



CESARE ZIZZA

## Dio, dèi ed eroi nella *Politica* di Aristotele

### 1. *La scelta della *Politica* come campo di indagine privilegiato*<sup>1</sup>

Su 'Aristotele e il mondo divino' esiste una ricchissima tradizione di studi, che, tra tutte le opere attribuite al filosofo, ha tendenzialmente trascurato la *Politica* e si è concentrata, in genere, sugli scritti di natura – per così dire – teoretica<sup>2</sup>. Basti pensare, a questo proposito, ai numerosi lavori dedicati (totalmente o in parte), per esempio, alla *Metafisica*, al *De philosophia*, al *De caelo* e, più in generale, a tutte quelle opere che potremmo definire meno 'pratiche'<sup>3</sup> e decisamente meno 'politiche' rispetto non solo alla *Politica*, ma anche alle *Etiche* e alla *Retorica*, che, pure, rientrano sotto la categoria 'architektonike' della politica<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> La sezione aristotelica che questo numero di *Hormos* ci fa l'onore di ospitare è costituita da tre contributi che si sono avvalsi delle osservazioni e dei suggerimenti forniti dagli studiosi che hanno partecipato alla VI<sup>e</sup> rencontre internationale du programme *La classe dirigeante de la mort de Sylla à la mort de Crassus : les mutations d'une 'culture politique'*, responsabile scientifico Maria Teresa Schettino (Strasburgo: 22-23 settembre 2022). In questa occasione, nell'ambito della prima parte del convegno (*Religion et politique: l'héritage aristotélicien*) è stata presentata una versione parziale dei primi due interventi, preceduti (e introdotti) dalle riflessioni di M. Polito sugli dèi e gli eroi nei frammenti e negli estratti delle *Politeiai*. Per il terzo contributo, si è rivelata fondamentale la discussione che ha concluso la sezione aristotelica della *rencontre* strasburghese, oltre che lo scambio di idee avvenuto a più riprese a Pavia con il sottoscritto, con G.B. Magnoli Bocchi e con C. Carsana, a Strasburgo con M.T. Schettino e J. Zamora.

<sup>2</sup> Alludo, qui, alla bipartizione tra filosofia teoretica e pratica proposta in Arist., *Metaph.* 2, 1, 993b 19 ss.

<sup>3</sup> Su filosofia pratica e scienza politica in Aristotele, cfr. soprattutto BERTI 2021.

<sup>4</sup> Cfr. Arist., *Eth. Nic.* 1904a 26 ss. Su quanto detto a proposito del legame esistente in Aristotele tra etica, retorica e politica cfr. il volume curato da COHEN DE LARA - BROUWER 2017 e il recentissimo contributo di MAGNOLI BOCCHI 2021. Per quanto riguarda la vastissima bibliografia sul tema generale (Aristotele e il divino), non possiamo fare altro che rinviare ai



Tra i pochi studiosi che, nell'occuparsi del tema in questione, hanno rivolto la loro attenzione agli dèi della *Politica*, merita senza dubbio una menzione speciale – insieme a L. Strauss e a L. Ponton<sup>5</sup> – pure R. Bodéüs per i suoi studi sulla *théologie aristotélicienne des vivants immortels* usciti nel 1975 e nel 1992, ma discussi a lungo e anche a distanza di tempo dalla loro pubblicazione<sup>6</sup>.

Dopo i più recenti lavori tra quelli appena menzionati, sulla *Politica* e sul 'divino' che in essa compare sembra ricadere un silenzio pressoché totale. Gli studi continuano, come in passato, a privilegiare altre opere<sup>7</sup>; e, nei casi più fortunati, il trattato viene chiamato in causa o perché in esso si registrano diversi riferimenti agli dèi dell'Olimpo e al loro culto o perché la discussione verte sul problema più generale della inconciliabilità tra la visione 'teologica' tradizionale<sup>8</sup> – quella (per così dire) dei «vivants immortels» di Bodéüs<sup>9</sup> o (in alternativa) degli «dieux de la foule» di R.A. Gauthier e J.Y. Jolif<sup>10</sup> – e la *theologike episteme* delle entità immobili e separate (e, quindi, del dio-Motore

---

riferimenti – abbondanti e puntuali – contenuti nei lavori più recenti menzionati nelle note che seguono.

<sup>5</sup> Cfr., in particolare, STRAUSS 1964, 22, 33-34 e 38-39; PONTON 1991, 189-202.

<sup>6</sup> Cfr. BODÉÜS 1975 e 1992 con le considerazioni di DORION 1993 e BERTI 2006, 58 ss. e 68 ss.

<sup>7</sup> È paradigmatico, per esempio, che, nel recente *Oxford Handbook of Aristotle*, l'intervento sull'*Aristotle's Theology* di MENN 2012 non contenga alcun cenno alla *Politica*. E lo stesso dicasi per la mancanza di riferimenti alla questione divina nelle edizioni commentate dell'opera, come pure nei vari *Companions* e *Handbooks* pubblicati negli ultimi anni (in questo senso, per esempio, vd. il volume a cura di DESLAURIERS - DESTREE 2013).

<sup>8</sup> Si allude qui ai *theologoï* menzionati soprattutto nella *Metaphysica* (983b 27 ss., 1000a 5 ss., 1071b 25 ss., 1074a 38 ss., 1075b 24 ss. e 1091a 33 ss.) e, quindi, alle teogonie, alle cosmogonie e alle opinioni antichissime di poeti, sapienti e pensatori che tendevano a identificare i principi (*archai*) con le divinità (o con i loro figli) e ad attribuire i fenomeni naturali agli dèi (*theologeïn*). In questo senso, vd. anche Arist., *Met.* 353a 34 ss. (οἱ μὲν οὖν ἀρχαῖοι καὶ διατρέβοντες περὶ τὰς θεολογίας ποιοῦσιν αὐτῆς πηγὰς, ἴν'αὐτοῖς ὦσιν ἀρχαὶ καὶ ρίζαι γῆς καὶ θαλάττης κτλ.); *Mund.* 391b 3-5 (Λέγωμεν δὴ ἡμεῖς καί, καθ'ὅσον ἐφικτόν, θεολογῶμεν περὶ τούτων συμπάντων, ὡς ἕκαστον ἔχει φύσεως καὶ θέσεως καὶ κινήσεως).

<sup>9</sup> Secondo BODÉÜS 1992 (*passim*), Aristotele credeva negli dèi olimpici e, dunque, nell'esistenza di esseri immortali, dotati di anima e corpo, che si prendevano cura degli uomini e ai quali, pertanto, dovevano essere tributati culti e onori attraverso le tradizionali pratiche rituali. Sul significato da attribuire al titolo del volume dello studioso francese e sull'espressione citata nel testo, cfr. soprattutto DORION 1993, 629 e nota 20.

<sup>10</sup> In questo senso, diversamente (per esempio) da Bodéüs, GAUTHIER - JOLIF 1970, 898: «Aristote [...] parle des dieux de la foule, auxquels il ne croit pas, et il se contente de faire appel aux croyances populaires pour faire devant la foule l'apologie du philosophe».



Immobile e Principio primo)<sup>11</sup>, che, a quanto pare, non comparirebbe né nella *Politica*, né nelle altre opere pratico-politiche attribuite allo Stagirita<sup>12</sup>.

Recentemente, l'ampia serie delle cosiddette 'teologie' aristoteliche è stata analizzata da B. Botter e da F. Baghdassarian. Entrambe, infatti, hanno dato conto delle diverse posizioni assunte dalla critica nei confronti del problema della contrapposizione tra le concezioni del divino rintracciabili nel *corpus aristotelicum*; ed entrambe si sono preoccupate di raccogliere e discutere la sterminata bibliografia dedicata al tema del quale ci stiamo occupando<sup>13</sup>.

Per quanto riguarda la *Politica*, i contributi offerti dalle due studiose sono decisamente diversi tra loro. Se, infatti, Baghdassarian valorizza soprattutto un *locus* del VII libro (1323b 23 ss.) insieme a qualcun altro più o meno parallelo<sup>14</sup>, Botter, da parte sua, riserva alle *Etiche* e alla *Politica* una intera sezione del suo lavoro pubblicato nel 2005<sup>15</sup>. A questo proposito, però, sebbene non si possa negare che la scelta operata dalla studiosa italiana abbia in qualche modo (ri)dato 'visibilità' al divino 'dimenticato' delle opere pratiche da lei prese in considerazione, occorre nondimeno rilevare che l'attenzione rivolta alla *Politica* risulta complessivamente piuttosto marginale. L'analisi, infatti, si concentra molto di più sull'*Etica Nicomachea*; e del trattato che a noi interessa vengono menzionati pochi brani e, per giunta, solo quelli nei quali il filosofo chiama in causa il mondo delle divinità antropomorfe e ribadisce l'importanza di tributare a queste gli onori dovuti.

---

<sup>11</sup> Cfr. Arist., *Metaph.* 1064b 3 e, in particolare, sulle *philosophiai theoretikai*, 982b 28 ss., 1026a 10 ss., 1071b 1 ss. e 1064a 36 ss. Più in generale, sul rapporto tra metafisica e teologia in Aristotele e nei filosofi successivi, cfr., per esempio, oltre a BODÉÛS 1975 e 1992, BERTI 1993, 269 ss. (e 2006); DORION 1993, 634 ss.; D'ANGELO 2001; CATTANEI 2011.

<sup>12</sup> Sulla questione specifica cfr. *infra* nel testo.

<sup>13</sup> Cfr. BOTTER 2005 e 2011; BAGHDASSARIAN 2011.

<sup>14</sup> BAGHDASSARIAN 2011, VII, 303-304, 656, 667 ss. e, per l'*Index locorum*, 715. Analogamente, anche J. Pépin, per esempio, menziona solo due brani del libro VII della *Politica* (uno dei quali è lo stesso che prende in considerazione Baghdassarian) e concede spazio soltanto al *De Caelo*, alle *Etiche*, alla *Metafisica* e al *De Philosophia* (cfr., in particolare, PÉPIN 1971, 218 e 230, rispettivamente per *Pol.* VII 1323b 23 ss. e 1325b 28-30). Più recentemente, pure JOHNSON 2015, 155 ss., occupandosi del cosiddetto "*Best State Absolutely*" della *Politica*, analizza di questa opera solo un riferimento agli dèi contenuto alle linee 1332b 17 ss. del libro VII. Da qui in avanti, i riferimenti testuali non corredati da alcuna informazione aggiuntiva si intendano come rinvii alla *Politica*. A questo proposito, l'edizione utilizzata (per il testo e la traduzione) è quella pubblicata da «L'Erma» di Bretschneider (Roma: 2011-2022) e diretta da L. Bertelli e M. Moggi. A questa medesima opera si rimanda anche per un commento esaustivo (e bibliograficamente aggiornato) dei *loci* della *Politica* citati nelle pagine che seguono e nelle due Tabelle poste al termine del presente lavoro.

<sup>15</sup> Cfr. BOTTER 2005, 95-117 (= Cap. III), ma vedi anche 15-16, 36-37 e 79 ss.



Stando, dunque, alla selezione del materiale della quale Botter tiene maggiormente conto, dalla *Politica* sembrerebbe (continuare a) emergere una esclusiva adesione da parte di Aristotele alla cosiddetta «teologia civile e mitica»<sup>16</sup>, in netta contraddizione con la posizione che, nei confronti del divino, il filosofo mostra di assumere in contesti diversi e di diversa natura. In altri scritti del *corpus*, infatti, la teologia olimpica dei *theoi* e degli *heroes* viene obnubilata quasi del tutto da una sorta di teologia 'riformata', nella quale il 'plurale' lascia il posto al 'singolare' e dagli dèi si passa a un ente-divino a cui, di volta in volta, vengono riconosciuti attributi diversi. È questo – com'è noto (e come si è accennato prima) – ciò che si verifica, per esempio (e soprattutto), nella *Metafisica*, nel *De Caelo* e nel *De Philosophia*; ma, di certo, non nella *Politica*, dove *theos* e *theoi* sembrano 'convivere' l'uno accanto agli altri. Nel trattato, infatti, si registra – come vedremo meglio più avanti – la compresenza di due diverse 'idee' del divino: non solo la rappresentazione più strettamente connessa a ciò che per i Greci di ogni tempo rientrava nella nozione di 'sacro' (*hieros/hieron*)<sup>17</sup>, ma anche quella del dio 'singolare' (*theos*), che nulla ha da spartire con l'uomo e con l'inferiorità del mondo in cui quest'ultimo è confinato.

## 2. Gli obiettivi del lavoro: (ri)scoprire il divino della *Politica*

Lo scopo principale del presente lavoro è quello di provare a (ri)scoprire l'universo sacro-culturale e divino della *Politica*, per iniziare, quanto meno, a dare il posto che il trattato merita nella riflessione sul tema in questione.

Ovviamente, nello spazio ristretto di questo contributo, non si può avere la pretesa di colmare la rilevata lacuna bibliografica; ed è per la medesima ragione che non si procederà con un'analisi sistematica e approfondita dei numerosi *loci*, in cui, per qualche ragione, l'attenzione di

---

<sup>16</sup> BOTTER 2005, 15 e 95.

<sup>17</sup> Il termine ricorre circa una decina di volte nella *Politica* e sempre in rapporto all'ambito specifico del culto dovuto agli dèi e agli eroi (cfr. Tab. 1: colonna G). Nell'opera, invece, non si registrano occorrenze di ἅγιος (e derivati); mentre ὅσιος (-α, -ον) compare per due volte, ma in tutti e due i casi è utilizzato per qualificare lecita o illecita una determinata azione (II 1262a 28: ὧν οὐδὲν ὀσιόν ἐστι γίνεσθαι κτλ.; VII 1335b 25: τὸ γὰρ ὀσιον καὶ τὸ μὴ διωρισμένον τῇ αἰσθήσει καὶ τῷ ζῆν ἔσται). A questo proposito, non è escluso che il termine, anche in Aristotele, possa rimandare al concetto normativo del sacro e, quindi, far riferimento a ciò che è prescritto agli uomini da parte degli dèi. Nei casi specifici, però, occorre rilevare che il legame di *hosios/hosion* con l'ambito culturale – ammesso che ci sia davvero – resta del tutto implicito: in entrambi i *loci* citati, infatti, ciò che sembra prevalere è la preoccupazione di ordine morale e sociale del discorso portato avanti.



Aristotele passa – per così dire – dalla terra al cielo e, quindi, dal visibile all'invisibile.

Quello che, invece, si vorrebbe fare in questa sede è senz'altro più modesto, ma certamente più realistico. Nella fattispecie, è intenzione di chi scrive mettere in evidenza il trattamento e le funzioni retorico-argomentative che i riferimenti a dio, dèi ed eroi si trovano ad avere all'interno dei diversi percorsi tematici che compongono la *Politica*.

A tal fine, però, considerato che i pochi contributi offerti dalla critica si basano su un campione limitatissimo di brani estrapolati soprattutto dalla sezione sulla *polis/politeia* ideale dei libri VII e VIII dell'opera, si è rivelato necessario partire dal testo aristotelico e raccogliere preliminarmente tutti i passaggi che hanno a che fare con il divino, con il mondo degli dèi e degli eroi, nonché, in generale, con il culto: le sue forme (*thysiai, anathemata, leitourgiai*, etc.), i suoi 'operatori' (*hiereis, naophylakes*, etc.) e i suoi spazi (*hiera*)<sup>18</sup>. Una volta effettuata l'individuazione del *corpus* 'peri to theion' della *Politica* (cfr. Tabella 1 e Tabella 2), si è proceduto all'analisi dei segmenti testuali raccolti e, nelle pagine che seguono, si è cercato di dar conto dei passaggi più rilevanti e significativi, con l'auspicio di dare il via a una discussione su un aspetto specifico e poco esplorato dell'opera.

### 3. Il vocabolario sacro-culturale e teosofico della *Politica* e il materiale oggetto di studio

La lettura diretta della *Politica* e la ricerca condotta con il supporto informatico del *TLG online* hanno fatto registrare l'occorrenza sia di idionimi di dèi ed eroi (Tabella 2), sia di termini più generici che costituiscono, in qualche modo, il vocabolario sacro-culturale e teosofico della *Politica* (Tabella 1).

