



GIOVANNI BATTISTA MAGNOLI BOCCHI

Tracce di religiosità popolare nella *Retorica* di Aristotele

1. *Sulla filosofia, il mito e gli dèi nel pensiero antico*

Ernest Cassirer, spiegando agli allievi di un suo corso di filosofia quale fosse la vera caratteristica che, a suo parere, aveva portato all'originalità del pensiero greco, insisteva prioritariamente sulla cesura che i primi filosofi avevano voluto creare con il pensiero mitico¹. A partire da questo nuovo, forte investimento culturale sulla filosofia come ricerca delle cause naturali dei fenomeni, egli individua - influenzato anche dal momento storico e culturale in cui vive -, il punto iniziale dell'emancipazione da un mondo concepito in chiave mitologica. Siamo di fronte cioè al primo «grande compito che pensatori greci dovettero adempiere». Il salto avviene attraverso la sottolineatura che Cassirer fa della differenza sostanziale fra pensiero mitico e pensiero mistico: egli considera le sedimentazioni del pensiero mitologico, del quale, nel mondo greco, il politeismo è una delle manifestazioni fondamentali, come vere e proprie stratificazioni geologiche di un pensiero originario. Questo passaggio sarebbe la vera, importante innovazione rispetto ad altre culture primitive che non hanno scelto come forma prioritaria quella di costruire un sistema di valori che mettesse il sapere umano al centro, preferendo non abbandonare le spiegazioni divinizzanti della natura.

Non possiamo stabilire se questa frattura, cercata da alcuni filosofi greci, figlia di un'intenzionalità precisa, sia epifenomeno di un particolare

¹ CASSIRER 2023, 154. «But how did the Greeks reach this state of mind – this new attitude towards the world that we now call the theoretical or scientific attitude? The first step that they had to do for opening this new way of thought was an extremely difficult one. The Greek philosophers had to free themselves from genre that hitherto have dominated all human culture and all human history. They had to attack and to overcome another form of thought that we may call mythical or mythological thought. *The emancipation from mythological thought was the first great task that the Greek thinkers had to perform*».



progetto culturale o sia frutto di un lento percorso che ha portato l'uomo a decifrare man mano le cose sensibili, abbandonando al soprannaturale solo ciò che non riusciva a capire o a spiegare². Una religiosità semplice era, infatti, tipica anche della cultura greca, la quale tendeva ad antropomorfizzare i fenomeni naturali non dominabili dall'uomo, rivestendoli di una *facies* soprannaturale. Di questo tipo di religiosità, intesa come sistema di conoscenza, si nutre il suo teatro³, sicuramente la sua cultura popolare, ma anche quell'elemento comune, che è dato dall'insieme dei testi che ne conformano la cultura civile.

L'universo che pertiene il mondo del sacro dei greci è qualcosa di profondamente legato alla cultura delle città⁴. Se Esiodo e Omero sono stati per secoli il cuore della *paideia* greca della *polis*⁵, risulta chiaro che per lo stesso periodo quel tipo di racconto del divino è stato trasmesso alle nuove generazioni, divenendo cultura popolare, non necessariamente in forma problematizzata. Ma è comunque vero che i primi pensatori greci si sono sforzati di emanciparsi da questa visione, con costi talora molto alti.

All'interno della *polis*, ci troviamo quindi di fronte a due pulsioni, che in alcuni momenti entrano in aperto conflitto fra di loro, e in altri casi coesistono tranquillamente. Da una parte i filosofi che cercano sempre nuove spiegazioni, anche a costo di mettere in discussione il sapere tradizionale, dall'altra gli altri *produttori* di cultura che si assestano tranquillamente sul conosciuto, per trasmettere al corpo cittadino i valori desiderati con racconti che appartengono a un patrimonio di conoscenza comune⁶.

² KNOLL 2023, 45.

³ MIKALSON 1991.

⁴ ŞİMŞEK 2023.

⁵ La critica che Aristotele muove ad Esiodo e ai seguaci del poeta è contenuta nella *Metafisica* (1000a 9 e ss). «Se sono gli stessi, come mai le une sono corruttibili e le altre incorruttibili? I seguaci di Esiodo e tutti quanti i teologi si sono preoccupati di dire unicamente ciò che loro pareva convincente e si sono scordati di noi. (Infatti, essi, mentre da un canto consideravano gli dèi come principi e dagli dèi facevano derivare tutto, dicevano altresì che gli esseri che non avevano gustato nettare ed ambrosia erano mortali. Evidentemente, a loro il significato di tali termini doveva essere ben noto; ma ciò che hanno detto a proposito della applicazione di queste cause sta al di sopra della nostra capacità di comprendere. Se, infatti, gli dèi gustano queste bevande per piacere, allora non sono il nettare e l'ambrosia la causa del loro essere; se, invece, sono causa del loro essere, come è possibile che gli dèi siano eterni, avendo bisogno di nutrimento. Ma non val la pena di prendere seriamente in considerazione queste elucubrazioni mitologiche (ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν μυθικῶς σοφισομένων οὐκ ἄξιον μετὰ σπουδῆς σκοπεῖν)». Cfr. Hdt., II, 53 ss.

⁶ BOTTURI 2008, 621: «...un'idea dinamica della cultura, non come fatto e prodotto, ma come attività e produzione di forme secondo cui l'uomo plasma la sua esistenza».



Il compito della filosofia è rimasto quindi isolato rispetto alle altre manifestazioni intellettuali? Sarebbe sbagliato pensare che sia esistita una distinzione manichea, dal momento che i cosiddetti filosofi erano, al contempo, somministratori di *paideia* e quindi pienamente integrati nella Città. Alcuni di loro hanno infatti utilizzato il mito e gli dèi senza alcun problema, proprio per usare un linguaggio che avesse un'immediata comprensibilità, e fra questi Platone, che di Aristotele non è stato solo maestro, ma un compagno di strada di lungo periodo; mentre altri pensatori hanno propriamente tematizzato la necessità di una frattura fra reale e immaginario, abbandonando quell'aspetto della cultura popolare⁷. Non è un caso che il termine ateo (*ἄθεος*) nasca proprio in questa temperie culturale⁸.

Per cui il quadro che si prefigura è, da una parte, un corpo sociale che crede nella religione tradizionale, con i suoi richiami arcaici e con uno spirito che potremo definire di religiosità popolare⁹. Dall'altra parte, il conato dei filosofi a una ricerca intellettuale di nuove definizioni del divino che li spinge a osare argomentazioni che talora possono essere socialmente pericolose.

