pagine di Diogene Laerzio, è attestata una tradizione relativa ad una generale avversione nei confronti di Protagora. Dai passi del *Protagora* e del *Menone* che abbiamo appena ricordato emerge chiaramente l'idea di un'ostilità diffusa nei confronti dei sofisti alla quale Protagora certo non si sottraeva. In questa prospettiva andrebbe forse inserito anche un frammento degli *Adulatori* di *Eupoli* (157 Kassel-Austin), commedia che aveva in Protagora uno dei protagonisti, in cui al sofista si attribuisce l'epiteto, ἀλιτήριος, 'empio'<sup>52</sup>. Questi elementi hanno certo avuto un peso nella genesi della tradizione sulla persecuzione di Protagora. In ogni caso colpisce nell'insieme delle informazioni a nostra disposizione la presenza di più di un tratto che richiama la ricerca erudita di fine IV secolo, soprattutto di ascendenza peripatetica:<sup>53</sup> l'utilizzazione dell'interpretazione di testi poetici nella ricostruzione biografica – nello specifico una presunta allusione all'*Issione* di Euripide per il naufragio di Protagora –<sup>54</sup> il rapporto fra lo stesso Euripide e le espressioni più avanzate e sovversive della cultura filosofica coeva<sup>55</sup>, il motivo dell'incomprensione e del disprezzo da parte degli Ateniesi nei confronti di intellettuali di primo piano<sup>56</sup>. È possibile dunque che la ricerca erudita di fine IV secolo, più particolarmente il Peripato, abbia offerto un contributo decisivo alla formazione della tradizione sul processo di Protagora e più in generale sui processi subiti da più di un intellettuale nell'Atene del V secolo, una tradizione su cui certo devono aver avuto un peso determinante la vicenda di Socrate e il testo dell'*Apologia* di Platone<sup>57</sup>. Del resto

<sup>52</sup> Il termine, che pur presenta in molti passi comici un valore privo di colorature politico-religiose, può essere riferito, come emerge dalla ricca analisi di M. Napolitano, *I Kolakes di Eupoli. Introduzione, traduzione, commento*, Mainz 2012, pp. 101-104, al carattere sacrilego delle dottrine di Protagora. In questo caso l'empietà appare connessa alla riflessione sui μετέωρα, in realtà poco documentata per il sofista. Tuttavia Plut. *Nic.* 23, 4, cita il processo di Protagora nel quadro di una più generale avversione degli Ateniesi nei confronti di studiosi di fisica e meteorologia (τοὺς φυσικοὺς καὶ μετεωρολόεστας τότε καλουμένους).

<sup>53</sup> Sui caratteri della ricerca erudita peripatetica, cfr. almeno F. Montanari, *The Peripatos on Literature. Interpretation, Use and Abuse*, in A. Martano, E. Matelli, D.C. Mirhady (eds.), *Praxiphanes of Mytilene and Chamaeleon of Heraclea. Text, Translation, and Discussion*, London-New York 2012, pp. 339-358. Più in particolare, sul cosiddetto metodo di Cameleonte si veda G. Arrighetti, *Cameleonte peripatetico e gli studi sulla biografia greca*, in P. Arduini, S. Audano, A. Borghini, A. Cavarzere, G. Mazzoli, G. Paduano, A. Russo (a cura di), *Studi offerti ad Alessandro Perutelli*, I, Roma 2008, pp. 63-69.

<sup>54</sup> Per le modalità di utilizzo delle testimonianze dei poeti nella biografia peripatetica ancora valide sono le riflessioni di G. Arrighetti, *Poeti, eruditi e biografati. Momenti della riflessione dei Greci sulla letteratura*, Pisa 1987, pp. 161-167. Cfr. S. Schorn, *Chamaeleon: Biography and Literature Peri tou deina*, in A. Martano, E. Matelli, D.C. Mirhady (eds.), *Praxiphanes of Mytilene and Chamaeleon of Heraclea*, cit., pp. 411-444: 419-423.

<sup>55</sup> Cfr. S. Schorn, *Satyros aus Kallatis. Sammlung der Fragmente mit Kommentar*, Basel 2004, pp. 197-201, e M.R. Lefkowitz, *The Lives of the Greek Poets*, Baltimore 2012<sup>2</sup>, pp. 88-90.

<sup>56</sup> Il motivo è tipico per il Peripato. Eraclide Pontico individua nelle accuse ingiuste nei confronti di importanti intellettuali un atteggiamento costante per gli Ateniesi, proponendo i casi di Omero, Tirteo e Socrate (97-98 Schütrumpf). Nell'*Apologia di Socrate* Demetrio del Falero parla dello φθόρος degli Ateniesi nei confronti di Diogene di Apollonia (107 SOD) e del difficile rapporto con Atene di Eraclito (106 SOD) e Democrito (108 SOD). Prassifane (21 Matelli) richiama invece il caso di Tucidide. Cfr. M. Corradi, *Thucydides adoxos and Praxiphanes*, in A. Martano, E. Matelli, D.C. Mirhady (eds.), *Praxiphanes of Mytilene and Chamaeleon of Heraclea*, cit., pp. 495-523: 509-511.

<sup>57</sup> Come sottolinea M.R. Lefkowitz, *Was Euripides an Atheist?*, «St. It. Filol. Cl.», III s., v, 1987, pp. 149-166: 157-161, lo stesso Aristotele, che come abbiamo ricordato si era interessato al contenzioso sorto fra Protagora e il discepolo Evatlo, ha forse avuto un ruolo nella genesi di notizie, quantomeno dubbie dal punto di vista storico, su disavventure giudiziarie di più di un intellettuale. Si possono citare in proposito i casi di Eschilo (EN 1111a8-11 = T 93a Radt) ed Euripide (Rh. 1416a28-34 = T 98 Kannicht), ripresi e amplificati nella tradizione peripatetica da Satiro (Vit. Eur. F 6 fr. 39, col. x 15-22 Schorn = T 99 Kannicht) e da Eraclide Pontico (97 Schütrumpf = T 93b Radt). Cfr. S. Schorn, *Satyros aus Kallatis*, cit., pp. 279-285. Sul ruolo del Socrate di Platone nello sviluppo della

già Timone (5 Di Marco) accostava in modo anacronistico la vicenda di Protagora a quella di Socrate.

Una volta respinta nel suo complesso la verisimiglianza storica del contesto biografico relativo alla lettura del *Περὶ θεῶν*, giunge il momento di soffermarsi sull'interpretazione del testo. Pur tenendo conto dei problemi di ricostruzione che abbiamo messo in evidenza in precedenza, per ragioni di praticità espositiva seguiamo il testo di Diels. Il frammento com'è noto, era l'inizio dell'opera, come mostrano l'ἤρξατο con cui è introdotto da D.L. IX 51 e l'εἰσβολῆ di Eus. PE XIV 3, 7 e XIV 19, 10. Dunque in quanto *incipit* dello scritto il frammento era collocato in un luogo carico di particolare valenza letteraria. Non occorre richiamare in questa sede l'importanza che l'*incipit* rivestiva nelle opere letterarie antiche, basti ricordare in proposito il contributo fondamentale di Gian Biagio Conte<sup>58</sup>. Il testo si apre con un riferimento al tema dell'opera, gli dei nella canonica forma introdotta da περί<sup>59</sup> e, secondo una prassi abbastanza comune negli *incipit* presocratici, il discorso è condotto alla prima persona singolare<sup>60</sup>: Protagora dichiara la propria incapacità di giungere al sapere relativamente all'esistenza degli dei<sup>61</sup>. Il verbo essere ha infatti chiaramente valore esistenziale: si tratterebbe per Charles Kahn di una delle prime occorrenze sicure di questo valore<sup>62</sup>. Si noti la struttura antitetica con l'opposizione tra οὐθ' ὡς εἰσίν e οὐθ' ὡς οὐκ εἰσίν che, come abbiamo visto, ricorda da vicino l'antitesi che caratterizza l'*incipit* della *Verità*, il celebre principio dell'uomo-misura (80 B 1 DK = 31 D 9 LM): l'uomo è misura di tutte le cose, di quelle che sono, del fatto che sono, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, di quelle che non sono, del fatto che non sono, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. In modo plausibile è stato ipotizzato che questa struttura antitetica anticipasse la struttura antilogica in cui il trattato affrontava il problema dell'esistenza degli dei. Protagora avrebbe opposto, secondo il principio dell'antilogia, un discorso in favore dell'esistenza degli dei ad un discorso contro la loro esistenza<sup>63</sup>. Al problema dell'esistenza l'*incipit* del *Περὶ θεῶν* fa seguire un secondo problema strettamente legato al primo, ossia quello dell'aspetto degli dei: in maniera per certi versi simile a quanto avviene per le tre tesi del *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* di Gorgia<sup>64</sup>, Protagora dichiara di non essere in grado di sapere, anche una

---

biografia, cfr. M. Erler, *Biographische Elemente bei Platon und in hellenistischer Philosophie*, in M. Erler, S. Schorn (hrsg.), *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit*, cit., pp. 11-24.

<sup>58</sup> G.B. Conte, *Memoria dei poeti e sistema letterario. Catullo, Virgilio, Ovidio, Lucano*, Torino 2012<sup>3</sup>, pp. 78-117. Nello specifico della produzione presocratica, è importante il contributo di M.L. Gemelli Marciano, *Lire du début. Quelques observations sur les incipit des présocratiques*, «Phil. Ant.», VII, 2007, pp. 7-37. Più in generale sulla poetica dei Presocratici, cfr. G.W. Most, *The Poetics of Early Greek Philosophy*, in A.A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge-New York 1999, pp. 332-362.