Nello specifico, l'indagine lessicale si è concentrata, oltre che su θεός/θεοί, ἥρωας/ἥρωες e sui loro derivati (θεῖον, τὸ; θεῖος, -α, -ον; ἡρωικός, -ή, -όν), anche su tutta una serie di sostantivi, aggettivi e verbi che il filosofo utilizza per evocare, a seconda dei casi, o la nozione astratta (e universale) di

---

<sup>18</sup> Il termine neutro ἱερόν (τὸ) compare due volte con il significato di tempio: cfr. VII 1331a 27 e 1331b 18 (= Tab. 1: T 43 e 45). Non si registrano, invece, occorrenze del sostantivo ναός. In genere, comunque, per indicare gli edifici sacri, Aristotele tende a utilizzare espressioni e perifrasi generiche che, di solito, presentano relazioni logico-sintattiche con l'aggettivo ἱερός (-ά, -όν) o con il sostantivo θεός/θεοί e suoi derivati, tra i quali, per esempio, θεῖος (-α, -ον) e θεῖον (τὸ).



dio (*theos*) o la sfera istituzionale, devozionale e 'liturgico-rituale' connessa con la cosiddetta teologia olimpica.

### 3.1. *Gli heroes e il 'loro' tempo*

L'aggettivo ἥρωικός e il sostantivo plurale ἥρωες (del singolare non si registrano occorrenze nel *corpus aristotelicum*)<sup>19</sup> ricorrono rispettivamente due volte nel trattato e pochissime volte anche in altre opere<sup>20</sup>.

#### 3.1.1. *Aristotele e gli heroes*

All'interno della *Politica*, gli *heroes* sono menzionati insieme ai *theoi*, ai quali vengono pure assimilati, oltre che per gli onori che a entrambi erano dovuti<sup>21</sup>, per la funzione identitaria e 'politica' svolta dai loro culti e anche per certe caratteristiche sovrumane possedute dagli uni e dagli altri.

La prima delle due occorrenze del sostantivo compare nel VII libro (cfr. Tab. 1: T 44-45), all'interno di un discorso dedicato all'organizzazione che doveva avere il territorio della città ideale.

A questo proposito, tra le indicazioni diverse e di diversa natura che Aristotele dà ai politici e ai nomoteti in vista della realizzazione del suo progetto urbanistico e politico, quella che a noi interessa maggiormente insiste sulla necessità che sorgano templi consacrati agli dèi e agli eroi pure nella *chora* della *polis kat'euchen*, oltre che – naturalmente – nell'*asty*.

Per il filosofo, evidentemente, se si voleva davvero fondare una città che fosse in grado di durare a lungo e di garantire a chi la abitava una vita pienamente felice<sup>22</sup>, occorreva prima di tutto 'creare' una autentica *koinonia* e

---

<sup>19</sup> L'eccezione riguarda solo quei pochi *Fragmenta* in cui compare il singolare ἥρωος: cfr. ROSE 1967, Frr. 386, 8; 443, 6; 502, 2 e 6-7; 504, 1; 640, 122.

<sup>20</sup> Il sostantivo ἥρωες ricorre cinque volte nei *Fragmenta* (ROSE 1967, Frr. 11, 10; 76, 38; 195, 2 e 3; 386, 12), tre nei *Problemata* (922b 17 e 18; 953a 26) e una volta rispettivamente nel *De mundo* (400b 22) e nella *Physica* (218b 24). Di ἥρωικός, se si prescinde dalle cinque occorrenze della *Poetica* (qui l'aggettivo è utilizzato per indicare l'esametro e per parlare del contenuto solenne della poesia epica e omerica: 1448b 33; 1459a 10 e 11; 1459b 32 e 34), per il resto si registrano complessivamente tre riferimenti: uno nell'*Etica Nicomachea* (1145a 20); un altro nei *Magna moralia* (2, 5, 2, l. 3) e un altro ancora nei *Problemata* (953a 14).

<sup>21</sup> Sebbene, al riguardo specifico, Aristotele si limiti a fare un riferimento esplicito agli eroi solo a proposito – come vedremo – di una delle molte *epimeleiai peri ta hiera* evocate nel corso dell'opera (cfr., per esempio, Tab. 1: T 11, 24-30, 32-33, 35, 38-43), è verosimile che, per quanto riguarda il culto e gli atti devozionali, ciò che il filosofo dice (e prescrive) per i *theoi* possa valere nella stragrande maggioranza dei casi anche per gli *heroes*.

<sup>22</sup> Cfr., per esempio, VII 1324a 23-25 con 1325b 33 ss.



far leva, pertanto, sulle comuni 'radici' etnico-culturali (e, quindi, pure 'religiose') dei *politai*<sup>23</sup>. Era, dunque, preliminarmente necessario rendere coeso il corpo dei cittadini, sfruttando, a questo scopo, anche il ruolo che potevano giocare dal punto di vista civico e politico i culti divini ed eroici che la città sentiva come propri e che, così, dovevano essere sentiti pure da tutti coloro che a questa medesima città appartenevano, indipendentemente dalla zona in cui si trovavano a vivere<sup>24</sup>.

Il secondo riferimento è inserito da Aristotele – sempre nel VII libro (Tab. 1: T 47) – per ribadire la incommensurabile superiorità degli *heroes* rispetto agli uomini e per utilizzare una siffatta notazione come uno strumento efficace dal punto di vista argomentativo. Il filosofo, infatti, si serve di questo *endoxon* universalmente condiviso (ἡγούμεθα) per dimostrare la validità di una soluzione politico-istituzionale alla quale fa spesso riferimento nel corso dell'opera e che, nel caso specifico (il discorso verte sull'*ariste politeia*), è presentata come uno dei criteri-guida per individuare l'educazione più adeguata e corretta da dare ai cittadini.

Secondo Aristotele, al fine di evitare conflitti interni e assicurare alla città una lunga vita, è bene che tutti i *politai* di pieno diritto siano, a turno, *archomenoi* e *archontes*. Se, infatti, esistessero individui più straordinari di altri e se si riuscisse a distinguere i primi dai secondi, come si distinguono gli dèi e gli eroi dal resto dell'umanità, allora – in nome del principio di uguaglianza e giustizia – sarebbe corretto mettere il governo della città nelle mani degli uomini migliori per qualità fisiche e morali. Tuttavia, dal momento che (ormai) non esistono uomini inequivocabilmente diversi e superiori rispetto ai loro simili, è necessario provvedere a che tutti i cittadini vengano adeguatamente formati sia per governare nel migliore dei modi, sia per accettare di buon grado di essere, a loro volta, governati.

Qui (come altrove), Aristotele affida un ruolo tutto sommato marginale tanto agli eroi quanto agli dèi; né si preoccupa di fare almeno un cenno alle caratteristiche peculiari e distintive possedute dagli uni e dagli altri.

Coerentemente con gli obiettivi del discorso portato avanti, il filosofo si limita a valorizzare l'appartenenza dei *theoi* e degli *heroes* alla medesima categoria di potenze sovranaturali, a prescindere dalle differenze che

---

<sup>23</sup> Utilizzo qui la nozione di 'radice' per alludere a quanto Aristotele dice a I 1255a 37-38, citando l'*Elena* di Teodette (θείων δ' ἀπ' ἀμφοῖν ἔκγονον ὀϊζυμάτων): cfr. Tab. 1: T 6.

<sup>24</sup> Su quanto fin qui accennato a proposito dei santuari dedicati agli dèi e agli eroi e, più in generale, sulla funzione civica dei culti divini ed eroici cfr., tra gli altri, KEARNS 1992; SCHACHTER 1992, 36 ss. e 52 ss.; VERNANT 2003, 37 ss.



esistevano tra i primi e i secondi e che, di certo, erano note a tutti i Greci e, ovviamente, anche ad Aristotele. Pure per lo Stagirita, infatti, gli eroi – contrariamente agli dèi – erano esseri che erano diventati immortali dopo la fine della loro esistenza terrena e che, pertanto, avevano un legame forte e speciale non solo con i luoghi che avevano attraversato quando erano in vita, ma anche con il tempo in cui vissero e, quindi, – come vedremo – con la storia lontana, remota e, per definizione, ‘eroica’ della Grecia (ovvero, con i cosiddetti *heroikoi chronoi* della *Politica*).

### 3.1.2. *Dagli heroes del corpus aristotelicum all’utopia politica dei tempi ‘eroici’ della Politica*

Tra gli *heroes* più famosi del mondo greco, nella *Politica*, risultano menzionati solo Dedalo ed Eracle<sup>25</sup>, ma nei contesti testuali relativi ad entrambi i personaggi non si registrano occorrenze del sostantivo in questione o di termini da esso derivati. Non così, invece, per gli *heroes* che, in altre opere del *corpus*, vengono identificati esplicitamente come tali e, spesso, anche chiamati per nome. Si tratta, nella fattispecie, oltre che di Eracle e di alcuni eroi menzionati già nei poemi omerici (Bellerofonte, Aiace, Nestore)<sup>26</sup>, anche di ecisti<sup>27</sup> e, più in generale, di *leaders* carismatici che, nel corso del loro passaggio sulla terra, avevano compiuto imprese memorabili<sup>28</sup>.

Per Aristotele, un tempo c’erano uomini che si distinguevano dalla massa per la loro superiorità e che, per questo motivo, venivano scelti come

---

<sup>25</sup> Cfr., rispettivamente, I 1253b 35 (Tab. 1: T 4 e Tab. 2: 2) e III 1284a 23 (Tab. 1: T 12 e Tab. 2: 4).

<sup>26</sup> Cfr. *Pr.* 953a 10 ss. Qui, all’interno di una sezione dedicata al temperamento melanconico, vengono menzionati diversi eroi, i cui idionimi compaiono immediatamente prima della seguente espressione (953a 25-26): καὶ ἄλλοι δὲ πολλοὶ τῶν ἡρώων ὁμοιοπαθεῖς φαίνονται τούτοις. Il discorso, poi, passa dagli *heroes* ai filosofi e il riferimento esplicito viene fatto a Empedocle, Platone, Socrate e a molti altri uomini famosi.

<sup>27</sup> Cfr., per esempio, *Ph.* 218b 23-25: καθάπερ οὐδὲ τοῖς ἐν Σαρδοῖ μυθολογουμένοις καθεύδειν παρὰ τοῖς ἡρώσιν, ὅταν ἐγερθῶσι. Si tratta, evidentemente, di una allusione al mito degli eroi colonizzatori della Sardegna: si diceva, infatti, che dormire presso le loro tombe «significava sognare le loro gesta in un eterno presente» (RADICE 2014, 843 n. 204).

<sup>28</sup> Cfr. *Pr.* 922b 10 ss. Nel caso specifico, a proposito delle ragioni per le quali l’armonia ipodorica (dal tono solenne e pacato) si addata di più agli attori della tragedia che al coro, è detto quanto segue: «Questi attori infatti recitano parti di eroi (ἐκεῖνοι μὲν γὰρ ἡρώων μιμηταί), e presso gli antichi solo i capi erano eroi (οἱ δὲ ἡγεμόνες τῶν ἀρχαίων μόνοι ἦσαν ἡρώες), mentre il popolo era fatto di normali esseri umani, e da essi è formato il coro (οἱ δὲ λαοὶ ἀνθρώποι, ὧν ἐστὶν ὁ χορός)». La traduzione delle linee citate (922b 16-19) è di FERRINI 2002, 297.





*hegemonēs* del popolo. Ma ormai quel tempo è finito, perché non esistono più gli uomini di una volta. Ora gli eroi si vedono solo a teatro<sup>29</sup>; e, dal momento che le cose sono irreversibilmente mutate, è necessario che chi si occupa di politica agisca di conseguenza, senza perdere di vista la realtà in cui si trova a vivere e a operare.

Di qui, dunque, l'accento posto nella *Politica* sulla distanza – ormai incommensurabile – tra il tempo 'eroico', che non torna più, e quello 'volgare' con il quale il legislatore e il politico sono chiamati a fare i conti. È questo, infatti, ciò che Aristotele fa e suggerisce di fare nel corso dell'opera, sia quando propone soluzioni politico-istituzionali per il futuro, sia quando, nell'analizzare i diversi tipi di regno, si vede costretto a considerare come una sorta di utopia politica retrospettiva tanto la *basileia* degli *aristoi* e degli *euergetesantes* menzionati nel V libro, quanto (e soprattutto) l'analogia *monarchia* degli *heroes* del buon tempo andato: τέταρτον δ' εἶδος μοναρχίας βασιλικῆς αἰ κατὰ τοὺς ἡρωικοὺς χρόνους οὐνερο ἢ περὶ τοὺς ἡρωικοὺς χρόνους (Tab. 1: T 14-16). È questo, dunque, il senso e il valore che lo Stagiritita attribuisce all'aggettivo *heroikos*. Si tratta, infatti, di un termine utilizzato sempre in relazione logica con il sostantivo *chronos* per evocare, oltre che gli eroi della mitologia e dell'epica, anche quelli della storia passata: coloro, cioè, che erano stati 'eroi' (e benefattori) per il proprio popolo. È, del resto, paradigmatico e significativo che, tra gli *exempla* dei *basileis-euergetesantes* della *Politica*, compaiano, insieme a Codro (il leggendario re di Atene), anche Ciro il Grande e i re dei Lacedemoni, dei Macedoni e dei Molossi: alcuni sono ricordati perché erano riusciti a impedire che i propri sudditi diventassero schiavi di altri o continuassero ad essere tali; altri perché avevano fondato città o perché si erano impossessati di nuovi territori; tutti, in ogni caso, perché erano stati capaci di guadagnarsi il consenso del popolo, di dare prove concrete di *euergesia* e di governare *kata nomon* in vista dell'interesse della comunità intera<sup>30</sup>.

### 3.2. La *Politica* e il divino tra *theos* e *theoi*

Nella *Politica*, si registrano trenta occorrenze del sostantivo θεός/θεοί. Il termine è utilizzato al singolare per indicare, in genere, un ente dotato di

<sup>29</sup> Cfr., al riguardo, il brano citato nella nota precedente.

<sup>30</sup> A proposito della *basileia* dei tempi eroici (assimilabile alla monarchia aristocratica degli *epieikeis*) e sul rapporto tra *basileia*, *aristokratia* e *euergesia* cfr. III 1285b 3 ss. e V 1310a 39 ss. con ACCATTINO - CURNIS 2013, 220 ss.; ZIZZA 2014 e DE LUNA - ZIZZA - CURNIS 2016, 13, 429 ss. e 449 ss.



potenza e superiorità sovrumane (κρείττων ἢ ἄνθρωπος)<sup>31</sup>; al plurale, invece, per evocare l'insieme degli esseri immortali che costituivano il *pantheon* tradizionale dei Greci.

Coerentemente, anche l'aggettivo θεῖος – nonostante ricorra in tutto solo quattro volte – è adottato per fare riferimento, talvolta, a ciò a cui di solito rinvia il sostantivo singolare *theos*, talaltra, invece, al variegato e popoloso mondo dei *theoi* antropomorfi. Nello specifico, però, quello che di volta in volta cambia è il contesto, non il significato che il termine, in sé, mostra di avere. Infatti, sia in un caso che nell'altro, *theios* ha la funzione o di stabilire una relazione tra il sostantivo a cui è riferito e quello da cui esso stesso deriva (*theos/theoi*, a prescindere dal numero) o, più semplicemente, di trasferire sull'oggetto al quale si riferisce una delle caratteristiche possedute, a seconda delle circostanze, dal *theos*, dai *theoi* e, in generale, da tutto ciò che rientra nella sfera del cosiddetto τὸ θεῖον<sup>32</sup>. In sostanza, dunque, se, per Aristotele, una cosa (o una situazione) è 'divina' (*theios*, -a, -on) vuol dire o che è eccelsa, fuori dal comune e perfetta così come è o che riguarda, a seconda dei casi, i *theoi* e/o il *theos*. Non è un caso, infatti, che l'aggettivo risulti usato per indicare, oltre che l'adunanza degli dèi dell'Olimpo (θεῖον ... ἀγῶνα) e le nobili origini di un individuo (θεῖων δ' ἅπ' ἀμφοῖν ἔκγονον ῥιζωμάτων)<sup>33</sup>, anche la *basileia* dei tempi eroici (la prima e la più 'divina' delle *monarchiai*)<sup>34</sup> e la *dynamis* che tiene insieme l'universo<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> Per la citazione cfr. I 1253a 2-5 e 25-29 (Tab. 1: T 3). Il sostantivo singolare fa riferimento a una divinità olimpica solo in un caso (cfr. *infra*, nota 37).

<sup>32</sup> L'aggettivo sostantivato neutro è utilizzato a VII 1328b 12 (Tab. 1: T 38) per ribadire il compito principale dei sacerdoti della *polis kat'euchen* (e, cioè, *l'epimeleia peri to theion* e, dunque, genericamente la *hierateia*). Probabilmente, è lo stesso termine che ricorre, al dativo plurale (neutro?), a VII 1331a 24 (Tab. 1: T 43) per indicare la speciale destinazione d'uso di determinati edifici dei quali la città ideale non può fare a meno (τὰς δὲ τοῖς θείοις ἀποδεδομένας οἰκήσεις).