2. *L'accusa a Socrate, il quale, incidentalmente, aveva ragione*

Esiste una chiave di volta imprescindibile rispetto a questo rapporto dialettico, che è rappresentata dall'accusa e dalla condanna di Socrate, come raccontataci dall'*Apologia* di Platone e dagli scritti di Senofonte. Ignorare lo spartiacque di quel processo, che in Aristotele torna spesso¹⁰ anche attraverso

⁷ Cfr. UNTERSTEINER 1956, CLXIV: «L'antropomorfismo è condannato sì, in quanto meccanica trasposizione dell'umano al divino, ma non è respinto quale esperienza spirituale astratta. La medesima forza di astrazione, avvertita a proposito degli elementi divinizzati, si scopre anche a proposito degli dèi. In che cosa specificamente consista questa astrazione, Senofane stesso ebbe occasione di farcelo sapere. Vi sono due frammenti, in stretto rapporto fra di loro: 'per altro, se avessero mani i bovi < i cavalli > e i leoni, o fossero in grado di dipingere e di compiere con le proprie mani opere d'arte come gli uomini, i cavalli rappresenterebbero immagini di dèi e plasmerebbero statue simili a cavalli, i bovi a bovi, in modo appunto corrispondente alla figura che ciascuno possiede', (21 B 15); 'gli Etiopi <asseriscono che i loro dèi sono > camusi e neri; i Traci asseriscono che sono azzurri di occhi e rosei di capelli' (21 B 16)».

⁸ AUFFARTH 2003.

⁹ REI 1974; VOVELLE 1977; NESTI 1988, 398: «Il popolare, in genere, sarebbe ciò che presenta radici profonde negli usi e nei costumi di una comunità, ciò che è nato e si conserva proprio perché aderente ai fattori ambientali, a tradizioni consolidate dalla storia del passato a ciò che viene ripreso nel presente in sintonia «con l'anima, con i modi di sentire e di vedere di un gruppo solidale di persone». Il religioso popolare si connetterebbe con un religioso originario che, antecedente a tutte le diverse forme delle religioni storiche istituzionalizzate, esprimerebbe quindi il rapporto con un *primum* religioso immemorabile e antipredicativo».

¹⁰ DEMAN 1942. Vedi anche GIANNANTONI 1972, 271 ss.



le parole del suo maestro, vorrebbe dire non considerare ciò che uno scolarca poteva sentirsi libero di teorizzare o meno rispetto al tema della religione.

Il processo a Socrate racchiude tutta la tensione fra il *corpus* di credenze della Città e lo sforzo che i nuovi filosofi fanno per uscire dalla tradizione e mettere al centro una ricerca empirica delle cause dei fenomeni naturali. Ma restiamo all'accusa di Meleto a Socrate nella sua crudezza, per riflettere su quale possa essere stato, a distanza di decenni, il suo peso nei ragionamenti di Aristotele.

«Σωκράτη φησὶν ἀδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὐκ ἢ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά» sottolinea Platone nell'*Apologia* (24B 8 e ss); una accusa ribadita in modo letterale anche dai *Memorabilia* (I, 1) di Senofonte: «ἀδικεῖ Σωκράτης οὐκ μὲν ἢ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινά δαιμόνια εἰσφέρων: ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων».

Dei tre pilastri di questo processo che fece epoca e influenzò i tempi successivi, le accuse specifiche sono «non credere agli dèi in cui crede la città» (θεοὺς οὐκ ἢ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα), introdurre «nuove divinità» (ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά) e con questo atteggiamento «traviare i giovani» (ἀδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθείροντα). Trasmettere una *paideia*, cioè, che è considerata altamente fuorviante rispetto a quello che la Città, come ente indistinto, vuole venga inculcato ai suoi giovani. La condanna a morte suffraga l'idea che l'imputazione avesse, quantomeno per gli Ateniesi, un suo severo fondamento.

Cosa segna la sentenza contro Socrate nel rapporto fra filosofia e città? Nel conflitto fra tipologie di *paideia* che è lecito trasmettere ai giovani? Sicuramente indica che il tema degli dèi andava maneggiato con estrema cura. E che la biforcazione fra religiosità popolare, arcaica e primitiva, e le nuove idee dei filosofi, con speculazioni estreme su forme innovative di divino, era quantomeno vissuta con preoccupazione:

«The religious theories and views of philosophers such as Plato and Aristotle cannot be assumed to have been widely accepted among the people, unless we choose to disregard the risk of creating a hopelessly romanticised picture of the average Athenian»¹¹.

È certo che nelle vie di Atene non si parlasse del motore immobile come particolare innovazione teologica, ma è evidente che i riferimenti culturali rispetto all'universo della religiosità pratica (se è lecito anche in

¹¹ MIKALSON 1987, 9.



questo campo attuare una distinzione fra aspetto teoretico e pratico) erano terreno comune di confronto e di scontro¹².

Qual era l'atteggiamento di Aristotele su questo passaggio cruciale della storia recente di Atene? Prima di tutto può essere utile partire da due riferimenti che, nella *Retorica*, lo Stagirita fa del processo a Socrate. In entrambi è presente il nocciolo dell'accusa di empietà, ma la loro collocazione argomentativa dona una prima valutazione esplicita che possiamo evincere sulla questione.

Le due citazioni sono circostanziate, la prima tratta da un'opera di Teodette di Faselide¹³ (1399a, 7-10), per molti critici un'*Apologia*¹⁴ di cui abbiamo notizia solo in questo passo aristotelico. Elencando i luoghi degli entimemi¹⁵, Aristotele sottolinea come, argomentando, si può, attraverso un'indicazione di una parte, evocare un concetto nel suo complesso:

«Un altro luogo si ricava dalle parti, come nei *Topici*, quando ci si chiede che tipo di movimento sia l'anima: infatti o è questo o è quello. Un esempio ci viene dal *Socrate* di Teodette: 'In quale santuario ha commesso sacrilegio? Quali dèi, cui la città è devota, non ha onorato?' (εἰς ποῖον ἱερόν ἠσέβηκεν; τίνας θεῶν οὐ τετίμηκεν ὧν ἡ πόλις νομίζει;).»

In questo caso se Socrate non ha profanato templi e non ha disonorato divinità amate dai cittadini, non può essere detto empio. Una domanda aggressiva e indignata, come in questo caso, implica che l'oratore sfidi il suo interlocutore a contraddirlo e a provare la sua accusa. Se queste sono le parti costitutive di un atto di empietà e denunciano l'incredulità negli dèi, non avendo commesso quelle, non regge l'accusa nel suo complesso, il presunto atto di voler screditare le divinità.