<sup>59</sup> Per es. lo pseudo-Senofonte (*Ath.* 1.1) e Ippocrate (*Morb.Sacr.* 1,1, *Nat.Mul.* 1). Cfr. anche Alcmeone 24 B 1 DK = 23 D 4 LM. Sul titolo *Περὶ θεῶν* dello scritto di Protagora un'ampia discussione si trova in E. Schmalzriedt, *Περὶ φύσεως. Zur Frühgeschichte der Buchtitel*, München 1970, pp. 67-71.

<sup>60</sup> Ad es. l'inizio dei *Καθαρμοί* di Empedocle (31 B 112 DK = 22 D 4 LM), Democrito (68 B 165 DK = 27 P 44 e 27 D 26 LM) (che costituiva forse l'*incipit* del *Μικρὸς διάκοσμος*), Ippia (86 B 6 DK = 36 D 22 LM), Hp. *Carn.* 1. La costruzione impersonale δοκεῖ μοι si trova invece ad es. in Diogene di Apollonia (64 B 1 DK = 28 D 2 LM), e nell'*incipit* della *Περὶ ἡγῆσις* di Ecateo di Mileto (1 F 1 Jacoby). Cfr. anche l'insistenza sul pronome di prima persona nell'*incipit* del *Περὶ φύσεως* di Parmenide (28 B 1 DK = 19 D 4 LM). Sul tema significativo è il contributo di C. Robbiano, *Becoming Being. On Parmenides' Transformative Philosophy*, Sankt Augustin 2006, pp. 65-70. Cfr., per il rapporto con l'epica, almeno G.M. Ledbetter, *Poetics before Plato. Interpretation and Authority in Early Greek Theories of Poetry*, Princeton-Oxford 2003, pp. 54-61.

<sup>61</sup> C.W. Müller, *Protagoras über die Götter*, cit., p. 145, nota 3 (= p. 319, nota 29), sottolinea correttamente la novità di una dichiarazione di ignoranza nella topica dell'esordio.

<sup>62</sup> C.H. Kahn, *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Indianapolis 2003<sup>2</sup>, p. 302.

<sup>63</sup> Cfr. ad esempio O. Gigon, *Il libro «Sugli dèi» di Protagora*, cit., pp. 438-439, e A. Tordesillas, *Platão, Protagoras e o homem-medida*, «Dissertatio», XXIX, 2009, pp. 11-42: 16. Per M. Untersteiner, *I Sofisti*, Milano 1967<sup>2</sup>, pp. 18-19, il λόγος sugli dei era il primo delle antilogie.

<sup>64</sup> L'antilogia con Gorgia non convince però R. Bodéüs, *Réflexions sur un court propos de Protagoras*, «Les Ét. Cl.», LV, 1987, pp. 241-257: 246-247. Sul rapporto fra Protagora e il trattato di Gorgia, cfr. comunque R. Ioli,

volta ammessa ipoteticamente l'esistenza degli dei, quali gli dei siano per aspetto. È dunque probabile che in seguito alla questione dell'esistenza degli dei il trattato si occupasse del tema della loro ἰδέα: in questo caso è più difficile pensare che l'argomentazione si strutturasse in forma di antilogia (si potrebbe comunque immaginare un'antilogia sul carattere umano o meno della loro ἰδέα)<sup>65</sup>. Certo il risultato a cui perveniva Protagora era comunque di tipo scettico. Un risultato scettico che Protagora basava sulla presenza di una molteplicità di fattori che impediscono di giungere ad una conoscenza in proposito<sup>66</sup>. Di tali fattori però, in modo apparentemente singolare, sono forniti solo due esempi: l'ἀδηλότης e la brevità della vita umana. Se il secondo fattore non è stato oggetto di un particolare dibattito esegetico, gli interpreti divergono nella resa del primo termine. La maggior parte lo intende in modo più generale riferendolo alla questione dell'esistenza degli dei, secondo un uso più in linea con il significato che il termine assume nelle altre occorrenze che, al di fuori del *Περὶ θεῶν*, non sono più antiche del II a.C.<sup>67</sup>. Ecco alcuni esempi: André Laks e Glenn Most propongono l'«obscurité du sujet»<sup>68</sup> e «its obscurity»<sup>69</sup>, Bonazzi «oscurità dell'argomento»<sup>70</sup> e «obscurité du propos»<sup>71</sup>, Daniel W. Graham «the obscurity of the question»<sup>72</sup>, Maurizio Migliori, Ilaria Ramelli e Giovanni Reale «oscurità della questione»<sup>73</sup>, Thomas Schirren e Thomas Zinsmaier «die Undeutlichkeit der Sachlage»<sup>74</sup>, José Solana Dueso «la "oscuridad"»<sup>75</sup>. In favore di questa prima interpretazione depone, a mio avviso, una curiosa pagina di Cicerone (*nat. deor.* I 60) che sembra in qualche modo rielaborare nella forma dell'aneddoto alcuni aspetti dell'assunto protagoreo. Protagonisti sono il tiranno Ierone e il poeta Simonide. Il tiranno domanda a Simonide che cosa sia il dio e quale ne sia la natura. Simonide chiede un giorno per pensarci. Il giorno dopo, nuovamente interrogato da Ierone, chiede due giorni di riflessione ulteriore. E in seguito altre proroghe sempre più ampie. Ierone vuole allora conoscere il motivo di tale comportamento e Simonide ammette: *quanto diutius considero... tanto mihi res videtur*

---

*Gorgia di Leontini. Su ciò che non è. Testo greco, traduzione e commento*, Hildesheim-Zürich-New York 2010, pp. 50-60, e M. Corradi, *Gorgia e il non essere*, «Eikasmos», XXVII, 2015, pp. 445-457: 448-449.

<sup>65</sup> I resti del nome Protagora sono forse leggibili in *PHerc.* 124 fr. 2 De Falco che contiene frustoli di un'opera di Demetrio Lacone in cui era probabilmente trattato il problema dell'antropomorfismo della divinità. Cfr. C. Romeo, *Demetrio Lacone. La poesia*, Napoli 1988, p. 33, e, più in generale, su Protagora nei papiri ercolanesi, C. Vassallo, *Testimonianze su Anassagora e altri presocratici nel Libro IV della Retorica di Filodemo. Praesocratica Herculanensia V*, «Lex. Philos.», III, 2015, pp. 81-146: 110 nota 109.

<sup>66</sup> L'espressione πολλὰ τὰ κωλύοντα è, per J. Mansfeld, *Protagoras on Epistemological Obstacles and Persons*, cit., pp. 40, n. 6, idiomatica: in Erodoto (VIII 144, 2) sono citati tre ostacoli e in Ippocrate (*Vict.* III 67) quattro.

<sup>67</sup> Cfr. K.-M. Dietz, *Protagoras von Abdera*, cit., p. 137. Le occorrenze più antiche si riferiscono all'incertezza nell'ambito bellico (Polibio V 2, 3 e xxxvi 6, 2, Plu. *Cat.Min.* 59, 11, *Demetr.* 15, 4, *Per.* 18, 1 e 28, 8, Dionigi di Alicarnasso IX 35), economico (Plu. I 27d, *Crass.* 2, 5, San Paolo I *Ep.Ti.* 6, 17), politico (Plu. *Caes.* 7, 2, *Oth.* 9, 2), al futuro, al destino e, più in generale, alle cose umane (Filone, *Deus* 29, *Legat.* 51 e 322, *Virt.* 152, Plu. I 112d, *Alex.* 69, 5, *Cam.* 32, 3, Cornuto *ND* 12, 14-16). In senso più pregnante dal punto di vista filosofico l'ἀδηλότης riguarda l'aldilà in Plu. fr. 178 Sandbach, l'essenza dell'anima in Ph. *Mutat.* 10, i πράγματα in Ph. *Qu.Gen.* 2, fr. 54a. In senso prettamente scettico il termine si trova ovviamente connotato in Sesto Empirico (a problemi logici rinviano *M.* VIII 374, VIII 452 e XI 229, all'attitudine di Pirrone *M.* I 305).

<sup>68</sup> A. Laks, G. Most, *Les débuts de la philosophie*, cit., p. 1244.

<sup>69</sup> A. Laks, G. Most, *Early Greek Philosophy*, cit., p. 42.

<sup>70</sup> M. Bonazzi, *Protagora e Senade*, in F. Trabattoni, Mauro Bonazzi, *I sofisti*, Milano, 2007, pp. 9-141: 125.

<sup>71</sup> M. Bonazzi, *Protagoras d'Abdère*, cit., p. 52.

<sup>72</sup> D.W. Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*, Cambridge 2010, p. 707.

<sup>73</sup> M. Migliori, I. Ramelli, G. Reale, C. *Antica sofistica*, in G. Reale, D. Fusaro, M. Migliori, I. Ramelli, M. Timpanaro Cardini, A. Tonelli (a cura di), *I Presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, Milano 2006, pp. 1543-1863: 1576.

<sup>74</sup> T. Schirren, T. Zinsmaier, *Die Sophisten. Ausgewählte Texte. Griechisch/deutsch*, Stuttgart 2003, p. 37.

<sup>75</sup> J. Solana Dueso, *Los sofistas. Testimonios y fragmentos. Traducción, introducción y notas*, Madrid 2013, p. 111.