<sup>33</sup> Cfr., rispettivamente, I 1253b 36 (= Tab. 1: T 4) e I 1255a 37 (= Tab. 1: T 6).

<sup>34</sup> Vd. IV 1289a 40 (= Tab. 1: T 18) con il commento di F. Pezzoli in BERTELLI - MOGGI 2014, 173-174 alle linee 1289a 38-1289b 3. Trattandosi della prima e della più perfetta forma di *basileia* per la straordinaria superiorità di chi detiene il potere (διὰ πολλὴν ὑπεροχὴν ... τοῦ βασιλεύοντος), è molto probabile che questo particolare tipo di monarchia vada identificato con la *basileia* degli *heroes* (cfr. III 1285b 3 ss.). In tutte e due i casi, infatti, il governo era nelle mani di individui superiori che si distinguevano dalla massa proprio come si distinguono gli dèi e gli eroi da tutti gli uomini. Da questo punto di vista, pertanto, non escluderei affatto la possibilità che Aristotele abbia voluto definire 'theiotate' la *prote basileia* (perfetta e non degenerata) per fare una precisa e chiara allusione a ciò che di 'divino' avevano i *basileis* dei tempi eroici, oltre che le *monarchiai* aristocratiche di una volta (cfr. *supra*, nel testo).

<sup>35</sup> Cfr. VII 1326a 32 (= Tab. 1: T 37) con VII 1325b 28 (= Tab. 1: T 36), dove compare un esplicito accostamento tra dio e l'universo intero (ὁ θεὸς ... καὶ πᾶς ὁ κόσμος).



### 3.2.1. *Il theos e i suoi attributi*

Di θεός, nella *Politica*, si contano in totale sette occorrenze: rispettivamente, una nel I, nel II e nell'VIII libro; e due nel III e nel VII<sup>36</sup>.

A prescindere dall'unico caso in cui il termine si riferisce eccezionalmente ad Atena, il cui idionimo compare già altre due volte all'interno del medesimo segmento testuale (VIII 1341a 37-1341b 8)<sup>37</sup>, per il resto, il sostantivo risulta utilizzato per indicare non uno dei tanti dèi dell'Olimpo, ma un ente che ha (e che non si può pensare disgiunto da) una serie di qualità intrinseche e incorruttibili<sup>38</sup>. Il *theos*, per esempio, è detto essere felice e beato non per qualche azione che compie o per qualcosa che proviene dall'esterno, ma per se stesso<sup>39</sup>; è, infatti, intelligenza (*nous*) e legge (*nomos*) allo stato puro – senza appetizione (*aneu orexeos*)<sup>40</sup> –, ed è, pertanto, imperturbabilmente potente, autosufficiente e superiore per natura<sup>41</sup>.

In generale, però, tra i diversi attributi che l'ente-divino possiede, tutti quelli sui quali Aristotele, nel corso dell'opera, decide di porre l'enfasi si rivelano, in un modo o nell'altro, funzionali ai ragionamenti di natura etico-politica portati avanti. E il discorso vale anche quando, pure nella *Politica* (e soprattutto nel VII libro), risulta evidente e inequivocabile l'allusione al dio Motore Immobile e Principio primo, che – com'è noto (e come si è detto) – è trattato approfonditamente altrove da Aristotele.

A mio avviso, il cenno 'teosofico/metafisico' più significativo del trattato si registra nella lunga sezione introduttiva che compare nel VII libro

---

<sup>36</sup> Tab. 1: T 3, T 8, T 12 e 17, T 34 e 36, T 52.

<sup>37</sup> Tab. 1: T 52 (e Tab. 2: 1).

<sup>38</sup> Tra le occorrenze di *theos*, quella che si registra a II 1264b 12 (cfr. Tab.1: T 8) si può senz'altro considerare un caso a se stante ed estremamente particolare, perché, qui (vd., in particolare, linee 1264b 6 ss.), il 'dio' che Aristotele (polemicamente) evoca è quello chiamato in causa da Socrate/Platone (*Resp.* III 415a-c) per giustificare la scelta degli *archontes* della Callipolis. Dal momento che è bene che la città sia retta dagli uomini migliori, occorre valutare le qualità possedute dai cittadini, tenendo presente il fatto che, secondo il famoso mito dei metalli dell'anima, solo alcuni sono adatti a governare e che questi devono essere identificati con coloro nei quali il dio (*theos*), fin dalla nascita, ha mescolato oro e argento nelle loro anime. Sul mito specifico e sul brano della *Politica* menzionato cfr. CALABI 1998 e, in particolare, PEZZOLI - CURNIS 2012, 228 ss. Sulla diversa posizione assunta da parte dello Stagirita in merito alla medesima questione e sulla necessità che a governare siano a turno i cittadini della *polis* cfr. quanto detto *supra*, nel testo.

<sup>39</sup> Si veda, in particolare, VII 1323b 21 ss. (= Tab. 1: T 34) con VII 1325b 14-32 (= Tab. 1: T 36).

<sup>40</sup> Tab.1: T 17.

<sup>41</sup> Cfr. soprattutto Tab.1: T 3 e T 12.



e che fa da premessa alla descrizione della *polis kat'euchen*<sup>42</sup>. Si tratta, nella fattispecie, di un riferimento sia alla *eudaimonia* e alla *makariotes* del *theos*, sia alla sua natura immobile (*ouk eisin exoterikai praxeis*) e alle azioni che gli sono naturalmente 'proprie' (*oikeiai*)<sup>43</sup>.

In entrambi i casi, però, queste qualità 'divine' – diversamente dal trattamento che hanno in altre opere del *corpus* – sono menzionate senza alcuna spiegazione aggiuntiva e vengono strumentalmente impiegate per ribadire l'importanza di alcuni obiettivi che i *politai* devono porsi per vivere nel miglior modo possibile (*bios hairetotatos*) e per contribuire a rendere perfetta la loro *polis*.

Posto che i beni dell'anima hanno più valore dei beni materiali (fisici ed esterni) e che questi ultimi sono, nondimeno, utili all'uomo, per Aristotele è necessario, prima di ogni cosa, stabilire la giusta 'misura' in cui bisogna coltivare tutti e due i tipi di beni in vista del raggiungimento della vera e piena felicità. È a questo proposito, infatti, che il filosofo chiama in causa il *theos* come prova testimoniale (ἔστω συνωμολογημένον ἡμῖν, μάρτυρι τῷ θεῷ χρωμένοις)<sup>44</sup> e istituisce una analogia tra la felicità divina e quella umana. In sostanza, partendo da un siffatto paragone e sfruttando l'*eudaimonia* e la *makariotes* dell'ente massimamente *eudaimon* e *makarios*, lo Stagirita prova a costruire un ragionamento – per così dire – ἐκ τοῦ μᾶλλον<sup>45</sup>: «ciò che appartiene all'elemento superiore (divinità) della comparazione appartiene anche all'elemento inferiore (uomo) nelle debite proporzioni»<sup>46</sup>. L'uomo, dunque, per essere felice, non può fare a meno dei beni materiali, ma questi devono essere proporzionali ai beni dell'anima<sup>47</sup> e, nello specifico, al possesso della *arete*, della *phronesis* e pure di una vita attiva, a patto, però, che questa, oltre ad essere conforme e coerente con la virtù e con la saggezza (πράττειν κατὰ ταύτας)<sup>48</sup>, contempi e coltivi anche l'*eupraxia* e, cioè, il 'fare' ragionamenti e pensieri (*theoriai* e *dianoeseis*)<sup>49</sup>.

---

<sup>42</sup> In questo senso, per esempio, anche BOTTER 2015, *passim* e BAGHDASSARIAN 2011, *passim*.

<sup>43</sup> Cfr., rispettivamente, Tab. 1: T 34 e T 36.

<sup>44</sup> VII 1323b 23-24 (Tab. 1: T 34).

<sup>45</sup> *Top.* II 114b 37 ss.

<sup>46</sup> BERTELLI - CANEVARO - CURNIS 2022, 309-310.

<sup>47</sup> Nel caso specifico, vale la pena di sottolineare l'uso magistrale che Aristotele mostra di fare del paragone tra la felicità divina e la felicità umana: infatti, se non adeguatamente argomentato – come, invece, risulta essere – l'analogia con il *theos* avrebbe potuto suggerire il contrario di ciò che il filosofo sostiene e, cioè, la necessità di rinunciare a qualsiasi tipo di bene esterno e fisico in vista della *eudaimonia* e della miglior vita possibile.

<sup>48</sup> VII 1323b 22-23.

<sup>49</sup> VII 1325b 20-21.



Per Aristotele, evidentemente, il *bios hairetotatos* coincide con il *bios praktikos* se (e nella misura in cui) chi agisce è capace di formulare riflessioni che siano fini a se stesse e che, tutt'al più, si rivelino in grado di dirigere le azioni degli altri e, quindi, di governare nel migliore dei modi una città, nonché, per esempio, di proporre le leggi migliori e le soluzioni politico-istituzionali più adeguate.

Va da sé, pertanto, che, per essere uomini felici e di 'azione', occorre che il *prattein* non venga concepito come un 'movimento' o come qualcosa che succede all'esterno dell'individuo.

Diversamente, dunque, da coloro che preferivano una vita contemplativa e da quanti, al contrario, consideravano valide solo le azioni rivolte agli altri e funzionali al conseguimento di un risultato concretamente apprezzabile, il filosofo propone – per così dire – una terza via e, a questo proposito, servendosi ancora una volta del *theos* (VII 1325b 28-30), imbastisce una argomentazione che si potrebbe sintetizzare nel modo seguente. Dal momento che l'ente, che è per eccellenza beato e felice, non smette di essere massimamente tale, pur essendo immobile – come l'universo intero – e pur non svolgendo attività rivolte all'esterno, allora, *ek tou mallon*, pure l'uomo potrà aspirare a essere felice nella giusta proporzione, se sceglie l'*eupraxia* e, cioè, l'azione che, tra tutte quelle pratiche e politiche, è da ritenersi in un certo senso la più 'divina'. Dopo tutto, se è soprattutto grazie al *nous* che si formulano *theoriai*, *dianoeseis* e buoni *nomoi*, non sarà privo di significato e di valore il fatto che il *nous* e il *nomos* allo stato puro siano due tra i tanti attributi che l'ente-*theos* ha per natura e al massimo grado.

Nella *Politica*, dunque, tanto nei casi appena analizzati, quanto negli altri sui quali si dirà qualcosa tra poco, il trattamento che Aristotele riserva a dio e alle sue qualità è in sostanza sempre il medesimo. Il filosofo-politico non mostra alcun interesse a parlare del *theos* in quanto tale, ma si limita a farne un uso – per così dire – 'improprio' per motivi di carattere squisitamente retorico-argomentativi. Analogamente all'impiego che lo Stagirita mostra di fare di un qualsiasi altro *endoxon* o, più in generale, della storia e, addirittura, del mito, anche il *theos* della *Politica* si trova a svolgere, nella stragrande maggioranza dei casi, una funzione probatoria, esplicativa e, talvolta, anche 'perlocutoria'<sup>50</sup> all'interno di discorsi relativi ad alcuni tra i nuclei tematici più rilevanti e più ricorrenti del trattato. Infatti, oltre che a proposito – come abbiamo visto – del fine ultimo della *polis* (εὖ ζῆν)<sup>51</sup> e del

<sup>50</sup> Sulla funzione specifica cfr. AUSTIN 1987, 71 ss. e, in particolare, 88.

<sup>51</sup> Cfr., tra i molti *loci* in cui compare l'enunciato citato nel testo, I 1252b 30; 1253b 25 e III 1280b 33 e 39 (= Tab. 1: T 11).



tipo di vita migliore per la costituzione migliore<sup>52</sup>, l'ente-divino è tirato in ballo proprio quando il discorso riguarda i presupposti teorico-scientifici dell'indagine e, in particolare, quando il *focus* del ragionamento risulta puntato sulla definizione della 'vera' natura dell'uomo (ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον)<sup>53</sup> e della *polis* (ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωμία τέλειος πόλις, ἤδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας)<sup>54</sup>, sulla nozione del *politikon dikaion* e della giustizia fondata sul *nomos*<sup>55</sup>, nonché sull'individuazione dei *politai* di pieno diritto e sull'importanza della loro turnazione nel comandare e nell'essere comandati<sup>56</sup>.

In generale, evidentemente, anche dio è, in un certo senso, piegato verso il 'basso' e posto al servizio di una *philosophia* περὶ τὰ ἀνθρώπεια<sup>57</sup> e, dunque, per certi versi, 'inadeguata' alla sua natura propriamente 'metafisica'. Il *theos*, infatti, proprio come le belve (ma per tutt'altre ragioni), non ha bisogno di vivere in comunità e, nonostante sia (a rigor di logica) un ente 'estraneo' alla *polis* (non è parte di essa, perché è autosufficiente) e a tutto ciò che riguarda la politica<sup>58</sup>, viene ugualmente 'scomodato' dalla sua lontana immobilità e trasformato, di fatto, in un modello di riferimento per il *polites*. Il fine – come si è soliti dire – giustifica i mezzi e, nel caso specifico, è proprio il dio 'metafisico' ad essere utilizzato come uno strumento retoricamente persuasivo non per parlare di metafisica e teosofia, ma per trattare questioni squisitamente 'politiche' e strettamente connesse tra loro. Mi riferisco, per esempio, oltre che ai temi a cui si è già fatto cenno prima (e, cioè, la naturalizzazione della *polis* e della politicità umana<sup>59</sup> e la partecipazione al governo della città di tutti i cittadini)<sup>60</sup>, anche all'enfasi posta sulla necessità che chi governi lo faccia in nome e sulla base delle leggi. Il *nomos*, infatti, è 'imparziale', garantisce che la città sia governata in maniera corretta e riguarda ciascun individuo senza distinzione. D'altra

---

<sup>52</sup> L'argomento di natura etico-politica è trattato sistematicamente nei primi tre capitoli del VII libro, che precedono (e, in qualche modo, introducono) il discorso sulla *polis/politeia kat'euchen*. In particolare, per le occorrenze del termine *theos*, cfr. VII 1323b 23 e 1325b 28 (Tab. 1: T 34 e 36).

<sup>53</sup> I 1253b 1-3.

<sup>54</sup> I 1252b 27-29. Cfr. anche *Eth. Nic.* 1134a 26 ss.

<sup>55</sup> Cfr. I 1253a 29-38 con *Eth. Nic.* 1134a 26-32 e 1134b 9-15.

<sup>56</sup> Al riguardo specifico, cfr., per esempio, III 1283b 42-1284a 15 ss. (Tab. 1: T 12) insieme a quanto detto precedentemente (3.1.1) a proposito di VII 1332b 12 ss. (Tab. 1: T 46 e 47).

<sup>57</sup> L'espressione è mutuata da *Eth. Nic.* 1181b 15 (cfr. anche 1155b 9-10: ὅσα δ' ἐστὶν ἀνθρώπικα καὶ ἀνήκει εἰς τὰ ἡθη καὶ τὰ πάθη, ταῦτ' ἐπισκεψώμεθα).

<sup>58</sup> Vd., soprattutto, I 1252a 2-29 (= Tab. 1: T 3).

<sup>59</sup> Tab. 1: T 3.

<sup>60</sup> Tab. 1: T 12.



parte, se è vero che nessun individuo è diverso e superiore ai suoi simili (Tab. 1: T 8 e T 17), è altrettanto vero che il *theos* è superiore e 'altro' rispetto a tutto e a tutti. Va da sé, pertanto, che l'ente-divino, per la sua stessa naturale superiorità, non ha bisogno della legge: è, infatti, esso stesso legge e sarebbe, quindi, ridicolo che si tentasse di legiferare nei suoi confronti (Tab. 1: T 12).

### 3.3. *I theoi e il loro culto nella Politica e nella polis kat'euchen*

Il termine (al plurale) è sempre impiegato da Aristotele per fare riferimento agli dèi che Omero, per primo, aveva celebrato e che, da sempre, dall'Olimpo avevano retto e diretto la vita degli uomini e delle loro città<sup>61</sup>.

Nessuno dubitava della loro esistenza; e nessuno si era mai posto domande sulla loro natura sovrumana e sulla loro origine: per i Greci – e, apparentemente, pure per il filosofo – a garantire la presenza e l'immortalità degli dèi c'erano tradizioni antichissime che tutti conoscevano e che a tutti bastavano per credere in loro e per comportarsi di conseguenza.