¹² MIKALSON 2010, 6-7: «Greek religion faced challenges not so much from competing religious systems as from the new theologies developed by Plato and his successors in the Academy, Aristotle and his successors at the Lyceum, Zeno and later Stoics, Epicurus and his followers, and, of course, the Cynics. It was from there that the very foundations of Greek religion were sometimes attacked, and Greek religion, lacking a centralized and controlling priesthood responsible for the whole, did not respond to these attacks in any organized way, and we have no written tracts that describe and defend its fundamental tenets. We have only the descriptions, criticisms, and rival systems of the philosophical schools and others, but from these and the accommodations they made with practised religion we can view from another angle some important widespread beliefs of the common people about their gods and cult practices. And, in turn, these philosophical discussions of practised religion reveal much about the concerns of the philosophers in these areas».

¹³ MATELLI 2007.

¹⁴ «Theodectes' *Socrates* which is (most probably) quoted again without the author's name ..., was one of the numerous ἀπολογίαὶ Σωκράτους of which those of Plato and Xenophon alone are still in existence». COPE- SANDYS 2009, vol. II, 269.

¹⁵ BURNEYAT 1994, KRAUS 2012.



Parlando poi delle parti del discorso, nel libro III (1419a, 8-12), lo Stagiritica torna sulle tesi filosocratiche. All'interno di un'argomentazione, l'uso dell'interrogazione dell'antagonista ha un peso delicato e va attuata solo in determinate circostanze: deve andare a colpire un concetto che è palese e assodato per l'uditorio. Una domanda ben posta su quanto è collettivamente accettato, porta l'uditorio a trarre una conclusione sull'intero discorso. Sostanzialmente una domanda retorica¹⁶:

«Socrate, quando Meleto lo accusò di non credere agli dèi, dopo però aver affermato che parlava con un certo demone, gli chiese se i demoni non fossero o figli di dèi o un che di divino, e avendolo quello confermato, disse: 'vi è, dunque, chi crede che esistano figli di dèi, mentre non crede che esistano gli dèi?' (ὅστις θεῶν μὲν παῖδας οἶεται εἶναι, θεοὺς δὲ οὐ;).».

In questo caso la fonte citata è direttamente l'*Apologia* platonica (27C 1-8) e il significato dell'esempio appare molto chiaro. La ragione sta dalla parte di Socrate e la sua risposta è talmente efficace da divenire emblematica.

Questi due usi retorici di argomentazioni, legate all'accusa mossa contro Socrate, mostrano come il tema fosse ben presente nelle discussioni della scuola e come l'interpretazione dei fatti fosse sostanzialmente univoca. Socrate, saggio e sapiente, poteva fare conto sulla solidarietà postuma di Aristotele (che pure rischierà un trattamento simile)¹⁷ e dei suoi uditori, divenendo un paradigma argomentativo; non vi era alcun timore a citare la sua storia e andare contro ciò che ai tempi la Città aveva deciso rispetto alla sua vita.

3. *Sul perché la Retorica offre un punto di vista privilegiato sul sentire popolare*¹⁸

Prima di parlare dell'utilizzo del mito e della religiosità popolare in Aristotele¹⁹, è quantomeno necessario fissare alcuni punti fermi all'interno di questo contesto culturale, spiegando perché si ritiene un'opera come la *Retorica* degna di interesse sull'argomento²⁰.

¹⁶ ELLERO 2017, 316-317: «La sua funzione consiste infatti nel mostrare l'evidenza di un'asserzione, attraverso l'inutilità patente della formulazione interrogativa».

¹⁷ MAGNOLI BOCCHI 2019, 29.

¹⁸ NATALI 2015.

¹⁹ In generale, BOS 1983.

²⁰ PIAZZA 2008, 31-32: «In gioco qui non sono tanto i contenuti ma le attività di cui retorica e dialettica si occupano: esaminare e sostenere un discorso, accusare e difendersi, o, come potremmo dire con una formulazione più generale, argomentare e persuadere, sono atti linguistici che tutti gli uomini, in quanto animali che hanno *logos* e vivono nella *polis*, compiono in modo naturale e spontaneo».



Da una analisi preliminare del testo possiamo trarre alcune conclusioni: il riferimento alle divinità è, infatti, episodico e cursorio, si parla di dèi per fare riferimenti specifici a episodi storicamente circostanziati o a citazioni letterarie²¹.

Aristotele si interessa di religione in tante altre sue opere e con differenti registri: analizza il tema alla ricerca di una sistematizzazione di ciò che c'è al di là della natura stessa (*Μετὰ τὰ φυσικά*); per contro usa liberamente i riferimenti alla religiosità popolare della Città, parla dell'accusa a Socrate, racconta episodi noti a tutti, senza un approccio critico particolare, come si trattasse di episodi comuni. Passa dall'alto al basso, dalla teologia all'uso narrativo delle divinità senza problemi: esiste infatti un'attenzione a entrambe queste sfere, che non ci consente di postulare una sua ostilità (o scetticismo) rispetto alla cultura religiosa comune ai cittadini greci. La cesura teorizzata da Cassirer appare in questo caso quindi suggestiva, ma probabilmente eccessivamente schematica se applicata allo Stagirita. Aristotele può parlare di un principio primo e della sua sostanza e raccontare le scappatelle molto umane degli dèi, senza entrare in apparente contraddizione, ben consapevole di quello che sta dicendo²². Al di là delle speculazioni teologiche, frutto di un pensiero originale, lo Stagirita si nutre della stessa *paideia* del popolo pan-greco²³, senza attuare distinzioni particolari, soprattutto laddove i riferimenti gli servono per argomentare e farsi capire dal popolo delle assemblee e dei tribunali. Un esempio è quello ai riferimenti omerici. Le opere omeriche, con tutte le divinità che le abitano, vanno considerate come frutto di un pensiero mitico/mitologico? O sono solo opere letterarie?²⁴ O addirittura storia epicizzata? Resta il fatto che quei poemi sono la colonna portante della *paideia*, come per noi (forse per i nostri avi) i testi contenuti nella Bibbia²⁵.

²¹ WARTELLE 1981, 191-192.

²² VEYNE 1984, 71: «Aristotele, per esempio, è padrone delle sue parole e, quando vuoi dire 'si racconta che...' o 'secondo ciò che si crede', lo dice; egli distingue il mito da ciò che non è mitico. Orbene, l'abbiamo visto non dubitare della storicità di Teseo e dare una versione razionale del racconto del Minotauro».

²³ CLAYTON 2004.

²⁴ CARLIER 2014, 29: «Fino al 1870 la maggior parte degli storici riteneva che il mondo descritto da Omero fosse di pura fantasia. Il grande storico inglese George Grote, ad esempio, faceva iniziare la storia greca nel 776 a.C. con l'istituzione dei giochi olimpici. A suo avviso tutti i racconti della tradizione antica sul periodo precedente non erano che leggende - leggende che egli nondimeno si dedicò a raccogliere e ad analizzare regione per regione perché esse costituivano il passato immaginario dei Greci».