*obscurior*<sup>76</sup>. Nel testo è dunque possibile cogliere un rapporto tra il problema della natura della divinità (per quanto l'aneddoto non ne metta in questione l'esistenza) e la temporalità dell'esistenza umana che presenta non poche analogie con il punto di vista protagoreo. In questo caso l'oscurità è propria della questione in sé e non è relativa al manifestarsi o meno della divinità. Come abbiamo detto, altri interpreti considerano però il termine in un'accezione in qualche modo più tecnica riferendolo all'oggetto del trattato di Protagora, gli dei stessi: l'ἀδηλότης indicherebbe dunque il fatto che gli dei non si offrano all'esperienza dei sensi. In questo senso vanno Diels con la resa 'Nichtwahrnehmbarkeit'<sup>77</sup>, Untersteiner con 'impossibilità di una loro esperienza sensibile'<sup>78</sup>, Dumont con 'leur invisibilité'<sup>79</sup>, Demont-Trédé con 'absence d'évidence'<sup>80</sup>. Protagora attingerebbe in questo caso chiaramente al linguaggio della filosofia presocratica in cui la nozione di ἄδηλον svolge un ruolo non marginale, in particolare per Anassagora – si pensi alla celebre affermazione del frammento 59 B 21a DK = 25 D 6 LM, ὄψεις τῶν ἀδηλῶν τὰ φαινόμενα – e negli atomisti<sup>81</sup>. Il termine ἄδηλον compare in effetti anche in relazione a Protagora in una tarda ma significativa testimonianza di Didimo il Cieco (*In ps.* 34, 17 = 31 R 27 LM) salvata da un papiro ritrovato a Tura in Egitto (P. Tura v 222, 18-19 Decleva Caizzi)<sup>82</sup>. Ma, a ben vedere, le due interpretazioni di ἀδηλότης proposte dalla critica sono forse conciliabili: l'oscurità della questione è in effetti intrinsecamente legata al fatto che un'esperienza sensibile degli dei per Protagora non sia possibile.

Come abbiamo già avuto modo di ricordare non è facile ricostruire come il testo si sviluppasse in seguito: certo il μὲν incipitario può fare pensare a un'opposizione, forse la polarità tradizionale, uomo/dio. Il testo sarebbe passato a considerare gli uomini, forse per analizzare il rapporto degli uomini con gli dei, nelle pratiche culturali, forse considerando il ruolo della religione nello sviluppo della società umana<sup>83</sup>. Ovviamente si tratta solo di un'ipotesi, su cui comunque proveremo a soffermarci in seguito.

<sup>76</sup> L'aneddoto si trova anche in una versione greca nella cosiddetta *Theosophia* di Tübingen in cui Ierone è sostituito da un più generico τις (II 24, 143-145, p. 35 Beatrice): ὅτι Σιμωνίδης ἐρωτηθεὶς ὑπὸ τινος περὶ τοῦ θεοῦ ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας ἀνεβάλλετο καὶ αὐθις ἐρωτηθεὶς τὴν αἰτίαν τῆς ὑπερθέσεως «Ὅσον, ἔφη, μᾶλλον σκοπῶ περὶ τοῦ θεοῦ, τοσοῦτον ἀπέχω εἰδέναι». Com'è possibile notare, il termine ἀδηλότης comunque non compare. Per l'aneddoto sul rapporto tra Ierone e Simonide, cfr. i testi raccolti da O. Poltera, *Simonides Lyricus. Testimonia und Fragmente. Einleitung, kritische Ausgabe, Übersetzung und Kommentar*, Basel 2008, pp. 54-57.

<sup>77</sup> H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, cit., p. 265.

<sup>78</sup> M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, I, *Protagora e Seniaide. Introduzione, traduzione e commento*, Firenze 1961<sup>2</sup>, p. 81.

<sup>79</sup> J.-P. Dumont, *Les sophistes. Fragments et témoignages*, Paris 1969, p. 46.

<sup>80</sup> P. Demont, M. Trédé, *Platon. Protagoras*. Traduction nouvelle, introduction et commentaires, Paris 1993, p. 158.

<sup>81</sup> Per una storia dell'interpretazione della celebre frase di Anassagora, cfr. ora T. Wolbergs, *Ὅψεις ἀδηλῶν τὰ φεγγόμενα*, «Rhein. Mus.», N. F., CLV, 2012, pp. 113-127. Per la nozione di ἄδηλον in Democrito in rapporto da un lato con la riflessione di Protagora dall'altro con la canonica di Epicuro si veda M.-K. Lee, *Epistemology after Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*, Oxford 2005, pp. 233-250.

<sup>82</sup> Il testo attribuisce a Protagora una posizione che chiaramente anticipa l'ἐποχή scettica: φαίνομαι σοὶ τῶ παρόντι καθήμενος· τῶ δὲ ἀπόντι οὐ φαίνομαι καθήμενος· ἄδηλον εἰ κάθημαι ἢ οὐ κάθημαι. Per i principali problemi esegetici relativi al testo, cfr. M. Gagarin, *Protagoras' New Fragment: Thirty Years Later*, in B. Amden, P. Flensted-Jensen, T. Heine Nielsen, A. Schwartz, C. Gorm Tortzen, (eds.), *Noctes Atticae. 34 articles on Graeco-Roman Antiquity and Its Nachleben. Studies Presented to Jørgen Mejer on His Sixtieth Birthday March 18, 2002*, Copenhagen 2002, pp. 114-120. Secondo C.J. Classen, *L'esposizione dei Sofisti e della Sofistica in Sesto Empirico*, «Elenchos», XIII, 1992, pp. 57-79: 63-64, Sesto Empirico (P. I 219 = 80 A 14 DK = 31 R 21 LM) impiega intenzionalmente per criticare Protagora una nozione, quella di ἄδηλον, utilizzata dal sofista nel *Περὶ θεῶν*.

<sup>83</sup> Cfr. M. Bonazzi, *I sofisti*, Roma 2010, pp. 137-138. Una possibile allusione al *Περὶ θεῶν* di Protagora che è stata colta nel *Cratilo* (400d-401a) di Platone, su cui cfr. M. Corradi, *Protagora tra filologia e filosofia*, cit., pp. 169-170, potrebbe confermare l'ipotesi in base alla quale nell'opera di Protagora si passasse dal tema degli dei a quello del punto di vista degli uomini sugli dei: dal momento che sugli dei e sui loro nomi non è possibile sapere nulla, περὶ θεῶν οὐδὲν ἴσμεν, la ricerca non potrà riguardare che le opinioni degli uomini che posero i nomi degli dei, περὶ τῶν ἀνθρώπων, ἦν ποτὲ τινα δόξαν ἔχοντες ἐτίθεντο αὐτοῖς τὰ ὀνόματα.

Restiamo per il momento sul testo del frammento 80 B 4 DK. Com'è possibile notare, Protagora costruisce l'*incipit* del *Περὶ θεῶν* su una serie di motivi tradizionali nella produzione letteraria che lo precede di cui certo il sofista era un grande conoscitore. Non è qui il caso di ripercorrere la notevole mole di testimonianze che attestano l'interesse di Protagora per la letteratura, basti soltanto ricordare quanto Platone gli fa pronunciare nell'omonimo dialogo a proposito del ruolo cardine della competenza sulla poesia nella παιδεία (80 A 25 DK = 31 D 31 LM)<sup>84</sup>. Com'è noto, il tema della difficoltà di conoscere il divino è ben radicato nella tradizione. Anche se nell'epos omerico l'esperienza dell'epifania del dio è comune, già nell'*Odissea* (xvi 161), si rileva come gli dei non si mostrino evidenti a tutti, οὐ γὰρ πῶς πάντεσσι θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς<sup>85</sup>. Il problema esplode però nei celebri versi del frammento 21 B 34 (= 8 D 49 LM) di Senofane in cui il poeta dichiara che nessun uomo è in grado di avere una conoscenza chiara del divino, τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται εἰδῶς, essendo l'uomo limitato all'ambito dell'opinione, a quel δόκος che ἐπὶ πᾶσι τέτυκται<sup>86</sup>. Stando a Diogene Laerzio (IX 24 = 30 A 1 DK = 21 R 27 LM), Melisso proclamava che non ci si deve pronunciare sugli dei, dal momento che non vi è conoscenza di essi, περὶ θεῶν ἔλεγε μὴ δεῖν ἀποφαίνεσθαι· μὴ γὰρ εἶναι γινῶσιν αὐτῶν<sup>87</sup>. Ma anche Eraclito (22 B 5 DK = 9 D 15 LM) criticava coloro che rivolgono le loro preghiere alle statue degli dei senza conoscere quale sia la natura di dei ed eroi, οὐ τι γινώσκων θεοὺς οὐδ' ἥρωας οἴτινές εἰσι<sup>88</sup>. Per Empedocle l'esperienza del divino non può essere fatta attraverso vista e tatto (31 B 133 DK = 22 D 9 LM)<sup>89</sup>.

Il motivo relativo alla conoscenza del divino s'intreccia in Protagora con quello della brevità della vita umana. Ovviamente anche in questo caso non è possibile prescindere da Omero che caratterizza il personaggio di Achille quale μινυθᾶδιος (*Il.* I 352). Il tema è ripreso dalla lirica: Mimnermo nel frammento 2 West (= 8 Gentili-Prato) reinterpreta quale affermazione del carattere effimero della natura umana la celebre analogia omerica tra le generazioni dell'uomo e le foglie di *Il.* 6, 146-149. E, in un contesto che allude esplicitamente

<sup>84</sup> Rimando in proposito a M. Corradi, *Protagora tra filologia e filosofia*, cit., pp. 133-175. Cfr. ora anche I. Andolfi, *Una vetrina esegetica per tre sofisti. Il carme di Simonide nel Protagora di Platone*, «Sem. Rom.», III, 2014, pp. 117-149: 121-131, e P. Woodruff, *Why Did Protagoras Use Poetry in Education?*, in O. Pettersson, V. Songe-Møller (eds.), *Plato's Protagoras. Essays on the Confrontation of Philosophy and Sophistry*, Cham 2017, pp. 213-227.