Del resto, l'Olimpo c'era e si vedeva; ed era un fatto che sulle sue vette dimorasse Zeus insieme alle sue creature onnipotenti. E come, al riguardo, c'erano i versi autorevoli dei poeti<sup>62</sup>, c'erano e si vedevano dappertutto anche i segni concreti dell'esistenza del divino e della devozione degli uomini. Di certo, in Grecia (e dovunque i Greci arrivarono a vivere), non mancavano né luoghi riservati esclusivamente al culto degli dèi, né immagini sacre, sedi oracolari, riti 'religiosi' e figure (istituzionali) preposte alla intermediazione tra la terra e il cielo<sup>63</sup>.

Insomma, per tutti (e non solo per *la foule*)<sup>64</sup>, esisteva un 'aldilà' sovrumano che condizionava in maniera talmente profonda e totale la vita individuale e collettiva degli uomini da farne strutturalmente parte. Come per i poeti, in genere pure per l'Aristotele della *Politica*, dèi e divino influenzavano tutto e tutti: non solo le emozioni<sup>65</sup> e le scelte quotidiane del singolo<sup>66</sup>, ma anche le relazioni intra- e inter-poleiche<sup>67</sup>.

---

<sup>61</sup> Omero è esplicitamente chiamato in causa a Tab. 1: T 3 e T 7, ma su questi *loci* vd. anche *infra*, nel testo. Sull'unico caso in cui compare il sostantivo *theos* (al singolare) in riferimento ad una divinità del *pantheon* dei Greci cfr. *supra*, nota 37.

<sup>62</sup> Cfr., per esempio, VIII 1339b 7-8 (Tab. 1: T 51).

<sup>63</sup> L'elenco riportato, a titolo esemplificativo, nel testo tiene conto dei 'sacra' menzionati nella *Politica*. Cfr., per esempio, Tab. 1: T 43 per l'unico riferimento all'oracolo pitico che ricorre nell'opera. Per il resto, si vedano i *loci* raccolti in Tab.1 (colonna G) e citati, nella stragrande maggioranza dei casi, nelle note successive.

<sup>64</sup> Cfr. *supra*, nota 10.

<sup>65</sup> Vd. Tab. 1: T 53.

<sup>66</sup> Cfr., per esempio, Tab. 1: T 20-22.

<sup>67</sup> A proposito delle cosiddette guerre sacre cfr. Tab. 1: T 23.



È, dunque, per questo motivo che, nel corso dell'opera, viene riservata una grande attenzione al mondo dei cosiddetti *vivants immortels*<sup>68</sup> e, quindi, ai rapporti tra 'religione' e attività legislativa<sup>69</sup>, economia<sup>70</sup>, istituzioni e organizzazione urbanistica delle *poleis*<sup>71</sup>, sia di quelle realmente esistenti<sup>72</sup>, sia di quelle 'possibili' ed esistenti soltanto ἐν λόγοις<sup>73</sup>.

Diversamente dalla immobile beatitudine del *theos* e dalla sua 'indifferenza' nei confronti delle cose umane, i *theoi* – com'è noto – compiono attività rivolte all'esterno; e dal momento che si credeva che le divinità potessero interagire con gli uomini, interferire sulle loro vite e cambiare addirittura il corso degli eventi, tutti cercavano di propiziarsele e, anche per Aristotele, tutti dovevano continuare a farlo, riservando a loro luoghi, sacrifici e dediche votive<sup>74</sup>.

Coerentemente, dunque, con la natura, il contenuto e le finalità della *Politica*, lo spazio che nel trattato viene lasciato al *theos* risulta estremamente ristretto e marginale, mentre quello riservato agli dèi dell'Olimpo si rivela, oltre che di diversa natura, anche di tutt'altra consistenza: tutti i libri che compongono l'opera fanno registrare numerosi riferimenti ai *theoi*<sup>75</sup> e/o a ciò che riguardava la sfera sacro-rituale delle *poleis*, dei *politai* e, quindi, in generale, degli *Hellenes*.

Indipendentemente dalla zona in cui le singole comunità si trovavano a vivere e a prescindere dall'epoca nella quale vissero, non c'è dubbio che tutte si riconoscevano come appartenenti al medesimo gruppo etnico-culturale anche per il fatto di onorare gli stessi dèi e di avere sul loro conto le

---

<sup>68</sup> Cfr. *supra*, nota 9.

<sup>69</sup> Si tratta di un gruppo piuttosto nutrito di *loci* in cui compaiono indicazioni di natura fortemente prescrittiva che forniscono non solo linee-guida ai teorici e ai filosofi della *polis*, ma anche suggerimenti concreti a quanti si occupavano (o volevano occuparsi) di politica: in questo senso, per esempio, Tab. 1: T 19, 27-30, 35, 38-51 e 53.

<sup>70</sup> In particolare, a proposito dei metodi da adottare (o già adottati da qualche *polis*) per sostenere finanziariamente il culto degli dèi e provvedere al mantenimento dei sacerdoti e all'allestimento di liturgie, cfr. Tab. 1: T 10, 28-30, 41-42.

<sup>71</sup> Cfr., tra gli altri, Tab. 1: T 31-33, 38-51.

<sup>72</sup> Cfr. Tab. 1: T 10, per il riferimento a Sparta e a Creta; T 13, invece, per l'enfasi posta sulle funzioni 'religiose' attribuite ai *basileis* dei Lacedemoni.

<sup>73</sup> A questo proposito, oltre al brano riguardante il progetto urbanistico e politico formulato da Ippodamo e, in particolare, la tripartizione della terra proposta dal filosofo-architetto (II 1267b 33-37 = Tab. 1: T 9: διήρει δ' εἰς τρία μέρη τὴν χώραν, τὴν μὲν ἱεράν τὴν δὲ δημοσίαν τὴν δ' ἰδίαν. ὅθεν μὲν τὰ νομιζόμενα ποιήσουσι πρὸς τοὺς θεοὺς, ἱεράν), cfr. la numerosa serie di riferimenti riguardanti la *polis kat'euchen*: Tab. 1: T 35 e T 38-50. Per l'espressione riportata nel testo (*en logois*), cfr. Plat. *Resp.* 592a 10-b1, ma vd. pure Aristot., *Pol.* II 1260b 27-36.

<sup>74</sup> Cfr. Tab. 1: T 29-30, T 35, T 38, T 41, T 43-45, T 49-50.

<sup>75</sup> Tab. 1: T 1-2, 5, 7, 9-10, 13, 16, 24-26, 32-33, 39-42, 44, 46, 48-51.





medesime idee, che, talvolta, persino Aristotele – per le ragioni di cui si dirà – dichiara apertamente di condividere: σκοπεῖν δ' ἔξεστι τὴν ὑπόληψιν ἣν ἔχομεν περὶ τῶν θεῶν<sup>76</sup>.

Di conseguenza, se Omero sosteneva che Zeus era il re degli dèi e il padre dei mortali e degli immortali, per il filosofo, a quanto pare, il Poeta aveva perfettamente ragione<sup>77</sup>. E se era vero per tutti che le divinità olimpiche, pur possedendo fattezze antropomorfe, avessero corpi più grandi e potenti di quelli umani, la cosa non viene negata neppure dallo Stagirita: quest'ultimo – lo ribadiamo – non manca né di alludere alle dimensioni straordinarie delle statue che riproducevano le immagini degli dèi e degli eroi, né di sottolineare la superiorità degli uni e degli altri rispetto agli uomini<sup>78</sup>.

Evidentemente, le cose che si pensavano e si dicevano a proposito delle divinità erano ritenute universalmente vere (πάντες φασί)<sup>79</sup>; e, in quanto tali, si trattava di opinioni che andavano rispettate e recepite così com'erano, senza il bisogno che fossero verificate e confermate. Tutte, infatti, rientravano in una di quelle categorie speciali e *sui generis* di *endoxa* che non potevano essere messi in discussione e che, proprio per questo motivo, se opportunamente valorizzati, si potevano rivelare funzionali e adeguati a supportare un ragionamento. Non è un caso, infatti, che Aristotele colga l'occasione, di tanto in tanto, per enfatizzare ancora di più la validità di siffatte opinioni e, quindi, per servirsene con maggiore efficacia a fini argomentativi e persuasivi. In questo senso, per esempio, è significativo che il filosofo arrivi sia a sfruttare la tradizione relativa all'automatismo delle creazioni di Dedalo e dei tripodi di Efesto per ribadire la natura e le ragioni della schiavitù<sup>80</sup>, sia a sconsigliare ai giovani l'apprendimento (inutile e volgare) dell'arte della musica, facendo leva sul fatto che, per i poeti, Zeus non sapesse né cantare, né suonare la cetra<sup>81</sup>.

---

<sup>76</sup> Cfr. VIII 1339b 7-8 (= Tab. 1: T 51), ma si veda anche VII 1332b 17-18 (= Tab. 1: T 46 e 47). In entrambi i casi, è significativo che Aristotele, nel riferire ciò che si raccontava a proposito degli dèi (e degli eroi), abbia ritenuto opportuno utilizzare i verbi alla prima persona plurale (ἔχομεν, ἠγούμεθα) per sottolineare eccezionalmente la coincidenza tra la concezione che lui stesso aveva degli dèi e quella che avevano tutti i Greci.

<sup>77</sup> Al riguardo, cfr. anche *infra*, nel testo.

<sup>78</sup> Cfr. Tab. 1: T 46 e T 47 con T 5. In generale, sull'uso che Aristotele fa della superiorità di dio, dèi ed eroi cfr. *supra*, nel testo.

<sup>79</sup> L'espressione ricorre a I 1252b 24 (= Tab. 1: T 1); il *locus* è citato anche *infra* (vd. nota 83).

<sup>80</sup> Cfr. I 1253b 23-1254a 1 (= Tab. 1: T 4) con BESSO - CURNIS 2011, 226 ss. e, in particolare, 228-229.

<sup>81</sup> Cfr. VIII 1339b 4-10 (= Tab. 1: T 51) con BERTELLI - CANEVARO - CURNIS 2022, 615-617. A questo proposito, vd., tra gli altri, BOYANCÉ 1937, 215 ss. e BOTTER 2005, 116-117.



Fin qui, dunque, nulla di diverso o di straordinario rispetto all'uso retorico che Aristotele mostra di fare degli *heroes*, del *theos*, come pure di tutta una variegata serie di notazioni di altro genere che compaiono spessissimo nel corso dell'opera.

Tuttavia, tra le occorrenze del sostantivo di cui ci stiamo occupando e di altri termini del vocabolario sacro-rituale dei Greci, ve ne sono alcune che meritano di essere valorizzate maggiormente e che, per comodità, possono essere suddivise in due categorie 'speciali' a seconda del trattamento e della funzione che i soggetti chiamati in causa si trovano ad avere nei contesti argomentativi di appartenenza.

### 3.3.1. *Aristotele e le doxai teologiche dei 'padri'*

La prima delle due categorie di cui si è detto sopra è costituita da quei segmenti testuali in cui Aristotele, partendo dagli epiteti attribuiti a Zeus, prova a proporre una interpretazione razionalistica e 'laica' di uno dei più noti e più antichi *endoxa* teologici: καλῶς Ὀμηρος τὸν Δία προσηγόρευσε ἐῖπων "πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε" τὸν βασιλέα τούτων ἀπάντων<sup>82</sup>.

A giudicare, dunque, da una siffatta dichiarazione, parrebbe esserci una perfetta coincidenza di vedute tra Omero e Aristotele. Ma il discorso continua e, alla fine, ciò che ne emerge è che la posizione assunta dal filosofo è, quanto meno, più complessa e più 'articolata' di quello che può sembrare ad una prima (e parziale) lettura del brano.

In realtà, per lo Stagirita, il Poeta è nel giusto quando si rivolge a Zeus chiamandolo padre e re, perché, a prescindere da quello che ciascuno poteva pensare al riguardo specifico, si trattava di una affermazione corretta da un punto di vista storico e socio-antropologico. Zeus, pertanto, ha il titolo di padre e di re, perché – secondo Aristotele – è normale che le primissime comunità sorte sulla terra (τὸ πρῶτον/τὸ ἀρχαῖον) abbiano proiettato sulle divinità il proprio mondo culturale e le 'organizzazioni' socio-politiche di tipo tribale e patriarcale/regale che esistevano al loro interno: ὥσπερ δὲ καὶ τὰ εἶδη ἑαυτοῖς ἀφομοιοῦσιν οἱ ἄνθρωποι, οὕτω καὶ τοὺς βίους τῶν θεῶν<sup>83</sup>.

Evidentemente, l'autorevolezza di Omero e della successiva tradizione *peri ton theon* non è affatto sminuita; e, infatti, come vedremo, non era (e non poteva essere) questa l'intenzione dello Stagirita. Tuttavia, nel caso specifico, non si può non rilevare che, in qualche modo, il ragionamento di Aristotele,

<sup>82</sup> I 1259b 10-17 (Tab. 1: T 7).

<sup>83</sup> I 1252b 16-27 (= Tab. 1: T 1 e 2).



insistendo sul tema dell'antropomorfismo, finisce per minare fin dalle fondamenta l'intero sistema 'teologico' dei Greci, visto che, in certo senso, sembrerebbe voler denunciare la genesi tutta umana del fatto 'religioso'. D'altra parte, se è vero che le qualifiche attribuite a Zeus erano il risultato di una operazione di trasferimento sul divino dell'universo valoriale e relazionale degli uomini vissuti in un'epoca antichissima e vagamente pre-poleica, allora la stessa cosa poteva valere per altre caratteristiche che le divinità si trovano ad avere (abitudini, emozioni, aspetto fisico...) e, in generale (e di conseguenza), per tutto quello che nel mondo greco riguardava la sfera sacro-rituale.

In altri termini, stando alla lettura proposta da Aristotele nel I libro del trattato, bisognerebbe arrivare ad affermare che, in realtà, per il filosofo – diversamente da quanto dichiara nel corso dell'opera – sia stato l'uomo a creare a sua immagine e somiglianza Zeus e gli altri dèi dell'Olimpo e non viceversa, come, invece, tutti credevano da tempi immemorabili.

In questo senso, tra l'altro, non sembrerebbero mancare conferme in altre opere del *corpus*. Nella *Metafisica*, per esempio, la posizione 'riformista' assunta dallo Stagirita nei confronti delle *doxai* 'teologiche' dei Greci appare inequivocabile, di gran lunga più netta e, sicuramente, meglio argomentata (XII [Λ] 1074a 35-1074b 14):

«L'essenza quella originaria non ha materia (τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον) [...]. Ecco perché uno solo per concetto e per numero è il primo motore che è immobile (ἐν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον ὄν); e di conseguenza è anche uno solo quello che è mosso eternamente e in modo continuo (καὶ τὸ κινούμενον ἄρα ἀεὶ καὶ συνεχῶς) [...]. Da parte di antichi pensatori, vissuti in remotissime età, è stato tramandato ai posteri sotto forme mitiche che questi corpi celesti sono dèi e che la divinità contiene in sé l'intera natura (παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπалаίων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοὶ τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν). E le altre cose sono state aggiunte in tempi posteriori sempre in forma mitica per suscitare persuasione nelle masse e per indurle al rispetto delle leggi e delle comuni utilità (τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσήκται πρὸς τὴν πειθῶ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν); e così si dice che gli dèi hanno forma umana e che sono simili a certi altri animali, e a queste caratteristiche se ne sono andate aggiungendo altre che sono il sèguito di quelle precedenti e sono simili ad esse (ἀνθρωποειδεῖς τε γὰρ τούτους καὶ τῶν ἄλλων ζώων ὁμοίους τισὶ λέγουσι, καὶ τούτοις ἕτερα ἀκόλουθα καὶ παραπλήσια τοῖς εἰρημένους). Ma se si assumesse, separandola da tutto il resto, soltanto la concezione originaria, ossia la credenza secondo cui le prime sostanze sono divinità (ὅτι θεοὺς ᾤοντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι), si potrebbe reputare che gli antichi parlarono in modo divino (θεῖως ἂν εἰρησθαι νομίσειεν) e che, mentre verosimilmente ogni arte ed ogni filosofia si è più volte perfezionata fino ai limiti del possibile e poi di nuovo è andata perduta, quelle loro opinioni, invece, sono state conservate fino ai nostri giorni come



reliquie (καὶ ταύτας τὰς δόξας ἐκείνων οἷον λείψανα περισεσῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν). Entro questi limiti soltanto ci riesce chiaramente comprensibile la mentalità dei nostri padri e dei pensatori più antichi (ἢ μὲν οὖν πάτριος δόξα καὶ ἡ παρὰ τῶν πρώτων ἐπὶ τοσοῦτον ἡμῖν φανερὰ μόνον)»<sup>84</sup>.