²⁵ CASSIRER 2023, 163.



Non è certo il compito di questo breve saggio quello di ricostruire la percezione della religiosità nel *milieu* culturale delle due scuole filosofiche, l'Accademia e il Liceo, ma è utile cercare di chiarirsi i livelli di speculazione che il filosofo può permettersi di fare rispetto al concetto di sacro e divino, per centrare una ricerca che altrimenti si presenterebbe troppo dispersiva.

Molto è stato detto sul divino in Aristotele²⁶, in modo esauriente e soddisfacente, anche se appare complesso invece, almeno per un approccio storico, comprendere il contesto culturale all'interno del quale lo Stagirita spiega le sue teorie, le rafforza e le perfeziona.

Da una parte vi è una chiara linea, che chiameremo teologica e che influenzerà tutto il pensiero medievale - arabo e latino²⁷ -; questa comporta le riflessioni sulla metafisica, l'astrazione rispetto al modello di motore immobile, un approccio originale all'idea di causa prima, come spiegazione dell'insieme delle cose che accadono nel mondo soprasensibile.

Dall'altra, vi è un altro tipo di religiosità, quella che leghiamo appunto alla mitologia e non alla filosofia prima, fatta di dèi, di antropomorfizzazioni della natura, di figure medie fra il divino e l'umano, che possono arricchire la capacità di argomentazione rispetto a temi specifici, dandoci un'idea dell'uso culturale di queste esemplificazioni, che rimangono sacre pur perdendo ogni connotazione metafisica.

Parlare di Atena (1363a, 18; 1413b, 1) a un uditorio greco, vuol dire evocare nella testa di chi ascolta - tema molto caro ad Aristotele e agli altri filosofi -, un universo simbolico ricco di sfumature che consente di agganciare precisamente una serie di riferimenti a fenomeni naturali, circostanze di vita vissuta, comportamenti che la religiosità popolare ha poi incarnato in singole divinità di diversa gerarchia. La valenza simbolica del dio, nella cultura condivisa, è quindi altro rispetto a ogni ragionamento metafisico sulla divinità in assoluto.

Lo stesso Aristotele distingue precisamente la filosofia prima o scienza teologica, di cui ha un'opinione complessa e alta, dalla teologia mitica, quel racconto degli dèi che fanno i poeti, che si occupano del divino in generale²⁸. Un racconto sugli dèi questo, mitico o poetico, che lo Stagirita non disprezza assolutamente, pur mostrandone alcune contraddizioni. Il filosofo indica, anzi, in alcuni casi di avere grande rispetto per questa religiosità e di essere, in questo, greco fra i greci, e non pervaso da atteggiamenti ideologici. Anzi, abbraccia elementi fondamentali di una religiosità comune ai suoi

²⁶ Per una bibliografia esaustiva cfr. BOTTER 2005 e 2011; *supra* ZIZZA 2023 e vedi BERTI 2005b.

²⁷ Vedi per una sintesi accurata sul tema e per la bibliografia BERTI 2017, 131-157.

²⁸ Vedi BERTI 2005a, 381 ss.



contemporanei²⁹. Il suo testamento, trasmesso da Diogene Laerzio (V, 16), sottolinea come, anche in vista della morte, egli non trascuri le preoccupazioni che ogni buon cittadino poteva mostrare:

«Dedichino puoi anche da parte Nicanore, se risultasse sano e salvo - preghiera che ho formulato in favore di lui -, delle statue di pietra di quattro cubiti a Zeus Salvatore e ad Atena Salvatrice, a Stagira (ἦν εὐχὴν ὑπὲρ αὐτοῦ ἡξάμην, ζῶα λίθινα τετραπήχη Διὶ σωτῆρι καὶ Ἀθηνᾶ σωτείρᾳ ἐν Σταγείροις)»³⁰.

Per completezza, occorre infine fare un distinguo preciso - per quanto ovvio possa sembrare: la lettura di un'opera come la *Retorica* su questi temi diviene il veicolo attraverso il quale lo storico delle idee ricerca quella relazione, teorizzata dallo stesso Aristotele, fra chi parla e chi ascolta. La *Retorica* è, infatti, l'opera dove più che altrove viene esaltato il sapere condiviso (ad esempio 1357a, 19ss; 1416b, 27 ss)³¹, come elemento di legame fra un uditorio e chi lo sollecita: se questa comunione non esiste, non esiste neppure alcuna forma di comunicazione. Questa idea sta alla base stessa della teorizzazione degli entimemi: la retorica infatti porta all'arte della persuasione, e chi si appresta a parlare a un uditorio libero di decidere, non tiene una lezione asimmetrica, ma evoca suggestioni per far mutare opinione in chi sta ascoltando, o con una variazione nella direzione delle sue convinzioni o con un rafforzamento di una sua idea originaria³².

Per questo motivo, stando ben lontani dall'idea di dare una definizione esaustiva di ciò che è divino per Aristotele attraverso la *Retorica*, essa può però aiutarci a cogliere delle suggestioni su ciò che lo Stagirita ritiene sia il divino, il sacro, il mitico, il mitologico per un uditorio di greci che pensano di apprendere alla sua scuola anche la capacità di persuadere.

La qualità e la quantità di esempi che pertengono al mondo sacro che egli può utilizzare, ci restituiscono una cultura comune³³, che nulla ha a che vedere con la reale adesione religiosa di chi ascolta, ma che ci indica quanto il sapere popolare abbia introiettato di un mondo divino, di ciò che, uscito dai templi, si è fatto credenza comune (1401b, 26).

Non c'è bisogno di credere, in senso fideistico, che Achille (1416b, 27) abbia realmente fatto ciò che di lui si racconta, oppure che Kronos abbia materialmente mangiato i propri figli, ma sicuramente non si può negare che

²⁹ Senofonte racconta che lo stesso Socrate sacrificava usualmente agli dèi e ricorresse alla divinazione, Xen., *Mem.* 1, 2.

³⁰ DIOGENE LAERZIO 2005, 509.

³¹ MCLEOD 1995, 1; MOST 1994, 181, GASTALDI 1976, 44.

³² PIAZZA 2012, 42: «... gli entimemi verteranno su questioni intorno a cui è possibile prendere decisioni, ovvero questioni che, potendo venire risolte almeno in due modi diversi, ricadono nel dominio di "ciò che può essere diversamente da com'è"».

³³ PIAZZA 2000.



questi racconti facciano parte di una cultura comune, a prescindere dal livello di scetticismo che si vuole applicare a questo tipo di narrazioni.