<sup>85</sup> Cfr. A. Henrichs, *What Is a Greek God?*, in J.N. Bremmer, A. Erskine (eds.), *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, Edinburgh 2010, pp. 19-39: 19, e H.S. Versnel, *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leiden-Boston 2011, pp. 37-43. Il privilegio di una costante presenza per esempio caratterizza i Feaci in *Od.* 7, 201: αἰεὶ γὰρ τὸ πάρος γε θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς ἡμῖν. Come giustamente sottolinea J. Strauss Clay, *The Wrath of Athena. Gods and Men in the Odyssey*, Princeton 1983, pp. 171-172, questo privilegio è proprio di popoli ai margini del mondo, residuo di un'età dell'oro in cui il contatto tra uomini e dei era più facile.

<sup>86</sup> Sul testo e i suoi diversi problemi interpretativi, dopo le canoniche pagine di H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien*, München 1968<sup>3</sup>, pp. 338-349, cfr. M.M. Sassi, *Senofane fra i sofisti. Dai limiti della conoscenza (21b34 DK) al paradosso eristico (Plat. Men. 80d5-e5)*, «Méthexis», XXIV, 2011, pp. 7-20: 7-10, con utile bibliografia.

<sup>87</sup> Per il rapporto dell'affermazione di Melisso con la riflessione del filosofo sull'essere, cfr. ora J. Mansfeld, *Melissus between Miletus and Elea*, in M. Pulpito (a cura di), *Eleatica 2012: Melisso fra Mileto ed Elea*, Sankt Augustin 2016, pp. 71-114: 81.

<sup>88</sup> Sulla portata della critica alla religione tradizionale che Eraclito sviluppa in questo testo, cfr. l'equilibrata analisi di F. Fronterotta, *Eraclito. Frammenti*, Milano 2013, pp. 355-356, nota 18.

<sup>89</sup> La divinità in questione sarebbe per J.-C. Picot, *Apollon et la φρήν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος*, «An. Filos. Cl.», VI, 11, 2012, pp. 1-31: 10, nota 34, lo Sfero. Cfr. O. Primavesi, *Empedokles*, in H. Flashar, D. Bremer, G. Rechenauer (hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, 1/2, *Frühgriechische Philosophie*, Basel 2013, pp. 667-739: 694. Sulla teologia di Empedocle utile sintesi in S. Trépanier, *Early Greek Theology: God as Nature and Natural Gods?*, in J.N. Bremmer, A. Erskine (eds.), *The Gods of Ancient Greece*, cit., pp. 273-317: 302-308. Uscendo dall'ambito della poesia non è chiaro quale rapporto abbia con Protagora un passo del II libro di Erodoto (3): intorno agli dei gli uomini hanno tutti lo stesso livello di conoscenza, πάντας ἀνθρώπους ἴσον περὶ αὐτῶν ἐπίστασθαι, ossia non sanno nulla. Cfr. A.B. Lloyd, in A.B. Lloyd, A. Fraschetti, *Erodoto. Le storie*, II, *Libro 2. L'Egitto*, Milano 1989, p. 236.

al passo iliadico, il frammento 8 West (*deest* Gentili-Prato), attribuito da Stobeo (IV 34, 28, III pp. 834-835 Wachsmuth-Hense) a Simonide, stigmatizza la stoltezza dei giovani che non sono in grado di comprendere quanto di breve durata siano gioventù e vita per gli esseri umani, οὐδὲ ἴσασιν ὡς χρόνος ἔσθ' ἤβης καὶ βίτου ὀλίγος θνητοῖς<sup>90</sup>.

Il motivo della brevità della vita è messo in relazione ai limiti epistemologici dell'uomo già in Empedocle (31 B 2 DK = 22 D 42 LM): gli uomini, destinati ad una breve esistenza, ὠκύμοροι, contemplando soltanto una piccola parte della vita, παῦρον δ' ἐν ζωῆσι βίου μέρος ἀθρήσαντες, non giungono che a un sapere aleatorio, fidando soltanto in quello che per caso ciascuno ha incontrato<sup>91</sup>. Certo, per la problematica del tempo in rapporto al conoscere, è possibile citare ancora Senofane (21 B 18 DK = 8 D 53 LM): gli dei non mostrarono fin da principio tutto agli uomini ma questi poi con il tempo, cercando, trovano il meglio, οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν, ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον<sup>92</sup>.

Anche per la questione della forma del dio, della sua ἰδέα Protagora gioca su motivi tradizionali. L'ampia casistica di epifanie divine dei poemi omerici mostra la possibilità per gli dei di presentarsi sotto forme molto diversificate, talora avvolti nella bruma, talora come semplice voce, talora sotto forma di un determinato essere umano, talora in forma di animale, talora rivelando la propria reale bellezza e grandezza. Ma anche in questo caso il punto di vista di Senofane risulta centrale nella serie di frammenti di critica all'antropomorfismo degli dei omerici (21 B 15 e 16 = 8 D 14 e 13 LM)<sup>93</sup>. Il problema ritorna in un celebre passo erodoteo (2, 53) in cui però, come Walter Burkert ha messo in evidenza, è possibile leggere già un'influenza della posizione protagorea – lo mostra il già citato parallelismo tra ὁκοῖοί τε τινες τὰ εἶδεα del testo di Erodoto e οὐθ' ὁποῖοί τινες ἰδέαν in Protagora. I Greci dovrebbero il proprio pantheon ai Pelasgi che a loro volta lo avrebbero introdotto mutuandolo dagli Egizi. Prima infatti i Pelasgi sacrificavano a divinità anonime. Per quanto riguarda invece l'origine delle varie divinità, ὄθεν δὲ ἐγένετο ἕκαστος τῶν θεῶν, o se tutte siano esistite da sempre, εἴτε δὴ αἰεὶ ἦσαν πάντες, e quale fosse il loro aspetto, ὁκοῖοί τε τινες τὰ εἶδεα, i Greci giunsero ad avere una nozione precisa, in un'epoca dunque più recente, grazie ad Omero ed Esiodo che assegnarono loro i

---

<sup>90</sup> Sul motivo di Achille μινυθῆδιος nell'*Iliade*, cfr. L.F. Garcia, *Homeric Durability. Telling Time in the Iliad*, Washington 2013, pp. 11-14. Sulla celebre analogia fra stirpi umane e foglie offre un'ampia analisi D. Susanetti, *Foglie caduche e fragili genealogie*, «Prometheus», xxv, 1999, pp. 97-116. Sugli sviluppi successivi del tema della caducità, cfr. E. Bakker, *Khrónos, Kléos, and Ideology from Herodotus to Homer*, in M. Reichel, A. Rengakos (hrsg.), *Epea pteroenta. Beiträge zur Homerforschung. Festschrift für Wolfgang Kullmann zum 75. Geburtstag*, Stuttgart, Steiner, 2002, pp. 11-30. Per la corretta interpretazione dell'aggettivo ἐφήμερος, spesso utilizzato per descrivere la natura dell'uomo, di fondamentale importanza resta la ricerca di H. Fränkel, *Man's "Ephemeros" Nature According to Pindar and Others*, «Trans. Amer. Philol. Ass.», LXXVII, 1946, pp. 131-145. Certo nella tradizione che Protagora rielabora per l'*incipit* del *Περὶ θεῶν* gioca un ruolo l'opposizione tra il carattere caduco della vita umana e l'eternità della vita del dio. Cfr. J. Dreßler, *Philosophie vs. Religion?*, cit., p. 33.

<sup>91</sup> Sul frammento offre un'ampia analisi X. Gheerbrant, *Empédocle, une poétique philosophique*, Paris 2017, pp. 39-98. Sui rapporti tra durata della vita umana e possibilità cognitive si consideri anche il celebre apoftegma ippocratico (*Aph.* I. 1): ὁ βίος βραχὺς, ἡ δὲ τέχνη μακρὴ. Cfr. C.W. Müller, *Protagoras über die Götter*, cit., p. 146, nota 1 (= p. 320, nota 32). Nasconde una polemica contro Protagora, secondo V. Di Benedetto, *Euripide. Le baccanti*, Milano 2004<sup>2</sup>, pp. 8-9, la riflessione sul rapporto tra brevità della vita e critica razionalistica alla religione tradizionale nel I stasimo delle *Baccanti* di Euripide (395-397).

<sup>92</sup> Sui non semplici problemi esegetici relativi al frammento, cfr. J.H. Leshner, *Xenophanes of Colophon. Fragments*, Toronto-Buffalo-London 1992, pp. 149-155.

<sup>93</sup> Cfr. M.M. Sassi, *Where Epistemology and Religion Meet. What Do(es) the God(s) Look Like?*, «Rhizomata», I, 2013, pp. 283-307: 284-294. Insiste giustamente sul rapporto tra il problema delle ripetute trasformazioni degli dei del mito e l'aporia di Protagora sulla loro forma A. Drozdek, *Protagoras and Instrumentality of Religion*, «Ant. Cl.», LXXIV, 2005, pp. 41-50: 42. Il problema della morfologia degli dei, nell'ambito di una più ampia ricerca sulle epifanie nella cultura e nella letteratura greca, è in G. Petridou, *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*, Oxford-New York 2015, pp. 29-105.

nomi, attribuirono loro onori e competenze e ne descrissero l'aspetto, τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμὰς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἶδεα αὐτῶν σημήναντες<sup>94</sup>.