È, dunque, evidente che, per l'Aristotele-*'teosofico e metafisico'*, le numerose divinità di Omero e dei primi *theologoi* non erano altro che una rappresentazione (ἐν μύθου σχήματι) che dell'ente divino unico e immobile avevano dato gli uomini e i pensatori vissuti in remotissime età. Tuttavia, se torniamo a volgere lo sguardo alla *Politica*, risulta altrettanto chiaro ed evidente che l'Aristotele *'historikos e politikos'* non può fare a meno di sospendere qualsiasi giudizio di tipo teorico/filosofico sulle opinioni dei *'padri'* e degli antichi. Infatti, nell'opera di cui ci stiamo occupando, le riflessioni *'feuerbarchianamente'* *ante litteram* dello Stagirita costituiscono – per così dire – più una eccezione che la regola: la visione *'teologica'* più comunemente accreditata è, in genere, accolta senza riserve e il discorso appena abbozzato dopo la citazione omerica resta circoscritto al contesto di natura teorica in cui compare. E anche se nel corso del trattato le considerazioni *'confinatè'* nel I libro non sono sottoposte a smentite e a rettifiche, è nondimeno certo che all'interno della stessa opera non si registrano interventi analoghi.

L'argomento, dunque, non risulta sviluppato; e non viene nemmeno ripreso altrove: tutti i discorsi confluiti nella *Politica* procedono in altra direzione e si mantengono nel solco della tradizione teologica dei Greci, senza debordare in alcun modo. Per Aristotele, come per tutto il mondo greco, una *polis* non può fare a meno degli dèi; e, di conseguenza, non può farne a meno nemmeno la *'scienza'* *architektonike* che si occupa essenzialmente della *polis*, del *polites* e delle *politeiai*. A questo proposito, per esempio, il passaggio che compare nel III libro, alle linee 1280b 30-40, si rivela tanto perspicuo e paradigmatico che vale la pena riprodurlo più o meno per esteso:

«la città non è una comunità di luogo e nemmeno una comunità finalizzata a impedire l'ingiustizia reciproca e a favorire la mutua cessione di prestazioni. È bensì necessario che vi siano tutte queste condizioni, se ha da esservi una città; ma se anche vi sono tutte quante, non vi è ancora una città, che è invece la comunità del vivere bene per le famiglie e per le stirpi in vista di una vita compiuta e autosufficiente. Ciò, tuttavia, non si realizzerebbe se non abitassero un unico e identico luogo e non ricorressero a matrimoni tra loro. Per questo nelle città sorsero sodalizi di parenti e fratrie, feste religiose e intrattenimenti collettivi (διὸ κηδεῖαί τ' ἐγένοντο κατὰ τὰς πόλεις καὶ φατρίαὶ καὶ θυσίαι καὶ διαγωγαὶ τοῦ συζῆν). Ma questo tipo di cose è opera di amicizia: è infatti

<sup>84</sup> Per la traduzione cfr. RUSSO 2008, 1020.



amicizia il proposito di vivere insieme. Orbene, fine della città è il “vivere bene” e tutte queste cose sono in vista del fine»<sup>85</sup>.

Evidentemente, per salvare la *polis* e/o per progettare una nuova e ‘perfetta’, era necessario tenere fuori dal discorso politico qualsiasi idea innovativa e controcorrente che poteva distogliere lo sguardo dal ‘cielo’ e dai suoi abitanti sovranaturali. Bisognava, infatti, assicurarsi che i cittadini continuassero a onorare le divinità e che le città avessero templi dedicati agli dèi e agli eroi sia nel territorio che nel centro urbano. Era ‘conveniente’ e necessario regolamentare riti e culti con leggi *ad hoc* e, una volta individuati i cittadini a cui attribuire le cariche sacerdotali, occorreva provvedere comunitariamente al mantenimento economico di questi e delle funzioni affidate alle loro cure. Di qui, dunque, il fatto che nel VII libro – dove si concentra la stragrande maggioranza delle occorrenze del termine *theoi* – molte delle raccomandazioni rivolte ai politici, ai legislatori e ai futuri cittadini della *polis/politeia kat’euchen* siano di ordine ‘religioso’ e riguardino, per esempio, l’adeguata collocazione da dare agli edifici deputati agli uffici divini, la nomina dei sacerdoti, il disciplinamento degli accessi dei cittadini ai templi e ai santuari della città, nonché – ancora – la destinazione sacro-culturale dei proventi derivanti da una parte della terra comune<sup>86</sup>.

### 3.3.2 La cura degli dèi e la ‘salvezza’ delle costituzioni deviate: il realismo (spietato e cinico) di Aristotele

La politica, dunque, ha bisogno sia di Zeus, *pater* e *basileus*, sia, più in generale, di tutte le creature antropomorfe del *pantheon* olimpico, perché i *politai* devono credere nell’esistenza dell’uno e delle altre per riconoscersi come comunità, per sentirsi uniti tra di loro e per essere indotti a vivere nel rispetto delle leggi, degli altri e della ‘morale’ comune.

Di conseguenza, a proposito di dèi e divino, l’imperativo di chi si occupa di *polis* e di *politeiai*, indipendentemente dal fatto che si ritengano ‘vere’ le *doxai* dei padri e si condividano le usanze mitico-culturali dei più, è quello di essere consapevoli della funzione civica, politica ed etico-morale svolta dalla tradizione teologica al fine di tenerne conto sia quando si parla di città future e possibili, sia – come vedremo – quando si tratta di intervenire sull’esistente per correggerlo e, se possibile, per migliorarlo.

Insomma, per Aristotele, in vista del raggiungimento di un obiettivo, tutti i mezzi possono essere buoni, se impiegati in maniera adeguata. E che

---

<sup>85</sup> Il *locus* è riportato anche in Tab. 1: T 11.

<sup>86</sup> Cfr. Tab. 1: T 38-51.



tra i mezzi di cui ci si può servire ci siano pure gli dèi (e, quindi, ciò che a loro è dovuto) si evince chiaramente da alcuni brani della *Politica* in cui il realismo del filosofo arriva a sfiorare a tratti la spregiudicatezza.

Si tratta, nella fattispecie, di una serie di casi dai quali emerge in maniera netta ed evidente tutto lo 'spirito' riformista di Aristotele e che, per queste ragioni, costituiscono un gruppo a se stante rispetto a quelli raccolti nella categoria analizzata prima.

Messe da parte le costituzioni che presuppongono il possesso di un livello di virtù etica e politica che la gente comune non si trova (più) ad avere, l'analisi risulta adesso concentrata sulle costituzioni più 'fragili' e a rischio di caduta, al fine di riuscire a renderle più stabili e durature. Di qui, dunque, la necessità di adottare misure politico-istituzionali efficaci e, se è necessario, di utilizzare anche la sfera sacro-religiosa ed emozionale dei Greci.

A questo proposito, i passaggi in cui il filosofo si rivela 'machiavellicamente' più cinico sono senza dubbio quelli che riguardano il rapporto tra 'religione' e tirannide (Tab. 1: T 24-26).

Secondo Aristotele, due sono i percorsi (*tropoi*) attraverso i quali un *monarchos* può conservare il proprio potere il più a lungo possibile: da una parte, la via del terrore, improntata appunto alla repressione e al controllo rigido dei sudditi; dall'altra, la via della regalità, che, orientata in direzione opposta e contraria alla prima, consigliava al tiranno di comportarsi con moderazione, come uno che recita bene la parte del re e, quindi, del buon amministratore.

Tra i due *tropoi*, quello che a noi interessa in questa sede è il secondo, perché tra i diversi consigli che il filosofo dà all'*archon* di turno ce n'è uno che verte sulla devozione di quest'ultimo nei confronti degli dèi e sull'uso che di questa '*pietas*' conviene fare per guadagnare ed eventualmente aumentare il consenso del popolo.

Dal momento che la gente ha, in genere, meno timore di essere maltrattata e di subire illegalità da parte di un uomo che si dà cura degli dèi, è necessario che chi vuole governare mostri (e, al limite, finga) di essere particolarmente zelante nei riguardi delle divinità, di tributare loro gli onori dovuti e di prendere parte ai riti sacri e alle funzioni religiose. Così facendo – aggiunge il filosofo – la tirannide reggerà per più tempo: il popolo, infatti, è meno indotto a ordire complotti e a compiere attentati nei confronti di chi ha, come ricompensa della sua 'fede', la protezione da parte degli dèi<sup>87</sup>.

---

<sup>87</sup> Al riguardo specifico cfr., soprattutto, V 1314b 36-1315a 3 (= Tab. 1: T 24-26) con DE LUNA - ZIZZA - CURNIS 2016, 515 ss.



I rimanenti brani della categoria di cui ci stiamo occupando riguardano la democrazia (Tab. 1: T 27 e 28) e l'oligarchia (Tab.1: T 29 e 30), che, tra le *politeiai* deviate, sono senza dubbio le più diffuse nel mondo greco. Di qui, dunque, l'urgenza di individuare strategie volte a ridurre al massimo il grado di degenerazione che entrambi i regimi in questione posseggono.

Posto che gli eccessi sono sempre da evitare, ne consegue che, se i *demotikoi* e gli *oligarchikoi* desiderano stare al governo il più a lungo possibile, occorre che sia gli uni che gli altri si sforzino di amministrare la *polis* con moderazione in modo da ottenere il consenso di tutti i cittadini, anche di quelli che si trovano a vivere sotto un tipo di regime nel quale non si riconoscono. È necessario, dunque, rendere le democrazie meno democratiche e le oligarchie meno oligarchiche attraverso l'adozione di una serie di provvedimenti, tra i quali non mancano quelli di natura 'religiosa'.

Nello specifico, pertanto, se non si vuole che le democrazie assumano la forma più radicale conviene fare in modo che i cittadini (*archontes* e *archomenoi*) si mescolino il più possibile tra loro e che, a tale scopo, anche i culti privati siano ridotti al minimo; se, inoltre, si vuole evitare che i demagoghi facciano la guerra ai ricchi per compiacere il popolo è necessario stabilire per legge che il patrimonio eventualmente confiscato ai ricchi sia utilizzato per il culto e diventi, pertanto, non parte delle risorse pubbliche, ma un bene 'sacro'<sup>88</sup>.

Nelle oligarchie, invece, è bene conquistare la fiducia del *demos* e provare a trovare un giusto equilibrio tra le aspirazioni dei ricchi e le esigenze dei poveri. Di conseguenza, se si desidera che non si cospiri contro coloro che sono al governo, conviene che chi ricopre le cariche più importanti si preoccupi di compiacere il popolo e si assuma l'onere di provvedere a sue spese all'organizzazione di liturgie dispendiose, all'allestimento di lauti banchetti e alla realizzazione di offerte votive, di edifici e di altre opere pubbliche. In questo modo, infatti, la gente, vedendo la città adorna e partecipando ai banchetti, avrà modo di constatare la solidità della costituzione vigente e di godere della generosità degli amministratori della città<sup>89</sup>.

### 3.4 *Singoli dèi e singoli eroi nella Politica: dai nomi comuni ai nomi propri*

Nella *Politica*, si registrano pochi idionimi di dèi ed eroi (cfr. Tabella 2). Tra i primi, il nome che ricorre di più è quello di Zeus (5 occorrenze);

---

<sup>88</sup> Cfr. VI 1319b 19-27 e 1320a 4-11 (= Tab. 1: T 27 e 28) con DE LUNA - ZIZZA - CURNIS 2016, 594-596.

<sup>89</sup> Cfr. VI 1321a 31-40 (= Tab. 1: T 29 e 30).



Atena è nominata due volte all'interno di uno unico segmento testuale e le tre divinità che completano la serie sono menzionate rispettivamente una sola volta (Afrodite, Ares ed Efesto). Per quanto riguarda gli eroi, invece, i numeri sono ancora più bassi, visto che, all'interno dell'opera, Eracle e Dedalo contano una sola occorrenza ciascuno.

In genere si tratta di riferimenti cursori: tutti i personaggi evocati sono talmente noti da indurre Aristotele a non inserire molte informazioni sul loro conto, ma a limitarsi a qualche rapida indicazione in modo da rendere immediatamente evidente soprattutto il motivo dell'allusione e la funzione argomentativa che a questa viene attribuita.

Fatta eccezione per due casi in cui il nome di Zeus risulta utilizzato come una sorta di esclamazione volta a dare più enfasi retorica al ragionamento portato avanti dal filosofo (III 1281a 16 e 1281b 7)<sup>90</sup>, per il resto le divinità e gli eroi nominati nella *Politica* sono chiamati in causa per chiarire questioni di natura squisitamente politica e ricoprono, in generale, lo stesso ruolo che si trovano ad avere i riferimenti più generici ai *theoi* e agli *heroes* di cui ci siamo occupati nelle pagine precedenti.

Indipendentemente dal fatto che si tratti di idionimi o di nomi collettivi, dèi ed eroi subiscono sempre il medesimo trattamento da parte di Aristotele: cambiano, di volta in volta, gli argomenti e i contesti argomentativi, ma ciò che resta sostanzialmente invariato nel corso di tutta l'opera è il modo in cui il filosofo si serve dei soggetti evocati e delle loro storie.

Zeus ed Eracle, per esempio, vengono presentati come modelli di superiorità sovrumana, ma, nelle mani del filosofo, diventano quasi un pretesto per parlare dell'ostracismo e per sottolineare il fatto che si tratti di un istituto giusto e utile in molte situazioni, ma non in assoluto. Nelle costituzioni deviate, infatti, si rivela uno strumento efficace per eliminare gli individui che, per qualche motivo, appaiono eccellere rispetto agli altri e che, pertanto, non possono far 'parte' della città, proprio come Eracle non poté far parte degli Argonauti: in virtù della sua eccellenza e della sua diversità, l'eroe fu espulso dalla nave Argo e gli fu impedito di proseguire il viaggio con il resto dell'equipaggio.

Il discorso, invece, cambia (e si fa più complesso) quando la superiorità di un individuo riguarda la virtù e se il regime vigente è l'*ariste politeia*, che, per definizione, è tale perché ad essere virtuosi sono tutti coloro che possono dirsi cittadini di pieno diritto. In questo caso, di conseguenza, chi eccelle *kat'areten* dovrà governare da re, dal momento che un siffatto

---

<sup>90</sup> Tab. 2: 5.2 e 5.3.





uomo non può essere né ostracizzato, né governato da altri: diversamente, infatti, sarebbe come se si pretendesse di esercitare un potere su Zeus e la cosa – com'è noto – non è ammissibile<sup>91</sup>.

In genere, dunque, ciò che Aristotele mostra di sfruttare è soprattutto la notorietà dei racconti mitici e delle *doxai* teologiche: gli uni e le altre, infatti, costituivano un ottimo punto di partenza per una indagine volta a raggiungere dialetticamente la verità, a prescindere dalle personali opinioni del filosofo in merito alle tradizioni utilizzate e alla loro attendibilità.

In questo senso, per esempio, il racconto riferito dagli antichi (ὑπὸ τῶν ἀρχαίων μεμυθολογημένον) a proposito dell'avversione di Atena nei confronti dell'*aulos* è esplicitamente definito dallo Stagirita come corretto e plausibile (εὐλόγως) perché, in questo modo, appariva ugualmente corretta, plausibile e autorevole anche la lezione universale della quale il mito si faceva portatore. Nel caso specifico, infatti, la storia tornava utile al filosofo per ribadire efficacemente il disprezzo che occorreva nutrire per certi strumenti musicali e, quindi, per convincere politici e legislatori a bandirli dalla *polis kat'euchen*<sup>92</sup>.

Analogamente, pure la mitica unione tra Ares e Afrodite è presentata come ragionevole e condivisibile (οὐκ ἀλόγως) non per il racconto in sé, ma per il messaggio che da questo viene tirato fuori da Aristotele. In altri termini, come è giusto ciò che dice Omero a proposito della paternità e della regalità universale di Zeus, così è giusto pure ciò che i mitologi dicono a proposito della passione irrefrenabile che coinvolse le due divinità. Per ragioni diverse, infatti, entrambe le tradizioni sono corrette dal punto di vista storico e socio-antropologico: la prima, come si è visto, perché tutti da sempre riconoscono l'autorità paterna e perché le prime comunità si erano date (e riunite) attorno a un re<sup>93</sup>; la seconda perché Aristotele è convinto del fatto che, nel mondo, sia da sempre esistito un forte e indissolubile legame tra guerra e passione amorosa<sup>94</sup>.

#### 4. Dio, dèi ed eroi nella *Politica*: alcune riflessioni conclusive

Che i *theoi* e gli *heroes* della *Politica* siano gli stessi di cui parla Omero e in cui credevano i Greci è cosa certa; né poteva essere diversamente visto che

---

<sup>91</sup> Su quanto detto cfr. III 1283b 42-1284a 15 ss. e 1284b 22-34 (= Tab. 1: T 12 e Tab. 2: 5.4). Per un commento esaustivo ai brani citati cfr. ACCATTINO - CURNIS 2013, 213 ss.