Esiste poi la difficoltà di far interagire queste informazioni all'interno dell'opera omnia di un filosofo del quale non conosciamo bene il confine (interno ed esterno) fra gli scritti, il tempo in cui furono composti, le finalità per cui furono stesi, e anche la qualità di perfezionamento dei testi attuata da parte dell'autore stesso. Questa premessa è necessaria perché sappiamo che il primo Aristotele usava il dialogo come forma di esposizione; troviamo, ad esempio, i titoli di opere (che non possediamo più) in cui il tema del divino è stato trattato in quanto tale. Ci manca però, fondamentalmente, una traccia del processo di maturazione, nel corso del tempo, di questi temi all'interno del suo pensiero.

Per trasmettere un sapere tecnico, qual è quello retorico, abbiamo sottolineato che è necessaria una relazione biunivoca tra chi ascolta e chi parla, la quale rende particolarmente fertile l'analisi di alcuni racconti, nella consapevolezza che non sono insegnamenti o trasmissione del sapere unidirezionali, ma evocazioni di elementi che appartengono al sapere condiviso³⁴.

4. *L'ortoprassi dei piccoli gesti: preghiera e divinazione*

Sappiamo dagli elenchi delle opere di Aristotele che esisteva uno scritto, noto anche nel Medioevo, dedicato alla preghiera (Περὶ εὐχῆς), attestato al quattordicesimo posto nel catalogo di Diogene Laerzio. È un'opera di cui conosciamo molto poco³⁵, un testo che comunque viene presentato come un trattato a se stante, con una sua autonomia rispetto ai tanti altri rivolti alle varie forme di comunicazione, dialogo o conoscenza.

Il perché lo Stagirita si sia occupato del tema specifico della preghiera si può desumere dai suoi sconfinati interessi, anche se non è in questo testo che si trova una riflessione organica sul rapporto fra uomo e dio, il quale era oggetto del terzo libro dello scritto dialogico *Sulla filosofia* (Περὶ φιλοσοφίας)³⁶, opera che lo stesso filosofo cita nel *De Anima* (Περὶ ψυχῆς) e nella *Fisica* (Φυσικῆς ἀκροάσεως).

Gli unici accenni che sono rimasti della preghiera, come forma di dialogo con il divino, sono nel *De interpretatione* (Περὶ ἑρμηνείας, IV, 17a):

³⁴ NATALI 1991, 30-35.

³⁵ PÉPIN 1967; CASTRO 2019, 116: «The fragment of the treatise *On Prayer*, even though if one believes in its authenticity, is too short and appears in a scarcely clarifying context».

³⁶ Vedi in generale BOTTER 2011.



«Ogni discorso è capace di significare, non è però uno strumento, ma come si è detto: per convenzione; ma non ogni discorso è enunciativo, bensì quello nel quale sussiste il dire il vero e il dire il falso. E non in tutti quanti i discorsi sussiste: per esempio, la preghiera è sì un discorso, ma non è né vera né falsa (ἡ εὐχή λόγος μὲν, ἀλλ' οὐτ' ἀληθῆς οὔτε ψευδής). Gli altri discorsi siano dunque tralasciati – infatti è della *Retorica* e della *Poetica* che la relativa ricerca è più propria ...».

La preghiera è quindi un λόγος, un discorso, ma non lo troveremo trattato nella *Retorica*³⁷, perché attraverso di esso non si dice né il vero né il falso; è un discorso che non porta alla conoscenza e non è una forma di sapere.

Un altro tipo di relazione fra umano e divino compare nell'opera sulla persuasione³⁸, ed è quella della μαντική τέχνη³⁹, della capacità di divinare di alcuni individui. Il filosofo non appare critico nelle sue descrizioni rispetto a questa disciplina antica, di cui parla diffusamente nell'VIII libro dell'*Etica Eudemia* (1248a 25 ss):

«Infatti è il divino che è in noi che in qualche modo muove tutto; infatti il principio della ragione non è la ragione, ma qualcosa di superiore; e dunque che cosa potrebbe essere superiore alla scienza e all'intelletto se non dio? La virtù, infatti, è uno strumento dell'intelletto; per questo motivo, dicevano gli antichi, sono chiamati fortunati coloro che, se hanno un impulso, hanno successo pur essendo privi di razionalità, e a costoro non conviene mettersi a valutare. Infatti sono dotati di un principio tale da risultare superiore all'intelletto e alla valutazione (gli altri, al contrario, possiedono la ragione ma non posseggono questo), e cioè l'ispirazione divina, ma non sono in grado <di valutare e di usare l'intelletto>. Infatti, pur essendo privi di ragione, hanno successo, e grazie alla rapidità della loro capacità divinatoria ottengono gli stessi risultati dei saggi e dei sapienti (καὶ τούτων φρονίμων καὶ σοφῶν ταχέϊαν εἶναι τὴν μαντικὴν.); che <la loro divinazione> si fonda sulla ragione,

³⁷ Solo un accenno in 1405a, 16-19 come forma di richiesta, di supplica in relazione al mendicare.

³⁸ Per Aristotele, ad esempio, anche l'antropomorfizzazione degli dèi è stata una forma di persuasione attuata per spiegare il divino alle persone comuni. *Metaph.* 1074b 1-14: «Dagli antichi e dagli antichissimi è stata tramandata ai posteri una tradizione, in forma di mito, secondo la quale sono questi gli dèi, e il divino circonda la natura tutta. Le altre cose sono state, poi, miticamente aggiunte, per infondere persuasione nel popolo (τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσήκται πρὸς τὴν πειθῶ τῶν πολλῶν) e per far osservare le leggi ed il bene comune. Dicono, infatti, che gli dèi hanno forma umana (ἀνθρωποειδεῖς) e che sono simili a certi animali, e, a queste, altre cose aggiungono della stessa natura o analoghe. Di queste, se, prescindendo dal resto, si prende solo il punto fondamentale: cioè l'affermazione che le sostanze prime sono dèi, bisogna riconoscere che essa è stata fatta per divina ispirazione. E poiché, come è verosimile, ogni scienza e arte fu trovata e poi nuovamente perduta, bisogna ritenere che queste opinioni degli antichi si sono conservate fino ad ora come reliquie».

³⁹ WARTELLE 1981, 253.



ma, mentre alcuni si affidano all'esperienza, altri all'abitudine di usare la riflessione, questi si affidano al divino. Questo dono permette di vedere chiaramente sia il futuro sia il presente, e in questo modo vedono coloro la cui razionalità si indebolisce».