Come appare da questa pur breve rassegna di passi paralleli, Protagora s'inserisce in una tradizione ben consolidata di riflessione letteraria e filosofica per offrire un punto di vista nuovo: le difficoltà epistemologiche relative alla conoscenza del divino, che emergono dalla riflessione presocratica, e la consapevolezza dei limiti dell'uomo, propri di tutto un filone pessimistico della tradizione poetica, portano il sofista a proclamare con forza il proprio scetticismo intorno alla possibilità di sapere se gli dei esistano o meno e di determinarne l'aspetto a causa di una serie di ostacoli epistemologici. Fra questi Protagora ne seleziona uno relativo all'oggetto, il divino, che per natura risulta oscuro e l'altro relativo al soggetto, l'uomo, caratterizzato naturalmente da tempo di vita limitato che non gli consente di raggiungere un risultato sicuro sulla questione.

Dopo aver inserito l'*incipit* del *Περὶ θεῶν* nel quadro della tradizione filosofica e letteraria del passato, cerchiamo ora di inquadrarlo nell'ambito della riflessione protagorea. Alquanto naturale è porre il testo in relazione con il principio dell'uomo-misura (80 B 1 DK). Com'è noto, in base a questo principio Protagora considerava l'uomo quale criterio della verità. L'uomo è misura di tutte le cose. Delle cose che sono, che cioè gli si manifestano, pensa, giudica, dice che esistono, che sono vere. Delle cose che non sono, che cioè non gli si manifestano, pensa, giudica, dice che per lui esistono, sono vere. Ciò che gli appare dotato di determinate qualità è per lui dotato di tali qualità. Le qualità che invece non percepisce in un determinato oggetto non appartengono per lui a tale oggetto<sup>95</sup>. Nel caso degli dei, Protagora, che si esprime coerentemente con tale prospettiva, alla prima persona, non ha una esperienza diretta che gli permetta di stabilire se esistano. Si noti comunque che l'assenza di un'esperienza diretta non spinge però Protagora alla negazione dell'esistenza degli dei ma il sofista, anticipando in qualche misura l'ἐποχή degli scettici<sup>96</sup>, si accontenta di constatare l'impossibilità di giungere a una soluzione del problema. La presenza di uno scarto fra la prospettiva dell'uomo-misura e quella del *Περὶ θεῶν* è stato ben messo in evidenza da Annie Hourcade<sup>97</sup>. Certo è possibile invocare la natura particolare dell'oggetto in questione, degli dei. E interpretare la conoscenza degli dei come quella di un sapere oggettivo che sfugge alla possibilità dell'uomo, un tipo di sapere che è per natura escluso dall'ambito dell'uomo-

---

<sup>94</sup> Cfr. W. Burkert, *Herodot über die Namen der Götter: Polytheismus als historisches Problem*, «Mus. Helv.», XLII, 1985, pp. 121-132: 131. Non esclude però che possa essere Protagora a riprendere Erodoto V. Di Benedetto, *Contributo al testo del frammento di Protagora sugli dei*, cit., p. 246 (= pp. 1522-1523). Chiarisce in modo chiaro analogie e differenze che sussistono fra le posizioni dei due intellettuali ionici in relazione al problema della conoscenza degli dei V.L. Provencal, *Sophist Kings. Persians as Other in Herodotus*, London-New Delhi-New York-Sidney 2015, pp. 43-45.

<sup>95</sup> Per l'interpretazione del celebre principio di Protagora rinvio a M. Corradi, *Protagora tra filologia e filosofia*, cit., pp. 118-124, con discussione dell'ampia bibliografia. Cfr. ora anche T.A. van Berkel, *Made to Measure: Protagoras' Metron*, in J.M. van Ophuijsen, M. van Raalte, P. Stork (eds.), *Protagoras of Abdera. The Man, His Measure*, Leiden-Boston 2013, pp. 37-67, e M.-A. Gavray, *Platon, héritier de Protagoras. Un dialogue sur les fondements de la démocratie*, Paris 2017, pp. 23-29.

<sup>96</sup> Sui rapporti tra Protagora e lo scetticismo, cfr. almeno F. Decleva Caizzi, *La tradizione protagorea ed un frammento di Diogene di Enoanda*, «Riv. Filol. Istr. Cl.», CIV, 1976, pp. 435-442: 439-441, e M.-K. Lee, *Antecedents in Early Greek Philosophy*, in R. Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge-New York 2010, pp. 13-35: 19-22.

<sup>97</sup> A. Hourcade, *Atomisme et sophistique*, cit., pp. 43-47. Uno stretto rapporto fra l'Ἀλήθεια, nota anche con il titolo *Καταβάλλοντες*, e la riflessione del *Περὶ θεῶν* sembra presupporre Euripide nelle *Baccanti* (199-203 = 80 C 4 DK) in cui Tiresia esorta Cadmo a non comportarsi da sofisti nei confronti delle tradizioni avite religiose: nessun discorso le rovescerà, οὐδείς αὐτὰ καταβαλεῖ λόγος, neppure la sapienza trovata da menti sottili. Sui non semplici problemi testuali dei versi, cfr. D. Susanetti, *Euripide. Baccanti*. Introduzione, traduzione e commento, Roma 2010, pp. 182-183.



misura<sup>98</sup>. Ma, a ben vedere, è forse possibile riunificare la prospettiva dei due scritti secondo un altro punto di vista. In un lavoro del 2007, i cui risultati sono confluiti nel volume del 2012, avevo cercato di offrire un'interpretazione del principio dell'uomo-misura in rapporto alla tradizione letteraria dell'*incipit*<sup>99</sup>. Interpretavo l'uomo-misura come il rovesciamento di una tradizione che poneva all'inizio dei testi poetici l'invocazione alla Musa, ossia il ricorso alla divinità quale garanzia della verità del canto. La misura, il μέτρον del sapere per Protagora non è più un dono che la divinità offre al poeta, ma diventa, nella sua prospettiva, un possesso proprio dell'uomo. Certo si tratta di un sapere di altra natura, relativo, umano: non a caso nelle *Leggi* (IV 716c = 31 R 10 LM) Platone giocherà sull'opposizione tra uomo-misura e dio-misura<sup>100</sup>. Il *Περὶ θεῶν* sviluppa nel proprio *incipit* una riflessione che ben si armonizza con questa prospettiva: i limiti della vita dell'uomo non consentono un'esperienza del divino e per questo non è possibile pronunziarsi neppure sull'esistenza degli dei. Non c'è spazio per l'incontro del poeta con la Musa<sup>101</sup>, gli dei sono infatti esclusi dall'orizzonte conoscitivo dell'uomo. Anche l'*incipit* del *Περὶ θεῶν* può essere letto quale risposta di Protagora alla tradizione poetica che vedeva nell'*incipit* il luogo privilegiato di una riflessione sul rapporto tra l'uomo e un sapere oggettivo, dono della Musa, risposta che permette a Protagora di affermare il carattere umano della conoscenza. Forse non a caso nel testo precedentemente evocato in cui Erodoto (II 52) sembra richiamare le parole di Protagora compare il riferimento, forse non privo di una sottile ironia, ad Omero ed Esiodo che solo recentemente (anche in questo caso colpisce il richiamo alla temporalità in relazione alla questione dell'indagine teologica)<sup>102</sup> hanno rivelato ai Greci l'aspetto degli dei. Non è da escludere che Protagora, sulla scia di Senofane, nel proprio trattato mettesse in evidenza le incongruenze della concezione teologica dei poeti sviluppando la propria argomentazione in serrato confronto con la tradizione letteraria.

Il problema del rapporto di Protagora con la tradizione letteraria ci permette di soffermarci su un altro dei principali problemi esegetici relativi al *Περὶ θεῶν*. Ossia in quale modo sia possibile conciliare la posizione agnostica di Protagora con il celebre mito di Prometeo che Platone fa pronunziare a Protagora nell'omonimo dialogo (320c-322d = 80 C 1 DK = 31 D 40 LM). Com'è noto, la questione dell'attribuzione a Protagora del mito è molto controversa, per quanto la maggior parte degli studiosi sia propensa a cogliere nel testo un nucleo autenticamente protagoreo, probabilmente risalente al *Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως* (80 B 8b DK = 31 D 1 LM) o, secondo l'ipotesi di Bernd Manuwald, al *Περὶ πολιτείας* (80 B 8a DK = 31 D 1 LM)<sup>103</sup>. In effetti colpisce il fatto che in un mito proposto da Protagora gli dei

<sup>98</sup> Cfr. per es. U. Zilioli, *Protagoras and the Challenge of Relativism. Plato's Subtlest Enemy*, Aldershot-Burlington 2007, pp. 84-85.

<sup>99</sup> M. Corradi, *Protagoras dans son contexte. L'homme-mesure et la tradition archaïque de l'incipit*, «Mètis», n. s., v, 2007, pp. 51-69, e M. Corradi, *Protagora tra filologia e filosofia*, cit., pp. 112-130.

<sup>100</sup> Sul significato del non semplice passo platonico, cfr. almeno G. van Riel, *Plato's Gods*, Farnham-Burlington 2013, pp. 17-19.

<sup>101</sup> Sulle scene di investitura del poeta da parte delle Muse ormai canonico è lo studio di A. Kambylis, *Die Dichterweihe und ihre Symbolik. Untersuchungen zu Hesiodos, Kallimachos, Properz und Ennius*, Heidelberg 1965. Per la tradizione razionalizzante che, dopo Esiodo, tende a collocare l'investitura in una dimensione onirica, cfr. M. Tulli, *Esiodo e il sogno di Callimaco*, «Sem. Rom.», XI, 2008, pp. 185-198.