<sup>92</sup> Cfr. Tab. 1: T 52 (= Tab. 2: 1.1 e 1.2).

<sup>93</sup> Al riguardo, vd. *supra*, nel testo.

<sup>94</sup> Cfr. II 1269b 19-1270a 5 (= Tab. 2: 2 e 3) con MILITELLO 2021; vd. anche PEZZOLI - CURNIS 2012, 315 e MAGNOLI BOCCHI - ZIZZA 2022, 327 e nota 55.



nel fare 'politica' Aristotele si rivolge ai Greci delle *poleis* e che una *polis* senza dèi ed eroi non è mai esistita e non sarebbe nemmeno concepibile.

Ciò che, invece, rende differenti i *theoi* e gli *heroes* della *Politica* rispetto a quelli a cui i Greci tributavano onori e di cui parlavano Omero e i poeti è il trattamento che Aristotele mostra di riservare loro, oltre che alle tradizioni che li riguardavano.

Da questo punto di vista, infatti, il 'cielo' e il divino che lo abita, o che da immobile lo muove, finiscono per essere non di rado detronizzati e, quindi, sottoposti a forzature o a interpretazioni diverse e di diverso genere a seconda della funzione che di volta in volta assumono.

L'uso retorico e argomentativo che Aristotele fa di dio, dèi ed eroi pone su uno stesso piano non solo l'uno e gli altri, ma anche tutta una serie di fatti, opinioni e notazioni di altro tipo, indipendentemente dalla categoria di appartenenza di ciascun elemento. È così che, nella *Politica*, si trovano a convivere il mito e la storia, come pure gli uomini e gli eroi, i Greci e i barbari, e persino il *theos* e i *theoi*.

Tutto può rivelarsi idoneo a supportare il ragionamento in maniera persuasiva, a patto che ciò di cui ci si serve sia valorizzato adeguatamente; tutto può essere addotto come un *exemplum* speciale o un modello da imitare, a patto che ciò di cui ci si serve sia presentato come assolutamente 'vero' e degno di essere preso in considerazione.

Nella *Politica*, d'altra parte, sono sottoposti a un siffatto trattamento diversi miti 'teologici', ma è bene ribadire che non si tratta di una regola. Può capitare, infatti, che si renda necessario prendere le distanze da una tradizione, soprattutto se questa non si rivela coerente col (e di supporto al) discorso portato avanti<sup>95</sup>. Quando, invece, un siffatto rischio non sembra essere avvertito da parte di Aristotele, questi mostra di limitarsi a evocare e a sfruttare storie di dèi ed eroi senza esprimere giudizi sulla loro validità.

Tutto, insomma, dipende dal materiale che viene sfruttato, oltre che dalla funzione che questo si trova ad avere e, di conseguenza, dal contesto in cui viene chiamato in causa. In questo senso, per esempio, è significativo che l'atteggiamento assunto da Aristotele nei confronti degli dèi dell'Olimpo non sia sempre lo stesso indipendentemente dal tipo di indagine condotta dal filosofo.

Una cosa, infatti, è il ragionamento pratico-politico che parte da una analisi storica della realtà in cui vive l'uomo con i suoi dèi e giunge, pur nel rispetto della tradizione più consolidata, a proporre strategie per realizzare una *polis* perfetta o per rendere migliori le *poleis* esistenti. Una cosa diversa è,

---

<sup>95</sup> Cfr., per esempio, *supra*, nota 38.



invece, la riflessione puramente filosofica che domina i discorsi di natura dichiaratamente teoretica e che, per questa ragione, può permettersi sia di 'demolire' o rettificare le *doxai* teologiche dei padri, sia di non tener conto né della sfera etico-politico dell'uomo, né di ciò che, al riguardo, è più 'conveniente' e utile da prescrivere.

Si tratta, dunque, di due piani paralleli sui quali Aristotele, di volta in volta, sceglie su quale dei due muoversi, perché, spesso, ciò che si afferma in un determinato contesto argomentativo può non risultare 'giusto' e coerente in un contesto differente per impostazione, tipo di indagine e obiettivi perseguiti.

Il discorso – come si è visto – vale, oltre che per la *Metafisica* (e per le altre opere del *corpus*), anche per la *Politica*: talvolta, infatti, la riflessione puramente filosofica prevale sul ragionamento pratico-politico; ed è solo quando questo si verifica che la *theologia* di Omero e dei Greci viene sottoposta a una interpretazione razionalistica piuttosto spietata e, quasi, disincantata.

A ogni contesto, dunque, la sua affermazione. E la cosa è da tenere presente ogni volta che ci si confronta con ciò che Aristotele dice e con il modo in cui Aristotele si serve delle tradizioni. Diversamente, si continuerà ad attribuire al filosofo ambiguità, incoerenze e contraddizioni, che, invece, non sussisterebbero se si prestasse particolare attenzione ai punti di vista, ai procedimenti retorici adottati in vista del raggiungimento degli obiettivi e alla natura dei ragionamenti.

Piuttosto che arrovellarsi su quale sia la visione che il filosofo aveva del divino, credo che sia più giusto e più proficuo porsi domande sul rapporto esistente tra il 'tutto' e le sue 'parti', senza operare decontestualizzazioni non autorizzate e senza pretendere di dare valore universale a dichiarazioni che trovano senso e valore principalmente nel discorso in cui sono inserite<sup>96</sup>.

Cesare Zizza  
Università degli Studi di Pavia  
Dipartimento di Studi Umanistici  
Piazza del Lino, 2 Pavia  
cesare.zizza@unipv.it  
on line dal 15.12.2023

---

<sup>96</sup> Sulla questione specifica cfr. anche MAGNOLI BOCCHI - ZIZZA 2022, 330-332.

*Bibliografia*

- ACCATTINO - CURNIS 2013  
Aristotele, *La Politica. Libro III*, vol. 3, a cura di P. Accattino - M. Curnis, Roma 2013.
- AUSTIN 1978  
J.L. Austin, *Come fare cose con le parole: le "William James Lectures" tenute alla Harvard University nel 1955*, ed. it. a cura di C. Penco - M. Sbisà (trad. it. C. Villata), Genova 1987.
- BAGHDASSARIAN 2011  
F. Baghdassarian, *La question du divin dans la philosophie aristotélicienne*, Doctorat de Philosophie, Université Jean Moulin - Lyon III, Thèse soutenue le 20 octobre 2011 (<https://theses.hal.science/tel-01315023>).
- BERTELLI - CANEVARO - CURNIS 2022  
Aristotele, *La Politica. Libri VII-VIII*, vol. 6, a cura di L. Bertelli - M. Canevaro - M. Curnis, Roma 2022.
- BERTI 1993  
E. Berti, *La Metafisica di Aristotele: «onto-teologia» o «filosofia prima?»*, «RFN» 85, 1993, 256-282.
- BERTI 2006  
E. Berti, *Y a-t-il une théologie d'Aristote?*, in L. Langlois - Y.C. Zarka (Édd.), *Les philosophes et la question de Dieu*, Paris 2006, 55-71.
- BERTI 2021  
E. Berti, *L'unità della filosofia pratica in Aristotele*, in G. Angelini (a cura di), *Ricerche aristoteliche. Etica e politica in questione*, Pistoia 2021, 15-52.
- BESSO - CURNIS 2011  
Aristotele, *La Politica. Libro I*, vol. 1, a cura di G. Besso - M. Curnis, Roma 2011.
- BODEÛS 1975  
R. Bodéüs, *En marge de la «théologie» aristotélicienne*, «RPhL» 73, s. IV, nr. 17 (1975), 5-33.
- BODEÛS 1992  
R. Bodéüs, *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Montréal-Paris 1992.
- BOTTER 2005  
B. Botter, *Dio e Divino in Aristotele*, International Aristotle Studies 3, Sankt Augustin 2005.
- BOTTER 2011  
B. Botter, *Aristotele e i suoi dèi. Un'interpretazione del III libro del De philosophia*, Roma 2011.
- BOYANCE 1937  
P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris 1937.
- CALABI 1998  
F. Calabi, *La nobile menzogna*, in Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, II, Napoli 1998, 445-457.
- CATTANEI 2011  
E. Cattanei, *La notte, il cielo stellato, i numeri. Il dio di Aristotele e altre divinità nel libro Λ della Metafisica*, «Humanitas» 66, 2011, 568-614.
- COHEN DE LARA - BROUWER 2017  
E. Cohen de Lara - R. Brouwer (Eds.), *Aristotle's Practical Philosophy. On the Relationship between His Ethics and Politics*, Cham 2017.
- D'ANGELO 2001  
A. D'Angelo, *Metafisica e teologia. Le oscillazioni di Tommaso d'Aquino*, «La Cultura» 39, 2001, 411-461.
- DE LUNA - ZIZZA - CURNIS 2016  
Aristotele, *La Politica. Libri V-VI*, vol. 5, a cura di M.E. De Luna - C. Zizza - M. Curnis, Roma 2016.



- DESLAURIERS - DESTRÉE 2013  
M. Deslauriers - P. Destrée (Eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge-New York 2013.
- DORION 1993  
L.-A. Dorion, *Aristote et la «theologia»*, «RPhL» 91, s. IV, nr. 92 (1993), 620-640.
- GAUTHIER - JOLIF 1970  
R.A. Gauthier - J.Y. Jolif, *Aristote, L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire, II 2. Livres VI-X*, Louvain-Paris 1970.
- JOHNSON 2015  
C.N. Johnson, *Philosophy and politics in Aristotle's Politics*, New York 2015.
- KEARNS 1992  
E. Kearns, *Between God and Man: Status and Functions of Heroes and their Sanctuaries*, in J. Bingen - A. Schachter (Édd.), *Le sanctuaire grec: huit exposés suivis de discussions*, Fondation Hardt, Genève-Vandoeuvres 1992, 65-107.
- MAGNOLI BOCCHI 2021  
G.B. Magnoli Bocchi, *La retorica, fra etica e politica*, in G. Angelini (a cura di), *Ricerche aristoteliche. Etica e politica in questione*, Pistoia 2021, 243-261.
- MAGNOLI BOCCHI - ZIZZA 2022  
G.B. Magnoli Bocchi - C. Zizza, *Aristotele e il mito. Indagini preliminari e prime considerazioni generali*, in E. Berardi - M.P. Castiglioni - M.-L. Desclos - P. Dolcetti (a cura di/Édd.), *Filosofia, storia, immaginario mitologico. Nuovi approcci / Philosophie, histoire, imaginaire mythologique. Nouvelles Approches*, Alessandria 2022, 311-344.
- MENN 2012  
S. Menn, *Aristotle's Theology*, in C. Shields (Ed.), *The Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford-New York 2012, 422-464.
- MILITELLO 2021  
C. Militello, *Mythical language and truth: The "affair" between Ares and Aphrodite in Aristotle*, «Prolegomena» 20, 2021, 5-23.
- PEPIN 1971  
J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971.
- PEZZOLI - CURNIS 2012  
Aristotele, *La Politica. Libro II*, vol. 2, a cura di F. Pezzoli - M. Curnis, Roma 2012.
- PONTON 1991  
L. PONTON, *Le divin comme préoccupation politique chez Aristote et chez Hegel*, in T. De Koninck - G. Planty-Bonjour (Édd.), *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Paris 1991, 187-216.
- RADICE 2014  
Aristotele, *Fisica*, a cura di R. Radice, Milano 2014 (II ed.).
- ROSE 1967  
V. Rose, *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Leipzig 1886, repr. 1967.
- RUSSO 2008  
Aristotele, *La Metafisica*, traduzione di A. Russo, in Aristotele, *Opere*, vol. 1, Milano 2008.
- SCHACHTER 1992  
A. Schachter, *Policy, Cult and the Placing of Greek Sanctuaries*, in J. Bingen - A. Schachter (Édd.), *Le sanctuaire grec: huit exposés suivis de discussions*, Fondation Hardt, Genève-Vandoeuvres 1992, 1-64.
- STRAUSS 1964  
L. Strauss, *The City and Man*, Chicago-London 1964.



VERNANT 2003

J.-P. Vernant, *Mito e religione in Grecia antica*, ed. it. a cura di R. Di Donato, Roma 2003.

ZIZZA 2014

C. Zizza, *Basileis e euergesia in Aristotele: Politica V 10, 1310b 34-40 e l'exemplum di Codro*, «Archimède. Revue d'archéologie et d'histoire ancienne (en ligne)» 1, 2014, 114-123.



### Abstract

Lo scopo principale dell'articolo è quello di provare a (ri)scoprire l'universo sacro-culturale e divino della *Politica*, per dare al trattato il posto che merita nella riflessione sul tema generale (Dio e divino in Aristotele). L'analisi si è concentrata sulla individuazione e sulla valorizzazione del trattamento e delle funzioni retorico-argomentative che i riferimenti a dio, dèi ed eroi si trovano ad avere all'interno della *Politica*. A tal fine, l'A. ha ritenuto necessario raccogliere preliminarmente tutti i passaggi che hanno a che fare con il divino, con il mondo degli dèi e degli eroi, nonché, in generale, con il culto. L'articolo, corredato da due Tabelle, è strutturato in paragrafi e sottoparagrafi: 1. La scelta della *Politica* come campo di indagine privilegiato; 2. Gli obiettivi del lavoro: (ri)scoprire il divino della *Politica*; 3. Il vocabolario sacro-culturale e teosofico della *Politica* e il materiale oggetto di studio; 3.1 Gli *heroes* e il 'loro' tempo; 3.1.1 Aristotele e gli *heroes*; 3.1.2 Dagli *heroes* del *corpus aristotelicum* all'utopia politica dei tempi 'eroici' della *Politica*; 3.2 La *Politica* e il divino tra *theos* e *theoi*; 3.2.1 Il *theos* e i suoi attributi; 3.3 I *theoi* e il loro culto nella *Politica* e nella *polis kat'euchen*; 3.3.1 Aristotele e le *doxai* teologiche dei 'padri'; 3.3.2 La cura degli dèi e la 'salvezza' delle costituzioni deviate: il realismo (spietato e cinico) di Aristotele; 3.4 Singoli dèi e singoli eroi nella *Politica*: dai nomi comuni ai nomi propri; 4. Dio, dèi ed eroi nella *Politica*: alcune riflessioni conclusive; Bibliografia.

Parole chiave: Dio, Dei, Eroi, Aristotele, *Politica*, mito

The main purpose of the article is to try to (re)discover the sacred-cultural and divine universe of the *Politics*, to give the treatise the place it deserves in reflection on the general theme (*Gods and the Divine in Aristotle*). The analysis focused on identifying and enhancing the rhetorical-argumentative treatment and functions that references to god, gods and heroes are found to have within *Politics*. The A. has preliminarily collected all passages that have to do with the divine, the world of gods and heroes, as well as, in general, with the cult. The article, accompanied by two Tables, is structured into paragraphs and sub-paragraphs: 1. The choice of *Politics* as the privileged field of investigation; 2. The objectives of the work: (re)discovering the divine in *Politics*; 3. The sacred-cultural and theosophical vocabulary of *Politics* and the material under study; 3.1 The *heroes* and 'their' times; 3.1.1 Aristotle and the *heroes*; 3.1.2 From the *heroes* of the *corpus aristotelicum* to the political utopia of the 'heroic' times of the *Politics*; 3.2 The *Politics* and the divine between *theos* and *theoi*; 3.2.1 *Theos* and its attributes; 3.3 *Theoi* and their cult in the *Politics* and in the *polis kat'euchen*; 3.3.1 Aristotle and the theological *doxai* of the 'fathers'; 3.3.2 The care of the gods and the 'salvation' of deviant constitutions: Aristotle's (ruthless and cynical) realism; 3.4 Individual gods and individual heroes in the *Politics*: from common names to proper names; 4. God, gods and heroes in the *Politics*: some concluding reflections; Bibliography.

Keywords: God, Gods, Heroes, Aristotle, *Politics*, myth



Tabella 1

*Legenda*

A = θεός; B = θεοί; C = θεῖος, -α, -ον (e θεϊότατος, -τατη, -τατον); D = θεῖον (τὸ); E = ἥρωες; F = ἥρωικός.

I termini riportati sotto la lettera G completano il vocabolario sacro-culturale e rituale della *Politica*; quelli che ricorrono una sola volta nell'opera sono contrassegnati con asterisco.