In Aristotele è quindi radicata la convinzione che «ogni essere possiede per natura qualcosa di divino» (*E.E.*, 1153b 32-33) e alcuni uomini hanno la capacità di dialogare con un dio⁴⁰ ottenendo risposte che non vanno misurate con il metro della ragione ma che spesso sono giuste; la mantica viene infatti associata anche alla follia⁴¹, a una forma di possessione che conduce comunque alla verità.

Tornando alla *Retorica*, nel terzo libro (1407b, 2 ss.), la valutazione sulla mantica viene affrontata all'interno di un ragionamento sull'esprimersi correttamente, e, a questo fine, di evitare le espressioni ambigue (μη ἀμφιβόλοις). È inutile, per Aristotele, fingere di dire qualcosa quando non si ha nulla da dire. Un contesto quindi negativo, all'interno del quale viene inserita la considerazione rispetto agli oracoli:

«Come Empedocle, perché, con un ampio giro di parole inganna, e gli ascoltatori provano ciò che tanti provano davanti agli oracoli; si dà loro consenso quando pronunciano espressioni ambigue: Creso 'dopo aver attraversato l'Ali, eliminerà una grande potenza'. E poiché rimanendo sul generico l'errore è di minore entità, gli oracoli parlano in termini generali del caso particolare: infatti c'è maggiore possibilità di indovinare nei giochi del pari e del dispari dicendo pari o dispari piuttosto che dare un certo numero, e il fatto che una cosa sarà piuttosto che quando sarà, per questo chi dice oracoli non precisa il momento. Tutte queste ambiguità hanno effetti simili, di conseguenza vanno evitate se non per uno scopo del genere» (1407a, 35 – 1407b, 9).

Il discorso degli oracoli quindi, di chi si presume sia in contatto con il divino, sono spesso, o quasi sempre ambigui, proprio perché in questo modo consentono talmente tante interpretazioni da, talora, introdurci alla verità. Per un uditore greco questo era, infatti, un concetto ben chiaro, viste le ambivalenze infinite degli oracoli, come raccontate dal teatro o dalle storie sui pronunciamenti della Pizia a Delfi.

5. Conclusioni

Quello che quindi ci restituisce la *Retorica* è un Aristotele che, nel merito del discorso pubblico e dell'insegnamento alla persuasione non attua alcuna suddivisione schematica fra religiosità popolare, come elemento

⁴⁰ Per un quadro sul cosiddetto «*dealing with divine*» vedi BURKERT 2005, 35.

⁴¹ CALAME 2015, 495.



cardine della *polis* greca, e speculazioni metafisiche funzionali a un sistema filosofico più complesso.

Egli non afferma alcuna dottrina talmente forte da portare a una nuova lettura di tutti gli usi e costumi del suo contesto sociale, non rilegge cioè il divino in base alle sue idee in merito, ma constata e usa le credenze popolari; per questo «egli è stato ... accusato di inclinazione verso il *sensu comune*»⁴². Ma è proprio del senso comune che il filosofo si nutre per argomentare, a maggior ragione in questo tipo di corsi. Il suo amore per i proverbi, ad esempio, mette al centro delle argomentazioni anche i detti di uso triviale, di larga diffusione e antica tradizione, che nulla hanno di scientifico secondo i nostri canoni, ma che riportano comunque ad alcune verità trasmesse per via orale. È sempre quel sapere condiviso che attira Aristotele, a maggior ragione per trasmettere una disciplina strumentale quale la retorica, intesa come «modello di conoscenza non epistemica»⁴³. La retorica è infatti una disciplina che porta alla persuasione, al contrario della matematica (o la dialettica) che, ad esempio, porta alla dimostrazione. È proprio lo statuto della retorica, legata a un sapere che si manifesta per lo più (ἐπὶ τὸ πολὺ) e non sempre (ἀεί), che consente ad Aristotele di utilizzare tutte le caratteristiche della cultura comune per argomentare, perché appunto il fine non è una verità scientifica, ma una capacità persuasiva che sta alla base della politica ateniese⁴⁴. Cambiando i fini dell'insegnamento, cambiano anche gli strumenti del sapere utilizzati e viene meno il legame necessario di un metodo di indagine dimostrativo. E questo avviene anche per le cosiddette intuizioni religiose:

«... Aristotele attinge, per la dimostrazione della sopravvivenza dell'anima, alle intuizioni religiose del popolo, alle costumanze del culto, alle narrazioni di miti antichissimi? Anche nei trattati Aristotele muove, nella maggior parte dei casi, dall'opinione comune o da giudizi di personalità segnalate, e cerca di fondere la nozione propriamente filosofica e razionale col motivo di verità intrinseco a quelli»⁴⁵.

Nella trattazione dell'undicesimo *topos* degli entimemi (1398b, 21 e ss)⁴⁶ Aristotele illustra quello delle sentenze autorevoli (*argumentum ad auctoritatem*, diranno i latini), la cui definizione si basa su un giudizio che

⁴² JAEGER 1964, 61.

⁴³ DI PIAZZA 2011, 90.

⁴⁴ Intesa in senso di universo *totus politicus* delle relazioni fra cittadini.

⁴⁵ JAEGER 1964, 60.

⁴⁶ «ἄλλος ἐκ κρίσεως περὶ τοῦ αὐτοῦ ἢ ὁμοίου ἢ ἐναντίου, μάλιστα μὲν εἰ πάντες καὶ ἀεί, εἰ δὲ μὴ, ἀλλ' οἷ γε πλείστοι, ἢ σοφοὶ ἢ πάντες ἢ οἱ πλείστοι, ἢ ἀγαθοί, ἢ εἰ αὐτοὶ οἱ κρίνοντες, ἢ οὐς ἀποδέχονται οἱ κρίνοντες, ἢ οἷς μὴ οἷον τε ἐναντίον κρίνειν, οἷον τοῖς κυρίοις, ἢ οἷς μὴ καλὸν ἐναντίον κρίνειν, οἷον θεοῖς ἢ πατρὶ ἢ διδασκάλοις ...»



esiste già (κρίσις). È in questo passo che abbiamo la definizione di cosa sia un'autorità non solo per il filosofo ma per tutta la collettività dei suoi studenti e, ragionevolmente, del popolo ateniese che assiste ai processi o alle sedute pubbliche degli organismi politici. In sintesi, se tutti hanno avuto su una questione lo stesso parere, e questo non è cambiato negli anni, si trova una buona base argomentativa per creare un legame solido fra l'oratore e il suo uditorio. L'analisi è strettamente legata all'uso degli ἔνδοξα⁴⁷, come anche illustrati nei *Topici* (100b, 18-23): in quest'opera sono ἔνδοξα, 'opinioni condivise', «quelle che costituiscono l'opinione di tutti, o della maggior parte delle persone, o dei sapienti, e, tra questi, o di tutti, o della maggior parte, o di quelli più noti e stimati».