<sup>102</sup> Un riferimento alla problematica della durata della vita umana in relazione alla questione dell'esistenza degli dei compare anche nell'ambito della critica ai pensatori atei del x libro delle *Leggi* (888a-d). Secondo l'Ateniense il tempo ha la capacità di far mutare l'opinione a proposito dell'esistenza degli dei: nessuno di coloro che da giovani si formano l'opinione che gli dei non esistono giungerà alla vecchiaia rimanendo dello stesso avviso, τὸ μηδένα πάποτε λαβόντα ἐκ νέου ταύτην τὴν δόξαν περὶ θεῶν, ὡς οὐκ εἰσὶν, διατελέσαι πρὸς γῆρας μείναντα ἐν ταύτῃ τῇ διανοήσει. Si tratta forse di un'allusione polemica alla posizione di Protagora? Mette in rapporto il passo con il I libro della *Repubblica* (330d-e) K. Schöpsdau, *Platon. Nomoi (Gesetze)*, Übersetzung und Kommentar, VIII-XII, Göttingen 2011, pp. 383-384.

<sup>103</sup> B. Manuwald, *Platon. Protagoras. Übersetzung und Kommentar*, Göttingen 1999, p. 175. Cfr. M. Corradi, *Doing Business with Protagoras (Prot. 313e): Plato and the Construction of a Character*, in G. Cornelli (ed.),

svolgano un ruolo così importante nello sviluppo della civiltà umana. Il sofista ricorda infatti la creazione degli esseri viventi da parte di Epimeteo, poi il furto del fuoco a Efesto ed Atena da parte di Prometeo che consente agli uomini di superare il proprio deficit naturale nei confronti degli altri animali, infine il dono da parte di Zeus per tramite di Ermes di αἰδώς e δίκη che permettono agli uomini la vita associata. Credo che il ruolo degli dei non debba però stupire proprio in relazione alla natura di μῦθος che assume il discorso di Protagora. La scelta, operata inizialmente dallo stesso sofista (320c = 31 D 39 LM), di raccontare un μῦθος invece di sviluppare un λόγος, ossia di tessere un racconto che si sviluppa nel tempo con la presenza di personaggi che agiscono, implica di per sé un certo grado di finzione<sup>104</sup>. Dato il rinvio alla preistoria del genere umano<sup>105</sup> e l'evidente rapporto con la relativa tradizione letteraria, più in particolare con Esiodo, difficilmente Protagora poteva rinunciare ad assegnare un ruolo agli dei.<sup>106</sup> Del resto, come ricorda Luc Brisson<sup>107</sup>, scopo del mito non è dimostrare che gli dei esistono ma che tutta la comunità partecipa di αἰδώς e δίκη: ai fini di quanto si vuole sostenere non è rilevante il fatto di credere o meno nell'esistenza degli dei<sup>108</sup>.

Interessante è rilevare in questo testo alcuni aspetti relativi alla religione che hanno spinto alcuni studiosi a pensare che Protagora attribuisse al fenomeno religioso un'importanza particolare nello sviluppo della civiltà umana. Come sostengono fra gli altri Werner Jaeger e George B. Kerferd, anche nel *Περὶ θεῶν* Protagora, pur muovendo dall'iniziale presupposto scettico, avrebbe seguito questa prospettiva<sup>109</sup>.

---

*Plato's Styles and Characters. Between Literature and Philosophy*, Berlin-New York 2016, pp. 335-356: 337-342, per una più ampia discussione del problema.

<sup>104</sup> Per le caratteristiche dei miti dei dialoghi di Platone, cfr. almeno G. Most, *Plato's Exoteric Myths*, in C. Collobert, P. Destrée, F.J. Gonzalez (eds.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden-Boston 2012, pp. 13-24, e, per l'utilizzo di questa forma di discorso in ambito sofistico, K.A. Morgan, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge-New York 2000, pp. 89-154.

<sup>105</sup> Cfr. in proposito i contributi di J. Solana Dueso, *Protagoras y los poetas*, «Convivium», XXIV, 2011, pp. 5-23: 18-23, e di M. Bonazzi, *Il mito di Prometeo nel Protagora: una variazione sul tema delle origini*, in F. Calabi, S. Gastaldi (a cura di), *Immagini delle origini. La nascita della civiltà e della cultura nel pensiero greco e romano*, Sankt Augustin 2012, pp. 41-57. È forse possibile leggere nelle stesse parole iniziali del mito la volontà da parte di Protagora (o di Platone, che in questo sarebbe corretto interpretare del pensiero del sofista) di escludere la prospettiva del mito di Prometeo dall'orizzonte gnoseologico prospettato nell'*Ἀλήθεια* e nel *Περὶ θεῶν*: riferendosi ad un tempo in cui esistevano gli dei ma non ancora le stirpi mortali (320c), Protagora considera infatti un ambito che sfugge in qualche modo sia alla sfera dell'uomo-misura (l'uomo è la misura di ciò che è ma non di ciò che era) sia, a rigore di logica, al problema dell'esistenza degli dei oggetto del *Περὶ θεῶν*: nell'opera è infatti questione della loro esistenza nel presente senza alcun riferimento ad un tempo passato. Non è forse un caso che a Protagora Diogene Laerzio (IX 52 = 80 A 1 DK = 31 D 20 LM) attribuisca una riflessione sulle parti del tempo (μέρη χρόνου) per quanto non sia chiaro se in una prospettiva puramente grammaticale o di più ampia portata filosofica. Cfr. F.M. Dunn, *Protagoras and the Parts of Time*, «Hermes», CXXIX, 2001, pp. 547-550.

<sup>106</sup> Per A. Beresford, *Fangs, Feathers, & Fairness: Protagoras on the Origins of Right and Wrong*, in J.M. van Ophuijsen, M. van Raalte, P. Stork (eds.), *Protagoras of Abdera*, cit., pp. 139-148, l'utilizzazione del mito costituirebbe un velame volto a coprire il carattere razionalista, se non empio della dottrina.

<sup>107</sup> L. Brisson, *Le mythe de Protagoras: essai d'analyse structurale*, «Quad. Urb. Cult. Cl.», XX, 1975, pp. 76-37: 8-9, nota 3.

<sup>108</sup> È possibile a tale proposito ricordare l'esempio relativo al rapporto tra μῦθος e λόγος che Platone evoca all'inizio del *Fedone* (60b-c): la trasformazione del λόγος di Socrate in μῦθος implica la personalizzazione delle entità in causa e lo sviluppo dell'azione in un tempo passato indeterminato. Non a caso anche nel racconto in stile esopico del *Fedone* un ruolo fondamentale è attribuito al dio. Cfr. G. Betegh, *Tale, Theology and Teleology in the Phaedo*, in C. Partenie (ed.), *Plato's Myths*, Cambridge-New York 2009, pp. 77-100: 78-80.

<sup>109</sup> W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers. The Gifford Lectures, 1936*, Oxford 1947, pp. 172-190, e G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, cit., pp. 214-215. Cfr. ora anche A. Drozdek, *Greek Philosophers as Theologians. The Divine Arche*, Aldershot-Burlington 2007, pp. 109-113, e G. Bolonyai, *Protagoras the Atheist*, cit., pp. 263-267. In questo contesto deve essere inserita anche la possibile allusione alla posizione di Protagora in un passo di Plutarco (*Per.* 8, 9), in cui lo storico, attingendo a Stesimbrotto (107 F 9 Jacoby), riporta un passo dell'orazione funebre per i caduti nella guerra samia di Pericle: non vediamo gli dei ma sulla base degli onori che sono loro tributati e dei beni che essi dispensano congetturiamo che siano immortali, οὐδὲ γὰρ ἐκείνους αὐτοὺς ὀρώμεν, ἀλλὰ ταῖς τιμαῖς αἷς ἔχουσι καὶ τοῖς ἀγαθοῖς ἃ παρέχουσιν ἀθανάτους εἶναι τεκμαιρόμεθα. Cfr. J. Engels,

La religione compare nel mito in un momento ben preciso (322a). Per permettere la sopravvivenza dell'uomo, nonostante il deficit naturale rispetto agli altri esseri viventi, Prometeo dona agli uomini il fuoco e li rende partecipi della ἔντεχνος σοφία. In seguito alla partecipazione a tale μοῖρα divina, solo fra gli animali, a causa della συγγένεια con il dio, l'essere umano crede agli dei e per questo costruisce templi e statue degli dei. Ha poi origine il linguaggio mentre lo sviluppo delle abilità tecniche permette finalmente all'uomo di superare i propri limiti naturali attraverso la costruzione di abitazioni, la fabbricazione di vestiti, calzature e letti e l'elaborazione di pratiche per ricavare il cibo dalla terra: ἐπειδὴ δὲ ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας, πρῶτον μὲν διὰ τὴν τοῦ θεοῦ συγγένειαν ζῶων μόνον θεοὺς ἐνόμισεν, καὶ ἐπεχείρει βωμούς τε ἰδρύεσθαι καὶ ἀγάλματα θεῶν. ἔπειτα φωνὴν καὶ ὀνόματα ταχὺ διηρθρώσατο τῇ τέχνῃ, καὶ οἰκήσεις καὶ ἐσθῆτας καὶ ὑποδέσεις καὶ στρωμνὰς καὶ τὰς ἐκ γῆς τροφὰς ἤϋρετο. Se è facile spiegare la partecipazione alla μοῖρα divina in riferimento al possesso della ἔντεχνος σοφία, di per sé propria degli dei, non pochi problemi ha posto la presenza del motivo della συγγένεια dell'uomo con il dio<sup>110</sup>. Non è chiaro se il motivo della συγγένεια sia assunto su basi tradizionali, sia da considerarsi in rapporto con il possesso della ἔντεχνος σοφία o vada piuttosto ricondotto a quanto Protagora narra all'inizio del racconto a proposito della creazione dei τύποι degli esseri viventi da parte degli dei (320c-d)<sup>111</sup>. In ogni caso colpisce il ruolo primario che Protagora attribuisce alla religione, che si trova addirittura a precedere l'origine del linguaggio e lo sviluppo delle τέχναι volte alla sopravvivenza dell'uomo. L'associazione di origine del linguaggio e religione è tradizionale nei racconti sulla preistoria dell'uomo, ad esempio in Lucrezio (v 70-75), ma la primarietà della religione sembra essere un elemento specifico del mito narrato da Protagora<sup>112</sup>. Tutto ciò è vero ma non deve sfuggire che secondo Protagora la fede religiosa, nonostante il ruolo assunto in questa fase, non è sufficiente alla σωτηρία dell'uomo: l'assenza della πολιτικὴ τέχνη non permette infatti agli uomini di vivere insieme e li porta a soccombere nella lotta con gli animali (322b-c). Per questo motivo è necessario un secondo intervento di Zeus che offre agli uomini αἰδώς e δίκη che permettono agli uomini di tessere dei legami di amicizia, δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί, che consentono loro la vita associata nelle πόλεις (322c-d). A ben vedere, il ruolo della religione è dunque chiaramente inferiore a quello della πολιτικὴ τέχνη in quanto si rivela insufficiente allo