Per comodità del lettore, nella colonna G, si è ritenuto opportuno segnalare anche gli idionimi di dèi ed eroi, ma solo quando questi si rivelano posti in relazione logico-sintattica con gli altri sostantivi e aggettivi generici riportati in Tabella.<sup>1</sup>

Per la traduzione e il testo greco dei *loci* riprodotti in questa Tabella e in quella successiva, cfr. l'edizione della *Politica* pubblicata da «L'Erma» di Bretschneider (Roma: 2011-2022) diretta da L. Bertelli e M. Moggi.

T	Locus	A	B	C	D	E	F	G	H
1	I 1252b 24		θεοί						Il villaggio sembra essere al massimo grado secondo natura una colonia della famiglia [...]. Perciò in un primo momento le città erano governate da re, e ora lo sono ancora i popoli; in effetti esse furono il risultato dell'aggregazione di uomini governati da un potere monarchico, perché ogni famiglia è retta come un regno dal più anziano, per cui lo sono anche le colonie della famiglia, in virtù dell'affinità di stirpe con questa [...]. Infatti vivevano sparsi e questo era il loro stile di vita nei tempi antichi: per questo motivo tutti dicono che anche gli dèi sono governati da un re (καὶ τοὺς θεοὺς δὲ διὰ τοῦτο πάντες φασι βασιλεύεσθαι), perché anch'essi, chi ancora anche ora, chi nell'antichità, erano governati da un re; gli uomini, come fanno simili a se stessi le immagini degli dèi, così ne fanno simili anche i modi di vita (ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱ μὲν ἔτι καὶ νῦν οἱ δὲ τὸ ἀρχαῖον ἐβασιλεύοντο, ὥσπερ δὲ καὶ τὰ εἶδη ἑαυτοῖς ἀφομοιοῦσιν οἱ ἄνθρωποι, οὕτω καὶ τοὺς βίους τῶν θεῶν).
2	I 1252b 27		θεοί						
3	I 1253a 29	θεός							a 2-5, 25-29 è chiaro che la città va annoverata fra le cose che esistono per natura, che l'uomo è per natura un animale politico e che colui che non vive nella città, per natura e non per caso, o è un miserabile o è superiore all'essere umano (καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἦτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος), come anche quello schernito da Omero: «senza relazioni familiari, senza leggi, senza focolare» [...]. È chiaro dunque che la città è per natura e

<sup>1</sup> Per l'elenco completo degli idionimi cfr. *infra*, Tab. 2.





									viene prima di ciascun individuo; se infatti un individuo, isolato, non è autosufficiente, sarà rispetto all'intero nella stessa relazione delle altre parti; e allora chi non è in grado di far parte di una comunità o in virtù della sua autosufficienza non manca di nulla, non è parte di una città, e quindi è o una belva o un dio (ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν οὐθὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός).
4	I 1253b 36		θεῖος					Δαίδαλος* Ἥφαιστος*	b 33-54 a 1 Se infatti ciascuno degli strumenti fosse in grado di portare a compimento la propria opera in virtù di un comando o di un presentimento, come dicono facessero le creazioni di Dedalo o i tripodi di Efesto, che, a detta del poeta, si recano spontaneamente alla divina adunanza (ὥσπερ τὰ Δαιδάλου φασὶν ἢ τοὺς τοῦ Ἥφαιστου τρίποδας, οὓς φησὶν ὁ ποιητὴς αὐτομάτους θεῖον δύεσθαι ἀγῶνα), allo stesso modo le spole tessessero da sé e i plettri suonassero da sé, allora i costruttori non avrebbero per nulla bisogno di aiutanti né i padroni di schiavi.
5	I 1254b 35		θεοὶ						b 27-36 La natura intende differenziare anche il corpo dei liberi e degli schiavi, rendendo gli uni forti per le mansioni necessarie, gli altri eretti e inadatti a simili attività, ma adatti alla vita politica, che si divide in attività di guerra e di pace. Spesso però accade anche il contrario, cioè che gli uni abbiano il corpo di liberi, gli altri l'anima; perché è perlomeno chiaro che se l'unica differenza fosse nel corpo, nella stessa misura in cui le immagini degli dèi differiscono da quelle degli uomini, allora tutti direbbero che quelli inferiori sono degni di essere schiavi di questi (ἐπεὶ τοῦτό γε φανερόν, ὥς εἰ τοσοῦτον γένοιτο διάφοροι τὸ σῶμα μόνον ὅσον αἱ τῶν θεῶν εἰκόνες, τοὺς ὑπολειπομένους πάντες φαίεν ἂν ἀξιόους εἶναι τούτοις δουλεύειν).
6	I 1255a 37		θεῖος						a 32-38 Lo stesso vale anche per la nobiltà: (i Greci) si credono infatti nobili non solo in patria, ma dappertutto, mentre credono nobili i barbari solo nella loro patria, come se ci fossero una nobiltà e una libertà assoluta e un'altra non assoluta, come dice anche l'Elena di Teodette: «discendente da entrambe le parti da radice divina (θεῖων δ' ἀπ' ἀμφοῖν ἔκγονον ὀϊζωμάτων), chi riterrebbe giusto chiamarmi schiava?» (cfr. TrGF I 72 f. 3).
7	I 1259b 14		θεοὶ					Ζεὺς	b 10-17 L'autorità sui figli invece è di tipo regale: il genitore infatti comanda sulla base sia dell'affetto sia della età più avanzata, che è un carattere proprio dell'autorità regale. Perciò a ragione Omero si rivolse a Zeus chiamando "padre degli uomini e degli dèi" il re di tutti quanti gli esseri (διὸ καλῶς Ὅμηρος τὸν Δία προσηγόρευσεν εἰπὼν "πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε" τὸν βασιλέα τούτων ἀπάντων). Il re infatti per natura deve distinguersi, mentre per stirpe dev'essere uguale



									ai sudditi (φύσει γὰρ τὸν βασιλέα διαφέρειν μὲν δεῖ, τῷ γένει δ' εἶναι τὸν αὐτόν), la stessa cosa che capita al più vecchio rispetto al più giovane e al genitore rispetto al figlio.
8	II 1264b 12	593θ							b 6-15 Pericoloso è pure il sistema dei governanti come Socrate lo istituisce, perché fa governare sempre gli stessi. Questo fatto è causa di lotte civili anche presso individui che non hanno alcun valore e ancor di più, appunto, presso uomini irascibili e di temperamento bellicoso. Evidente è la necessità per Socrate di far governare le stesse persone: l'oro proveniente dal dio, infatti, non si è mescolato ora alle anime degli uni ora a quelle degli altri, ma sempre alle stesse (οὐ γὰρ ὅτε μὲν ἄλλοις ὅτε δὲ ἄλλοις μέμικται ταῖς ψυχαῖς ὁ παρὰ τοῦ θεοῦ χρυσός, ἀλλ' αἰεὶ τοῖς αὐτοῖς). Socrate afferma che, subito al momento della nascita, il dio ha mescolato in alcuni oro, in altri argento, in quelli invece che diventeranno artigiani e agricoltori bronzo e ferro (φησὶ δὲ τοῖς μὲν εὐθύς γινομένοις μεῖξαι χρυσόν, τοῖς δ' ἄργυρον, χαλκὸν δὲ καὶ σίδηρον τοῖς τεχνίταις μέλλουσιν ἔσεσθαι καὶ γεωργοῖς).
9	II 1267b 35	103θ					ἱερός	b 33-37 (Ippodamo) divideva in tre parti anche la terra: sacra, pubblica e privata (διήρει δ' εἰς τρία μέρη τὴν χώραν, τὴν μὲν ἱεράν τὴν δὲ δημοσίαν τὴν δ' ἰδίαν). Sacra è la parte dalle cui rendite si faranno le offerte tradizionali agli dèi (ὅθεν μὲν τὰ νομιζόμενα ποιήσουσι πρὸς τοὺς θεοὺς, ἱεράν,), pubblica quella da cui trarranno sostentamento i guerrieri, privata quella degli agricoltori.	
10	II 1272a 19	103θ						a 12-21 il sistema dei pasti comuni funziona meglio presso i Cretesi che presso gli Spartani. A Sparta, infatti, ciascuno versa individualmente quanto è stato stabilito e, in caso contrario, una legge impedisce che partecipi della cittadinanza [...], mentre a Creta si contribuisce piuttosto come comunità. Infatti, dalla totalità dei prodotti agricoli raccolti e dal bestiame delle terre comuni e dai contributi versati dai perieci una parte risulta destinata agli dèi e alle liturgie comuni (ἀπὸ πάντων γὰρ τῶν γινομένων καρπῶν τε καὶ βοσκημάτων δημοσίων, καὶ ἐκ τῶν φόρων οὓς φέρουσιν οἱ περίοικοι, τέτακται μέρος τὸ μὲν πρὸς τοὺς θεοὺς καὶ τὰς κοινὰς λειτουργίας), una parte invece ai sissizi, in modo tale che tutti, donne, ragazzi e uomini, siano nutriti a spese della comunità.	



11	III 1280b 37						Θυσία	b 30-40	<p>È quindi evidente che la città non è una comunità di luogo e nemmeno una comunità finalizzata a impedire l'ingiustizia reciproca e a favorire la mutua cessione di prestazioni. È bensì necessario che vi siano tutte queste condizioni, se ha da esservi una città; ma se anche vi sono tutte quante, non vi è ancora una città, che è invece la comunità del vivere bene per le famiglie e per le stirpi in vista di una vita compiuta e autosufficiente. Ciò tuttavia non si realizzerebbe se non abitassero un unico e identico luogo e non ricorressero a matrimoni tra loro. Per questo nelle città sorsero sodalizi di parenti e fratrie, feste religiose e intrattenimenti collettivi (διὸ κηδεῖαί τ' ἐγένοντο κατὰ τὰς πόλεις καὶ φατρίαὶ καὶ <b>Θυσίαι</b> καὶ διαγωγαὶ τοῦ συζῆν). Ma questo tipo di cose è opera di amicizia: è infatti amicizia il proposito di vivere insieme. Orbene, fine della città è il "vivere bene" e tutte queste cose sono in vista del fine.</p>
12	III 1284a 10	θεός					Ἡρακλῆς*	83 b 42-84 a 15, 17-25	<p>Cittadino in senso generale è colui che ha parte nel governare e nell'essere governato [...]. Se però c'è uno che individualmente differisce così tanto per eccesso di virtù (εἰ δέ τις ἔστιν εἷς τοσοῦτον διαφέρων κατ' ἀρετῆς ὑπερβολήν) – oppure se ve ne sono più d'uno, ma non tanti da riuscire a formare una intera città – che la virtù di tutti gli altri e la loro capacità politica non siano confrontabili con quella di costoro (ὥστε μὴ συμβλητὴν εἶναι τὴν τῶν ἄλλων ἀρετὴν πάντων μηδὲ τὴν δύναμιν αὐτῶν τὴν πολιτικὴν πρὸς τὴν ἐκείνων), [...] non si dovranno più considerare costoro una parte della città (οὐκέτι θετέον τούτους μέρος πόλεως), perché subirebbero un'ingiustizia se fossero ritenuti degni di prerogative eguali, visto che sono così tanto disuguali per virtù e per capacità politica (ἀδικήσονται γὰρ ἀξιούμενοι τῶν ἴσων, ἄνισοι τοσοῦτον κατ' ἀρετὴν ὄντες καὶ τὴν πολιτικὴν δύναμιν): è verosimile che uno di questo tipo sia come un dio tra gli uomini (ὥσπερ γὰρ <b>θεὸν</b> ἐν ἀνθρώποις εἰκὸς εἶναι τὸν τοιοῦτον). Di qui è chiaro che anche la legislazione dovrà riguardare coloro che sono eguali sia per la nascita che per la capacità, ma per individui siffatti non c'è legge, perché sono essi stessi la legge (κατὰ δὲ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος· αὐτοὶ γὰρ εἰσι νόμος) [...]. Ed è quindi per una causa del genere che le città governate a democrazia istituiscono l'ostracismo. Esse ritengono appunto di dover perseguire l'eguaglianza sopra ogni cosa, per cui sogliono ostracizzare e allontanare dalla città per determinati periodi di tempo quanti manifestano un'eccessiva potenza dovuta a ricchezza, a vaste amicizie o a qualche altra forza politica (τοὺς δοκοῦντας ὑπερέχειν δυνάμει διὰ πλοῦτον ἢ πολυφιλίαν ἢ τινα ἄλλην πολιτικὴν). Narra il mito che anche gli Argonauti abbandonarono Eracle per una causa del genere (μυθολογεῖται δὲ καὶ τοὺς Ἀργοναυτάς τὸν</p>



								<b>Ἡρακλέα</b> καταλιπεῖν διὰ τοιαύτην αἰτίαν): la nave Argo non lo voleva trasportare insieme agli altri, in quanto eccedeva di gran lunga gli altri naviganti (ὥς ὑπερβάλλοντα πολὺ τῶν πλωτήρων).
13	III 1285a 6	θεοί					a 3-10	il regno nella costituzione di Sparta è ritenuto essere in misura eminente uno di quelli conformi alla legge; il re non è sovrano su tutto, ma, quando l'esercito esce dal territorio, egli è il capo supremo delle operazioni belliche; inoltre ai re sono attribuite le mansioni relative al culto degli dèi (ἔτι δὲ τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς ἀποδέδοται τοῖς βασιλεῦσιν). Questa regalità è quindi come una sorta di comando militare di strateghi con pieni poteri, esercitato a vita. Infatti il re non ha il potere di infliggere la morte se non nell'esercizio di una certa prerogativa regale, come per i re d'un tempo nelle spedizioni militari.
14	III 1285b 4					ἥρωικός	b 3-23	Una quarta specie di monarchia regale è data da quelle dei tempi eroici che godevano del consenso ed erano ereditarie e conformi alla legge (τέταρτον δ' εἶδος μοναρχίας βασιλικῆς αἰ κατὰ τοὺς ἥρωικούς χρόνους ἐκούσiai τε καὶ πάτριαι γιγνώμεναι κατὰ νόμον). Poiché infatti i primi re erano stati benefattori della moltitudine nelle arti o in guerra, o perché avevano unificato o esteso il territorio, si ebbero re di sudditi consenzienti e che tramandavano il regno ai discendenti. Erano sovrani sia del comando in guerra che dei sacrifici non riservati a sacerdoti (κύριοι δ' ἦσαν τῆς τε κατὰ πόλεμον ἡγεμονίας καὶ τῶν θυσιῶν, ὅσαι μὴ ἱερατικάι) e inoltre dirimevano le controversie giudiziarie e alcuni facevano questo senza prestare giuramento, altri dopo avere giurato, e il giuramento consisteva nel protendere lo scettro. Orbene, i re dei tempi antichi sovrintendevano senza limiti di tempo sia alle faccende nella città, sia a quelle del territorio che a quelle oltre confine. In seguito, siccome alcune di queste faccende furono tralasciate dai re stessi e di altre si impadronirono le masse, nel resto delle città furono lasciati ai re soltanto i sacrifici (ἐν μὲν ταῖς ἄλλαις πόλεσιν αἱ θυσίαι κατελείφθησαν τοῖς βασιλεῦσι μόνον); dove, invece, si poteva giustamente dire che c'era una regalità, i re detenevano unicamente il comando delle operazioni militari oltre confine. Sono queste dunque le specie di regno, quattro di numero. Uno è quello dei tempi eroici (μία μὲν ἡ περὶ τοὺς ἥρωικούς χρόνους): esso si esercitava con il consenso dei sottoposti e in ambiti determinati; il re era infatti comandante militare supremo, giudice e capo del culto degli dèi (αὕτη δ' ἦν ἐκόντων μὲν, ἐπι
15	III 1285b 21					ἥρωικός		
16	III 1285b 23	θεοί				θεσία ἱερατικός*		