L'elenco di queste stesse autorità nella *Retorica*, dato il fine dell'opera, viene allargato notevolmente a figure umane e anche divine: πλειῆστοι (la maggior parte delle persone); σοφοί (i sapienti); ἀγαθοί (gli uomini di valore); κρίνοντες (i giudici); οὓς ἀποδέχονται οἱ κρίνοντες (coloro che approvano i giudici); ἢ οἷς μὴ οἷόν τε ἐναντίον κρίνειν (coloro ai quali non si può contrapporre un giudizio contrario) come τοῖς κυρίοις (le autorità); ἢ οἷς μὴ καλὸν ἐναντίον κρίνειν (coloro ai quali non è bello contrapporre un giudizio contrario): θεοῖς (gli dei); πατρί (il padre); διδασκάλους (i maestri).

La platea quindi si estende e compaiono le divinità fra coloro ai quali non è bello, e forse neppure conveniente, contrapporre un'opinione opposta. Parlare a un pubblico greco e andare contro le idee che albergano nel pensiero corrente rischia, infatti, di essere controproducente; opporsi a un giudizio degli dèi, qui affiancati al padre o ai maestri, è parimenti un porsi contro una tradizione che il popolo non ama vedere messa in discussione. Attraverso gli *endoxa*, le opinioni condivise, che sono alla base di entimemi e degli esempi, l'argomentazione ha quindi una sua strada segnata, non tanto verso la verità, come abbiamo visto, ma verso la credibilità delle argomentazioni che portano alla persuasione.

L'attenzione al religioso, al non andare contro gli dèi⁴⁸, torna qui teorizzato in un sistema di sapere che non è valido *sempre* ma *per lo più*⁴⁹, un livello di verità sufficiente rispetto alla centralità che acquisirà il divino negli

⁴⁷ RAPP 2002, 764.

⁴⁸ PIEPENBRINK 2020, 79: «Der Philosoph gibt für die verschiedenen Varianten Argumente an, die ungewöhnlich konkret und stark an der Pragmatik orientiert sind, teils sogar Prämissen enthalten, welche in der forensischen Praxis vorkommen, von ihm in der ‚Rhetorik‘ ansonsten aber nicht eigens diskutiert werden: So führt er etwa religiöse Gesichtspunkte an, darunter die Scheu vor einem Meineid oder die Möglichkeit, sich als gottesfürchtig zu präsentieren, indem man einen Eid anbietet und damit seinen Respekt nicht nur gegenüber den Richtern, sondern auch vor den Göttern demonstriert».

⁴⁹ DI PIAZZA 2011, 158.



autori successivi e nell'Occidente cristiano. È meglio non andare contro gli dèi non per questioni religiose, ma per convenienze argomentative.

Alla fine di questa carrellata sul ruolo del religioso in un'opera pratica e politica come la *Retorica*, possiamo constatare che gli aspetti del divino della società alla quale si rivolge l'insegnamento aristotelico - quantomeno in seconda battuta (si educano gli oratori a convincere e a persuadere il popolo greco) -, non sono pervasivi. Vanno rispettate le credenze rispetto alle divinità, non è bene andare contro i loro pronunciamenti, si citano episodi in cui il divino (mitico) ha avuto un ruolo, trattando le sue prassi, come preghiera o divinazione, con il rispetto di pratiche storicizzate nel costume. Come per i proverbi.

La stella polare rimane la sintonia con l'uditorio. Perché mai contraddirlo? A maggior ragione sulla religiosità popolare.

Giovanni Battista Magnoli Bocchi
Università degli Studi di Pavia
Dipartimento di Studi Umanistici
Corso Strada Nuova, 65 - 27100 Pavia
giovannibattista.magnolibocchi@unipv.it
on line dal 15.12.2023



Edizioni di Aristotele consultate

- Aristotele, *Dell'interpretazione*, a cura di Marcello Zanatta, Milano 2017.
Aristotele, *Frammenti. Opere logiche e filosofiche*, a cura di Marcello Zanatta, Milano 2021.
Aristotele, *I dialoghi*, a cura di Marcello Zanatta, Milano 2021.
Aristotele, *Le tre etiche*, a cura di Arianna Fermani, Milano 2008.
Aristotele, *Metafisica*, a cura di Giovanni Reale, Milano 2004.
Aristotele, *Organon*, a cura di Maurizio Migliori, Milano 2016.
Aristotele, *Retorica*, a cura di Fabio Cannavò, Milano 2014.

Commenti

- COPE-SANDYS 2009
Aristotle, *Rhetoric*, ed. E. M. Cope e J. E. Sandys, Cambridge 2009.
RAPP 2002
Aristoteles, *Rhetorik*, ed. C. Rapp, Berlin 2002.

Bibliografia

- AUFFARTH 2003
C. Auffarth, *Atheism*, in *Brill's New Pauly, Encyclopaedia of the Ancient World, Antiquity Vol 2*, ed. H. Cancik e H. Schneider, Leiden-Boston 2003.
BERTI 2005a
E. Berti, *Nuovi studi aristotelici II – Fisica, antropologia e metafisica*, Brescia 2005.
BERTI 2005b
E. Berti, *Il dio di Aristotele*, in M. Migliori, A. Permani, a cura di, *Dio e il divino nella filosofia greca*, «Humanitas», 4, Brescia 2005, 732-750.
BERTI 2017
E. Berti, *Aristotelismo*, Bologna 2017.
BOS 1983
A. P. Bos, «Aristotle on myth and philosophy», in *Philosophia Reformata*, vol. 48, no. 1, 1983, 1-18.
BOTTER 2005
B. Botter, *Dio e divino in Aristotele*, Sankt Augustin 2005.
BOTTER 2011
B. Botter, *Aristotele e i suoi dei. Un'interpretazione del III libro del De philosophia*, Roma 2011.
BOTTURI 2008
F. Botturi, *Le categorie della cultura*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 100 (4), 2008, 621-637.
BURKERT 2005
W. Burkert, *Signs, commands, and knowledge: ancient divination between enigma and epiphany*, in *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Ed. S. Iles Johnston and P. T. Struck, Leiden-Boston 2005.
BURNYEAT 1994
M. Burnyeat, *Enthymeme: Aristotle on the Logic of Persuasion*, in Furley D. - Nehamas A. (eds.), *Aristotle's Rhetoric: Philosophical Essays*, Princeton 1994, 3-55.
CALAME 2015
C. Calame, *Qu'est-ce que la mythologie grecque?*, Paris 2015.
CARLIER 2014
P. Carlier, *Omero e la storia*, Roma 2014.