---

*Stesimbrotos of Thasos*, J. Bollansée, J. Engels, G. Schepens, E. Theys (eds.), *Die Fragmente der Griechischen Historiker Continued*, 4a, *Biography and Antiquarian Literature. Biography*, 1, *The Pre-Hellenistic Period*, Leiden-Boston-Köln 1998, pp. 50-77: 71. Una concezione analoga appare rovesciata dalla prospettiva comica nel prologo dei *Cavalieri* di Aristofane (30-35): uno dei due schiavi offre quale τεκμήριον dell'esistenza degli dei l'odio che essi nutrono nei suoi confronti.

<sup>110</sup> Il testo è stato in più modi emendato ma probabilmente deve essere conservato: in tale forma era già noto a Filostrato che vi allude (*VA* VIII 7, 7). Cfr. B. Manuwald, *Platon. Protagoras*, cit., pp. 192-193. Il motivo della συγγένεια tra uomini e dei è tradizionale per quanto raro prima di Platone: si possono citare in proposito, con N. Denyer, *Plato. Protagoras*, Cambridge-New York 2008, p. 106, Esiodo (*Op.* 108) e l'*incipit* della *Nemea* VI di Pindaro (1-2). Sottolinea una vicinanza tra Protagora ed Euripide nell'utilizzo del motivo M.S. Mirto, *Euripide. Eracle*, Milano 1997, pp. 52-55. Il legame tra credenza religiosa e συγγένεια degli uomini con gli dei si ritrova anche nelle *Leggi* (899d). Sul tema e sui suoi sviluppi successivi canonica è la ricerca di É. Des Places, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, Paris 1964.

<sup>111</sup> Cfr. R. Serrano Cantarín, M. Díaz de Cerio Díez, *Platón. Protágoras*. Edición crítica, traducción, introducción y notas, Madrid 2005, pp. 154-155, nota 111.

<sup>112</sup> Cfr. A. Drozdek, *Protagoras and Instrumentality of Religion*, cit., pp. 44-45. Certo gli avverbi correlati πρῶτον ... ἔπειτα potrebbero essere privi di valore temporale ma semplicemente segnalare il ruolo primario che Protagora assegna al culto e alla credenza del divino in questa fase dell'evoluzione della società. Per C.W. Müller, *Protagoras über die Götter*, cit., pp. 143-144 (= pp. 316-317) tale ruolo implicherebbe che per il sofista gli dei stessi di cui il mito parla non sono altro che una proiezione umana frutto della fede religiosa. Critico con questa interpretazione è A.J. Schlick, *Der historische Protagoras in Platons gleichnamigem Dialog*, «Mus. Helv.», LXIX, 2012, pp. 29-44: 40-44, che considera però il passo una deformazione platonica del punto di vista del Protagora storico.

sviluppo della πόλις<sup>113</sup>. Certo dovrà essere messo in evidenza che, nell'ambito del *logos*, a 325a il fatto di essere ὅσιος, ossia la virtù della pietà<sup>114</sup>, è considerata, a lato di δικαιοσύνη e σωφροσύνη (le virtù che nel λόγος corrispondono a δίκη e αἰδώς), una virtù alla quale tutti i cittadini devono partecipare perché la città possa sussistere<sup>115</sup>. Stando alla testimonianza del *Protagora*, potremmo comunque parlare della religione come di un elemento forse necessario ma certo non sufficiente allo sviluppo delle comunità umane<sup>116</sup>.

Che del resto Protagora non negasse un ruolo alla religione nell'ambito della vita associata è testimoniato dal particolare sistema di riscossione del proprio salario, il τρόπος τῆς πράξεως τοῦ μισθοῦ, escogitato dal sofista di cui il *Protagora* ci offre testimonianza (328b-c = 80 A 6 DK = 31 P 15 LM): il discepolo di Protagora può, se vuole, pagare quanto il sofista gli chiede oppure recarsi in un tempio e sotto giuramento versare quanto ritenga essere il valore degli insegnamenti ricevuti, ἐπειδὴν γὰρ τις παρ' ἐμοῦ μάθη, ἐὰν μὲν βούληται, ἀποδέδωκεν ὃ ἐγὼ πράττομαι ἀργύριον· ἐὰν δὲ μὴ, ἐλθὼν εἰς ἱερόν, ὁμόσας ὅσου ἂν φῆ ἄξια εἶναι τὰ μαθήματα, τοσοῦτον κατέθηκε<sup>117</sup>. Nella stessa descrizione del processo educativo cui gli Ateniesi sottopongono i bambini fin dalla più tenera età si allude all'insegnamento di che cosa sia ὅσιον e cosa sia ἀνόσιον (325d). Non appena il bambino comincia a comprendere il linguaggio, la nutrice, la madre, il pedagogo, il padre stesso fanno a gara a impartirgli insegnamenti per renderlo il migliore possibile, indicando per ogni cosa che fa o dice che una è giusta, l'altra ingiusta, una bella, l'altra turpe, una pia, l'altra empia, una da farsi, l'altra no: ἐπειδὴν θᾶπτον συνῆ τις τὰ λεγόμενα, καὶ τροφὸς καὶ μήτηρ καὶ παιδαγωγὸς καὶ αὐτὸς ὁ πατήρ περὶ τούτου διαμάχονται, ὅπως <ὡς> βέλτιστος ἔσται ὁ παῖς, παρ' ἑκάστου καὶ ἔργον καὶ λόγον διδάσκοντες καὶ ἐνδεικνύμενοι ὅτι τὸ μὲν δίκαιον, τὸ δὲ ἄδικον, καὶ τόδε μὲν καλόν, τόδε δὲ αἰσχρόν, καὶ τόδε μὲν ὅσιον, τόδε δὲ ἀνόσιον, καὶ τὰ μὲν ποίει, τὰ δὲ μὴ ποίει. In relazione al problema del rapporto tra educazione e punizione (323e) Protagora ricorda inoltre l'ἀσέβεια come attitudine contraria alla πολιτικὴ ἀρετή<sup>118</sup>.

Un ultimo elemento del mito del *Protagora* che vorrei richiamare in relazione alla riflessione del sofista sugli dei concerne il rapporto che è possibile evidenziare tra la distribuzione delle varie δυνάμεις alle specie viventi operata da Epimeteo a 321b e un passo del III libro delle storie di Erodoto (108) in cui lo storico si sofferma sui serpenti alati dell'Arabia. Nel mito Protagora riferisce della volontà di Epimeteo di operare la distribuzione delle δυνάμεις affinché nessuna specie sia messa in inferiorità. Per garantire un equilibrio fra esse stabilisce una relazione fra diversi tipi di regime alimentare e diversa prolificità delle varie specie. Ad

<sup>113</sup> Lo sottolinea M. Bonazzi, *Il mito di Prometeo nel Protagora*, cit., pp. 50-51. Cfr. A. Brancacci, *La pensée politique de Protagoras*, «Rev. Philos. Ant.», xxx, 2012, pp. 59-85: 66-67.

<sup>114</sup> È possibile che Platone faccia utilizzare da Protagora la perifrasi τὸ ὅσιον εἶναι e mai il termine ὁσιότης perché esso non rientrava nel linguaggio filosofico del sofista. Cfr. B. Manuwald, *Platon. Protagoras*, cit., p. 215.

<sup>115</sup> Tale incongruenza sarebbe per B. Manuwald, *Protagoras' Myth in Plato' Protagoras: Fiction or Testimony?*, in J.M. van Ophuijsen, M. van Raalte, P. Stork (eds.), *Protagoras of Abdera*, cit., pp. 163-177: 168-169, il risultato di un adattamento dell'originale protagoreo al contesto del dialogo. Sottolinea comunque l'importanza della pietà nella prospettiva pedagogica di Protagora H.W. Ausland, *The Treatment of Virtue in Plato's Protagoras*, in O. Pettersson, V. Songe-Møller (eds.), *Plato's Protagoras*, cit., pp. 43-77: 70.

<sup>116</sup> Ovviamente sarebbe interessante sviluppare un paragone con il celebre frammento del *Sisifo* attribuito a Crizia (88 B 25 DK = 43 T 63 LM) in cui, pur in una prospettiva atea, la funzione della religione assume un ruolo di ben più ampio rilievo nello sviluppo della società. Cfr. P. O'Sullivan, *Sophistic Ethics, Old Atheism, and "Critias" on Religion*, «Cl. Wor.», cv, 2012, pp. 167-185.

<sup>117</sup> P. Demont, *La formule de Protagoras: «l'homme est la mesure de toutes choses»*, in P. Demont (éd.), *Problèmes de la morale antique. Sept études*, Amiens 1993, pp. 39-57: 43-44, mette in relazione il sistema escogitato da Protagora con il principio dell'uomo-misura. Il sistema è ricordato anche da Aristotele (*EN* 1164a24-33). Cfr. B. Manuwald, *Platon. Protagoras*, cit., p. 234, e N. Denyer, *Plato. Protagoras*, cit., p. 120.

<sup>118</sup> K.-M. Dietz, *Protagoras von Abdera*, cit., p. 141, considera attentamente la testimonianza del *Protagora* in relazione all'interesse del sofista per la funzione politica della religione. Sul percorso educativo prospettato da Protagora nel dialogo e sulla riflessione relativa alla funzione della punizione, cfr. M. Corradi, *Doing Business with Protagoras (Prot. 313e)*, cit., pp. 342-348.

alcune, le specie erbivore, attribuisce un'alimentazione basata sui vegetali, assegnando come cibo all'una l'erba, all'altra i frutti e all'altra ancora le radici. Ad altre specie, le carnivore, offre come nutrimento la carne degli altri animali. Ma se agli animali carnivori attribuisce una prole poco numerosa, agli erbivori, per garantire la sopravvivenza della specie, ne accorda una molto numerosa (321b): τούντεῦθεν τροφὰς ἄλλοις ἄλλας ἐξεπόριζεν, τοῖς μὲν ἐκ γῆς βοτάνην, ἄλλοις δὲ δένδρων καρπούς, τοῖς δὲ ῥίζας· ἔστι δ' οἷς ἔδωκεν εἶναι τροφήν ζῶων ἄλλων βοράν· καὶ τοῖς μὲν ὀλιγογονίαν προσῆψε, τοῖς δ' ἀναλισκομένοις ὑπὸ τούτων πολυγονίαν, σωτηρίαν τῷ γένει πορίζων. Nel passo di Erodoto, in relazione alla pericolosità dei serpenti alati dell'Arabia, si osserva come la divina provvidenza, nella sua sapienza, avrebbe fatto in modo che siano prolifiche le specie vili e commestibili, in modo che non spariscano a forza di essere mangiate, poco prolifiche invece quelle aggressive e nocive (III 108): καὶ κως τοῦ θεοῦ ἢ προνοίη, ὥσπερ καὶ οἰκός ἐστι, ἐοῦσα σοφῆ, ὅσα μὲν [γὰρ] ψυχὴν τε δειλὰ καὶ ἐδώδιμα, ταῦτα μὲν πάντα πολύγονα πεποίηκε, ἵνα μὴ ἐπιλίπη κατεσθιόμενα, ὅσα δὲ σχέτλια καὶ ἀνηρά, ὀλιγόγονα. La vicinanza fra i due passi è evidente. Anche da un punto di vista terminologico alla polarità ὀλιγογονία/πολυγονία del mito corrisponde la coppia di aggettivi ὀλιγόγονα/πολύγονα nel testo dello storico. Come è stato notato da Paul Demont, i due testi sono gli unici di epoca classica in cui si propone un argomento finalista sull'equilibrio delle specie<sup>119</sup>. In ogni caso entrambi i testi sembrano delineare un disegno provvidenziale, che nel caso del mito di Prometeo escluderebbe almeno in una prima fase l'uomo. Mi domando se il motivo dell'eventuale esistenza di una provvidenza divina giocasse un qualche ruolo anche nella riflessione che Protagora sviluppava nel trattato sugli dei<sup>120</sup>. Particolarmente tentante sarebbe inserire il problema della provvidenza nell'ambito di una struttura antilogica: se l'equilibrio esistente fra le specie potrebbe essere un argomento in favore dell'esistenza di un disegno intelligente e dunque della divinità, d'altro lato l'esclusione dell'uomo da questo piano potrebbe costituire un argomento contro l'esistenza di tale disegno se non degli dei stessi.

Per quanto sul rapporto fra il mito di Prometeo e il trattato sugli dei non sia possibile andare al di là di qualche ipotesi plausibile, mi pare che il testo del *Protagora* permetta di cogliere una serie di tematiche legate al problema della religione attribuite da Platone al sofista che potevano in qualche modo entrare in gioco anche nel perduto testo protagoreo. Nonostante i dubbi di von Fritz<sup>121</sup> mi pare dunque che, come abbiamo cercato di mostrare, ci fosse per Protagora, anche attraverso un serrato dialogo con la tradizione letteraria e filosofica che lo aveva preceduto, la possibilità di sviluppare il proprio λόγος ben oltre lo scandaloso *incipit*, sui cui non semplici problemi testuali ed esegetici abbiamo cercato di offrire qualche nuova considerazione. Che del resto il tema degli dei non fosse isolato nell'ambito della riflessione di Protagora ma s'inserisse in una più ampia prospettiva è dimostrato anche dalla presenza nel catalogo degli scritti del sofista di uno scritto *Περὶ τῶν ἐν Αἴδου*. L'indagine del sofista si sarebbe dunque estesa anche alla concezione dell'aldilà. Purtroppo sul contenuto dello scritto non abbiamo dati ai quali appigliarci. Certo l'insistita ripresa della *Nέκνια* che Platone propone nella descrizione dei sofisti nella casa di Callia nel *Protagora* (314e-316a) potrebbe in qualche modo essere in rapporto con lo scritto di Protagora sull'Ade (80 B 8h DK = 31 D 1 LM)<sup>122</sup>. In

<sup>119</sup> P. Demont, *La πρόνοια divine chez Hérodote (III, 108) et Protagoras (Platon, Protagoras)*, «Méthexis», xxiv, 2011, pp. 67-85. Certo, come abbiamo già avuto modo di ricordare non è semplice stabilire quale tipo di rapporto sussista fra Erodoto e Protagora: in questo caso si aggiunge anche il problema del ruolo di Platone. Per lo sviluppo già in età presocratica di un discorso di tipo provvidenzialistico e per la specificità del mito del *Protagora* in questo ambito, cfr. la ricca analisi di D. Sedley, *Creationism and Its Critics in Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London 2007, trad. it. Roma 2011, soprattutto pp. 67-74.

<sup>120</sup> Per il peso non trascurabile che il trattato di Protagora può aver avuto sui dibattiti successivi relativi all'esistenza e alla forma degli dei, cfr. O. Gigon, *Il libro «Sugli dèi» di Protagora*, cit., pp. 439-448.

<sup>121</sup> K. von Fritz, *Protagoras I*, cit., col. 920.

<sup>122</sup> Sulla celebre descrizione mi sono soffermato in M. Corradi, *Platone al termine del Protagora: la profezia di una paideia possibile*, in M. Vallozza (a cura di), *Etica e politica: tre lezioni su Platone. Atti del Convivium*

base a questa ipotesi si potrebbe supporre che Protagora analizzasse nel testo la celebre pagina omerica. È possibile inoltre immaginare che, anche in relazione all'esistenza dell'Ade, Protagora potesse giungere alla stessa conclusione scettica alla quale preveniva a proposito degli dei. Non si può escludere che anche a proposito dell'Ade fosse evocata una sua ἀδηλότης<sup>123</sup>. Ma ovviamente anche in relazione a questo problema non possiamo che fermarci alle ipotesi: πολλά γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι.

---

Viterbiense 2013 (Viterbo, 17 maggio 2013), Viterbo 2014, pp. 33-52: 35-39. Cfr. ora M. McCoy, *Plato's Protagoras, Writing, and the Comedy of Aporia*, in O. Pettersson, V. Songe-Møller (eds.), *Plato's Protagoras*, cit., p. 153-163: 157-158.

<sup>123</sup> Il termine è, come abbiamo ricordato, riferito all'aldilà in Plu. fr. 178 Sandbach. Com'è stato sottolineato, sulla scia di M.M. Sassi, *Platone, Fedone 108 d: Glauco, Protagora, il mito*, cit., da G. Casertano, *Platone. Fedone, o dell'anima. Dramma etico in tre atti. Traduzione, commento e note*, Napoli 2015, pp. 335, 384, 390, una serie di passi del *Fedone* (85a-b, 107a-b e soprattutto 108d-e) sembra richiamare più o meno esplicitamente l'*incipit* del *Περὶ θεῶν* di Protagora. A ben vedere in tutti i questi casi la prudenza epistemologica che Protagora applicava al problema dell'esistenza e della forma degli dei è fatta propria da Platone in relazione al tema dell'aldilà. Si potrebbe formulare l'ipotesi che nel *Fedone* Platone possa riferirsi in realtà al perduto *Περὶ τῶν ἐν Αἴδου*, in cui il sofista forse sollevava il proprio dubbio epistemologico sul problema dell'esistenza e della natura dell'aldilà in modo analogo a quanto faceva a proposito degli dei nel *Περὶ θεῶν*. Si sofferma sulla prudenza epistemologica di Platone in relazione all'ambito teologico G. van Riel, *Plato's Gods*, cit., pp. 30-34. Un rapporto con la riflessione di Protagora potrebbe essere colto anche nella *Repubblica*, più in particolare nell'analisi delle rappresentazioni poetiche degli dei e dell'Ade (379a-387c): una tradizione risalente ad Aristosseno (67 Wehrli = 80 B 5 DK = 31 R 1 LM) fa in effetti dipendere la *Repubblica* dalle *Antilogie* di Protagora, cfr. M. Corradi, *Dal Protagora alla Repubblica: Platone e la riflessione di Protagora su letteratura e paideia*, in N. Notomi, L. Brisson (eds.), *Dialogues on Plato's Politeia (Republic). Selected Papers from the Ninth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2013, pp. 82-86.