- CASSIRER 2023
E. Cassirer, *Sulla Filosofia Antica. Manoscritti delle lezioni inedite di Oxford (1935) e Yale (1942)*, a cura di Giacomo Borbone, Milano 2023.
- CASTRO 2019
T. N. Castro, *Remarks on the sole fragment of Aristotle's lost On Prayer*, in «Revista Portuguesa de Humanidades», 23 (1-2), 2019, 103-118.
- CLAYTON 2004
E.W. Clayton, *The Audience for Aristotle's Rhetoric*, in *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 22 (2), 2004, 183-203.
- DEMAN 1942
T. Deman, *Le temoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris 1942.
- DI PIAZZA 2011
S. Di Piazza, *Congestture e approssimazioni. Forme di sapere in Aristotele*, Milano- Udine 2011.
- DIOGENE LAERZIO 2005
Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di Giovanni Reale, Milano 2005.
- ELLERO 2017
M. P. Ellero, *Retorica. Guida all'argomentazione e alle figure del discorso*, Roma 2017.
- GASTALDI 1976
S. Gastaldi, *Lo statuto concettuale della retorica aristotelica*, in *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 31, n. 1 (1976), 41-72.
- GIANNANTONI 1972
G. Giannantoni, *Socrate. Tutte le testimonianze: da Aristofane e Senofonte ai Padri Cristiani*, Bari 1972.
- JAEGER 1964
W. Jaeger, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1964.
- KNOLL 2023
M. Knoll, *On the Rationalization of Ancient Greek Theology: The Purge of Anthropomorphism from Hesiod to Plato and Aristotle*, in G. Giorgini e E. Irrera eds., *God, Religion and Society in Ancient Thought*, Baden Baden 2023, 45-62.
- KRAUS 2012
M. Kraus, *Teorie dell'entimema nell'antichità*, in «PAN, Rivista di Filologia latina», 1, 2012, 17-30.
- MAGNOLI BOCCHI 2019
G.B. Magnoli Bocchi, *Politica e storia nella Retorica di Aristotele*, Roma 2019.
- MATELLI 2007
E. Matelli, *Teodette di Faselide, Retore*, in D. C. Mirhady ed., *Influences on Peripatetic Rhetoric Essays in Honor of William W. Fortenbaugh*, Leiden-Boston 2007, 169-185.
- MCLEOD 1995
O. McLeod, *Aristotle's Method in History of Philosophy Quarterly*, 12 (1), 1995, 1-18.
- MIKALSON 1987
J. D. Mikalson, *Athenian popular religion*, London 1987.
- MIKALSON 1991
J. D. Mikalson, *Honor thy gods: popular religion in Greek tragedy*, London 1991.
- MIKALSON 2010
J. D. Mikalson, *Greek Popular Religion in Greek Philosophy*, Oxford 2010.



MOST 1994

G. Most, *The uses of endoxa: philosophy and rhetoric in the Rhetoric*, in Furley D. - Nehamas A. (eds.), *Aristotle's «Rhetoric»: Philosophical Essays*, Princeton 1994, 167-90.

NATALI 1991

C. Natali, *Bios theoretikos. La vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*, Bologna 1991.

NATALI 2015

C. Natali, *Introduzione alla Retorica di Aristotele*, in Centrone, B. (a cura di), *La Retorica di Aristotele e la dottrina delle passioni*, Pisa 2015, 1-32.

NESTI 1988

A. Nesti, *La religione popolare oggi: problemi per una definizione*, in *Studi di Sociologia*, Anno 26, Fasc. 3/4, luglio-dicembre 1988, 396-400

PEPIN 1967

J. Pépin, *Aristote, De la prière*, in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, tome CLVII (1), 1967, 59-70.

PIAZZA 2000

F. Piazza, *Il corpo della persuasione. L'entimema nella retorica greca*, Palermo 2000.

PIAZZA 2008

F. Piazza, *La Retorica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Roma 2008.

PIAZZA 2012

F. Piazza, *Non solo sillogismo. Per una lettura retorica dell'entimema aristotelico*, in *PAN*, 1, n. s. (2012), 31-48.

PIEPENBRINK 2020

K. Piepenbrink, *Die Rhetorik des Aristoteles und ihr Verhältnis zum historischen Kontext*, Stuttgart 2020.

REI 1974

D. Rei, *Note sul concetto di 'religione popolare'*, in *Lares*, vol. 40, n. 2/4, 1974, 265-80.

UNTERSTEINER 1956

Senofane, *Testimonianze e frammenti*, Introduzione, traduzione e commento a cura di Mario Untersteiner, Firenze 1956.

ŞİMŞEK 2023

N. Şimşek, *The Polis as the Measure of All Things: The Relation of Greek Mythology to Polis Religion*, in G. Giorgini e E. Irrera eds., *God, Religion and Society in Ancient Thought*, Baden Baden 2023, 29-44.

VEYNE 1984

P. Veyne, *I greci hanno creduto ai loro miti?*, Bologna 1984.

VOVELLE 1977

M. Vovelle, *La religion populaire: problèmes et méthodes*, in *Le monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie*, 1977, 7-32.

WARTELLE 1981

A. Wartelle, *Lexique de la «Rhétorique» d'Aristote*, Paris 1981.

ZIZZA 2023

C. Zizza, *Dio, dèi ed eroi nella Politica di Aristotele*, in «ὄριος - Ricerche di Storia Antica» n.s. 15 (2023), ivi.



Abstract

Rispetto ai due tipi di approccio al divino, come teorizzati da Aristotele nella *Metafisica*, la *Retorica*, opera volta alla persuasione di assemblee popolari o di tribunali, può restituire uno spaccato interessante della cosiddetta religiosità popolare. Il legame che accumuna un uditorio pan-greco restituisce alcuni riferimenti utili rispetto a quale sia l'idea di divinità per il contesto sociale a cui le lezioni dello Stagirita si rivolgono. Vi è, ad esempio, un legame fra le cosiddette opinioni notevoli (*éndoxa*) e la sfera del divino, che non compare nei *Topici* o in altre opere.

Parole chiave: Socrate, *éndoxa*, dio, divino, preghiera, divinazione, *auctoritas*

Of the two types of approach to the divine, as theorised by Aristotle in *Metaphysics*, the *Rhetoric*, a work aimed at the persuasion of popular assemblies or tribunals, can provide an interesting insight into so-called popular religiosity. The cultural link that accumulates a Greek audience returns some interesting references to the idea of god in relation to the social context to which the Stagirite's lectures are addressed. There is, for instance, a link between so-called remarkable opinions (*éndoxa*) and the sphere of the divine, which does not appear in the *Topics* or other works.

Keywords: Socrates, *éndoxa*, god, divine, prayer, divination, *auctoritas*