									τισὶ δ' ὠρισμένοις· στρατηγός τε γὰρ ἦν καὶ δικαστὴς ὁ βασιλεύς, καὶ τῶν πρὸς τοὺς θεοὺς κύριος).
17	III 1287a 29	θεός						a 18-23, 27-33	È preferibile quindi che governi la legge piuttosto che qualsiasi singolo cittadino e, secondo questo stesso ragionamento, se pure è meglio che alcuni stiano al governo, costoro li si deve insediare a custodi delle leggi e a servitori delle leggi, perché è certamente necessario che vi siano alcune cariche politiche, ma dicono che non è giusto che vi sia questo unico individuo, perlomeno quando tutti sono simili. [...] la legge lascia la possibilità di essere rettificata con quanto, alla luce dell'esperienza, si ritenga essere meglio di ciò che è in essa stabilito. Pertanto chi consiglia che governi la legge sembra consigliare che comandino soltanto il dio e l'intelligenza, mentre chi consiglia un uomo include anche una bestia (ὁ μὲν οὖν τὸν νόμον κελεύων ἄρχειν δοκεῖ κελεύειν ἄρχειν τὸν θεὸν καὶ τὸν νοῦν μόνου, ὁ δ' ἄνθρωπον κελεύων προστίθησι καὶ θηρίον): il desiderio, infatti, è una cosa del genere e l'impulsività stravolge anche gli uomini migliori quando sono al potere. La legge, perciò, è intelligenza senza appetizione (διόπερ ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν).
18	IV 1289a 40			θεῖος (θειότατη)				a 38-89 b 3	È evidente dunque anche fra queste degenerazioni quale sia la peggiore e quale quella che viene dopo. Infatti la degenerazione della prima e più divina è necessariamente la peggiore (ἀνάγκη γὰρ τὴν μὲν τῆς πρώτης καὶ θειοτάτης παρέκβασιν εἶναι χειρίστην). Ora il regno di necessità o è tale solo di nome, ma non lo è in realtà, oppure esiste per la straordinaria superiorità di colui che regna (διὰ πολλὴν ὑπεροχὴν εἶναι τὴν τοῦ βασιλεύοντος); cosicché la tirannide, che è la peggiore, è la più lontana da una costituzione.
19	IV 1299a 17						ἱερεὺς	a 15-20, 25-28	Poiché infatti la comunità politica necessita di molti funzionari, per questa ragione non bisogna considerare magistrati tutti coloro che sono eletti o sorteggiati: per esempio, in primo luogo, i sacerdoti (perché questa funzione deve essere considerata qualcosa di diverso dalle cariche politiche), e anche i coreghi, gli araldi e gli ambasciatori sono eletti (διόπερ <οὐ> πάντας οὔτε τοὺς αἰρετοὺς οὔτε τοὺς κληρωτοὺς ἄρχοντας θετέον, οἷον τοὺς ἱερεῖς πρῶτον. τοῦτο γὰρ ἕτερόν τι παρὰ τὰς πολιτικὰς ἀρχὰς θετέον· ἔτι δὲ χορηγοὶ καὶ κήρυκες, αἰροῦνται δὲ καὶ πρεσβευταί) [...]. Ma soprattutto, per dirla semplicemente, vanno definite magistrature quelle a cui è affidato il compito di deliberare su questioni determinate, di decidere e di dare ordini, e



									soprattutto quest'ultimo: infatti il dare ordini è ciò che più caratterizza la funzione del magistrato.
20	V 1304a 1								03 b 37-04 a 4
21	V 1304a 3						οἰωνίζομαι*	E a Delfi, un dissidio nato da un matrimonio fu l'inizio di tutti i conflitti successivi: lo sposo, infatti, che aveva interpretato come presagio funesto un fatto casuale che gli era successo (ὁ μὲν γὰρ οἰωνισάμενός τι σύμπτωμα), nel momento in cui giunse dalla sposa tornò indietro senza averla presa. I parenti, allora, ritenendosi oltraggiati, introdussero degli oggetti sacri fra le sue cose mentre egli sacrificava (τῶν ἱερῶν χρημάτων θύοντος) e lo uccisero poi come ladro sacrilego (ὡς ἱερόσυλον ἀπέκτειναν).	
22	V 1304a 3-4						ἱερός θύω		
							ἱερόσυλος*		
23	V 1304a 12						ἱερός (πόλεμος)*	a 10-12	Anche presso i Focesi, insorto un conflitto a causa di un'ereditiera (καὶ ἐν Φωκεῦσιν ἐξ ἐπικλήρου στάσεως γενομένης), tra Mnasea, padre di Mnasone, ed Euticrate, padre di Onomarco, ebbene proprio questa contesa fu per i Focesi l'origine della guerra sacra (ἡ στάσις αὕτη ἀρχὴ τοῦ ἱεροῦ πολέμου κατέστη τοῖς Φωκεῦσιν).
24	V 1314b 39		θεοί					14 b 36-15 a 3	Occorre che si faccia il contrario di quasi tutte le cose dette precedentemente: infatti, (il tiranno) deve arricchire di costruzioni e abbellire la città come se fosse un amministrato-re e non un tiranno. È necessario, inoltre, che si mostri sempre zelante in maniera particolare nelle cose che riguardano gli dèi (ἔτι δὲ τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς φαίνεσθαι ἀεὶ σπουδάζοντα διαφερόντως): i sudditi, infatti, hanno meno paura di subire qualche illegalità da parte di siffatti personaggi, se pensano che colui che governa sia un uomo timorato e che si dà cura degli dèi; e cospirano meno contro di lui perché ritengono che abbia come alleati anche gli dèi (ἡττόν τε γὰρ φοβοῦνται τὸ παθεῖν τι παράνομον ὑπὸ τῶν τοιούτων, ἐὰν δεισιδαίμονα νομίζωσιν εἶναι τὸν ἄρχοντα καὶ φροντίζειν τῶν θεῶν, καὶ ἐπιβουλεύουσιν ἡττον ὡς συμμάχους ἔχοντι καὶ τοὺς θεοὺς).
25	V 1315a 2		θεοί						
26	V 1315a 3		θεοί						
27	VI 1319b 24						ἱερόν	b 19-27	recano giovamento a una siffatta democrazia proprio interventi di questo tipo, come quelli di cui si servì Clistene ad Atene quando volle aumentare la forza della democrazia e come fecero a Cirene i fondatori della democrazia: si devono creare, infatti, numerose altre tribù e fratriche; sono da ridurre al minimo e da rendere comuni i culti privati (καὶ τὰ τῶν ἰδίων ἱερῶν συνακτέον εἰς ὀλίγα καὶ κοινά); bisogna escogitare ogni mezzo perché tutti si mescolino al massimo fra loro e si scioglano, invece, le forme associative precedenti.



28	VI 1320a 9							ιερός	a 4-11	I demagoghi attuali, volendo compiacere il popolo, effettuano numerose confische tramite i tribunali; è perciò necessario che agiscano in senso opposto quelli che si prendono cura della costituzione, disponendo per legge che nessun bene dei condannati sia di proprietà pubblica, né che sia trasferito nelle casse dello stato, ma che diventi sacro (μηδὲν εἶναι δημόσιον τῶν καταδικαζομένων καὶ φερόμενον πρὸς τὸ κοινόν, ἀλλ' ἱερόν). Così i colpevoli saranno nondimeno prudenti, dato che verranno comunque puniti, mentre la folla, non avendo nulla da guadagnare, si accanirà di meno nel condannare gli imputati.
29	VI 1321a 35							θυσία	a 31-40	è necessario, inoltre, che sulle cariche con il massimo potere, che devono essere nelle mani di quanti gestiscono la costituzione, ricadano le liturgie (δεῖ προσκεῖσθαι λειτουργίας), perché il popolo accetti di buon grado di non parteciparvi e abbia comprensione verso i magistrati che pagano a caro prezzo la propria carica. Conviene pure che, al momento di entrare in carica, essi offrano sacrifici grandiosi e allestiscano qualche opera pubblica (ἀρμόττει δὲ <b>θυσίας</b> τε εἰσιόντας ποιεῖσθαι μεγαλοπρεπεῖς καὶ κατασκευάζειν τι τῶν κοινῶν) affinché il popolo, partecipando ai banchetti e vedendo la città adorna di offerte votive e di edifici, constati con piacere che la costituzione dura, mentre i notabili potranno avere un ricordo della loro generosità (ἵνα τῶν περὶ τὰς ἐστιάσεις μετέχων ὁ δῆμος καὶ τὴν πόλιν ὄρων κοσμουμένην τὰ μὲν <b>ἀναθήμασι</b> τὰ δὲ οἰκοδομήμασιν ἄσμενος ὄρᾳ μένουσαν τὴν πολιτείαν· συμβήσεται δὲ καὶ τοῖς γνωρίμοις εἶναι μνημεῖα τῆς δαπάνης).
30	VI 1321a 38							ἀνάθημα <sup>2</sup>		Un'ulteriore magistratura è quella preposta alla registrazione dei contratti privati e delle sentenze che provengono dai tribunali (ἀναγράφεσθαι δεῖ τὰ τε ἴδια συμβόλαια καὶ τὰς κρίσεις ἐκ τῶν δικαστηρίων); presso questi stessi funzionari si devono depositare gli atti di accusa e le chiamate in giudizio (παρὰ δὲ τοῖς αὐτοῖς τούτοις καὶ τὰς γραφὰς τῶν δικῶν γίνεσθαι δεῖ καὶ τὰς εισαγωγάς). In alcuni luoghi dividono anche questa fra più persone, ma in realtà la carica suprema di tutti costoro è una sola. I magistrati addetti sono chiamati archivisti sacri (καλοῦνται δὲ <b>ἱερομνήμονες</b> ), sovrintendenti, solo archivisti e in altri modi simili a questi.
31	VI 1321b 39							ἱερομνήμων*	b 34-40	

<sup>2</sup> L'altra occorrenza del termine si registra a V 1313b 22 a proposito dei non meglio precisati ἀναθήματα τῶν Κυψελιδῶν sui quali cfr. DE LUNA - ZIZZA - CURNIS 2016, 513.



32	VI 1322b 19		θεοῖ						ιερεὺς ιερόν ιερωσύνη ιεροποιός* ναοφύλαξ*	b 18-29	[Tra le magistrature] un altro ambito di funzioni è quello relativo agli dèi, che fa capo ai sacerdoti e ai curatori di ciò che pertiene al sacro, ossia della conservazione degli edifici esistenti, della ristrutturazione di quelli cadenti e di quante altre cose vertono intorno agli dèi (ἄλλο δ' εἶδος ἐπιμελείας ἢ περὶ τοὺς θεοὺς, οἷον ἱερεῖς τε καὶ ἐπιμεληταὶ τῶν περὶ τὰ ἱερά τοῦ σφῆζεσθαί τε τὰ ὑπάρχοντα καὶ ἀνορθοῦσθαι τὰ πίπτοντα τῶν οἰκοδομημάτων καὶ τῶν ἄλλων ὅσα τέτακται πρὸς τοὺς θεοὺς). Succede che in qualche luogo questa funzione sia unica, come nelle città piccole, e che in qualche altro, invece, i compiti siano molti e distinti dal sacerdozio (τῆς ἱερωσύνης): abbiamo, per esempio, gli addetti ai sacrifici, i custodi dei templi e i tesorieri delle ricchezze sacre (οἷον ἱεροποιούς καὶ ναοφύλακας καὶ ταμίαις τῶν ἱερῶν χρημάτων). Prossima a questa è la magistratura che si occupa di tutti quei sacrifici pubblici che la legge non assegna ai sacerdoti, ma che derivano la loro dignità dal focolare comune della città (ἐχομένη δὲ ταύτης ἢ πρὸς τὰς θυσίας ἀφωρισμένη τὰς κοινὰς πάσας, ὅσας μὴ τοῖς ἱερεῦσιν ἀποδίδωσιν ὁ νόμος, ἀλλ' ἀπὸ τῆς κοινῆς ἐστίας ἔχουσι τὴν τιμὴν): alcuni chiamano questi magistrati arconti, altri re, altri ancora pritani.
33	VI 1322b 22		θεοῖ					ιερός θυσία			
34	VII 1323b 23		θεός					μακάριος <sup>3</sup>	b 21-27	Che dunque a ciascuno tocchi tanta felicità quanta virtù e saggezza e attività conforme a queste, resti stabilito di comune accordo tra noi che ci serviamo come testimone del <b>dio</b> , il quale è felice e <b>beato</b> per nessuno dei beni esterni, bensì egli stesso per se stesso, ossia per il fatto di essere per natura di una certa qualità, giacché è per questo stesso motivo che anche la buona sorte è di necessità diversa dalla felicità (ὅτι μὲν οὖν ἕκαστω τῆς εὐδαιμονίας ἐπιβάλλει τοσοῦτον ὅσον περ ἀρετῆς καὶ φρονήσεως καὶ τοῦ πράττειν κατὰ ταύτας, ἔστω συνωμολογημένον ἡμῖν, μάρτυρι τῷ θεῷ χρωμένοις, ὃς εὐδαίμων μὲν ἐστὶ καὶ <b>μακάριος</b> , δι' οὐθὲν δὲ τῶν ἔξωτερικῶν ἀγαθῶν ἀλλὰ δι' αὐτὸν αὐτὸς καὶ τῷ ποιός τις εἶναι τὴν φύσιν, ἐπεὶ καὶ τὴν εὐτυχίαν τῆς εὐδαιμονίας διὰ ταῦτ' ἀναγκαῖον ἑτέραν εἶναι).	
35	VII 1324b 39-40							θυσία	b 37-41	perciò, se le cose stanno così, non bisogna cercare di dominare tutti da padroni, ma soltanto coloro che sono dominabili da padroni, come non bisogna dare la caccia agli uomini per cibarsene o per offrirli in sacrificio, bensì a chi è cacciabile a questo scopo, ed è cacciabile l'animale selvatico che sia commestibile (οὐ δεῖ πάντων πειρᾶσθαι δεσπόζειν, ἀλλὰ τῶν	

<sup>3</sup> Si tratta dell'unico riferimento a uno stato di beatitudine assoluto, che, in quanto tale, costituisce un attributo esclusivo del θεός.





									δεσποτῶν, ὥσπερ οὐδὲ θηρεύειν ἐπὶ θοίνην ἢ <b>θυσίαν</b> ἀνθρώπους, ἀλλὰ τὸ πρὸς τοῦτο θηρευτόν· ἔστι δὲ θηρευτόν ὁ ἄν ἄγριον ἢ ἔδεστον ζῶον).
36	VII 1325b 28	θεός						κόσμος <sup>4</sup>	b 14-32 la felicità bisognerà considerarla un agire bene e la vita migliore, sia dell'intera città collettivamente sia per ciascun individuo, sarà la vita attiva. Non è però necessario che la vita attiva sia rivolta ad altri, come credono alcuni; né che gli unici pensieri pratici siano quelli che si originano dall'agire e mettono capo a risultati, ma ben di più lo sono i pensieri e i ragionamenti auto-finalizzati e concepiti per se stessi: fine è l'attività buona, una certa attività, quindi. [...] In modo simile questo vale anche per qualsiasi singolo uomo; difficilmente infatti il dio e l'intero universo potrebbero stare in una buona condizione, visto che non hanno attività volte all'esterno oltre a quelle loro proprie. È pertanto evidente che la stessa vita è necessariamente la migliore sia per ciascun uomo individualmente sia per le città con i loro uomini collettivamente (σχολῆ γὰρ ἂν ὁ θεός ἔχοι καλῶς καὶ πᾶς ὁ κόσμος, οἷς οὐκ εἰσὶν ἐξωτερικαὶ πράξεις παρὰ τὰς οἰκείας τὰς αὐτῶν. ὅτι μὲν οὖν τὸν αὐτὸν βίον ἀναγκαῖον εἶναι τὸν ἄριστον ἐκάστῳ τε τῶν ἀνθρώπων καὶ κοινῇ ταῖς πόλεσι καὶ τοῖς ἀνθρώποις, φανερόν ἐστιν).
37	VII 1326a 32		θεῖος						a 25-33 è difficile, e forse impossibile, che sia ben amministrata la città eccessivamente popolosa; di quelle perlomeno che hanno fama di essere ben governate, non vediamo nessuna disattenta nei confronti della numerosità. E questo risulta chiaro anche grazie alla credibilità delle argomentazioni: la legge infatti è un ordine e la buona legislazione è necessariamente un buon ordinamento, ma il numero troppo eccessivo non può partecipare di un ordine (ὁ δὲ λίαν ὑπερβάλλων ἀριθμὸς οὐ δύναται μετέχειν τάξεως): per la verità, infatti, questo sarebbe compito della potenza divina, quella che tiene insieme anche questo universo (θείας γὰρ δὴ τοῦτο δυνάμεως ἔργον, ἥτις καὶ τότε συνέχει τὸ πᾶν).

<sup>4</sup> Si segnala qui il termine κόσμος solo perché è l'unica occorrenza che risulta posta in relazione con il divino (ὁ θεός ἔχοι καλῶς καὶ πᾶς ὁ κόσμος).



38	VII 1328b 12							θεῖον(το)		ἱερατεία* ἱερεὺς	b 4-23	Bisogna quindi assumere il numero delle funzioni, perché da queste si chiarirà la cosa (ληπτέον τοίνυν τῶν ἔργων τὸν ἀριθμὸν· ἐκ τούτων γὰρ ἔσται δῆλον). In primo luogo deve esserci il nutrimento, in secondo luogo le tecniche, perché la vita ha bisogno di parecchi strumenti, in terzo luogo le armi, perché i membri della comunità devono essere i detentori delle armi [...]; inoltre deve esserci una certa abbondanza di ricchezze, in modo da disporre sia per gli usi interni sia per le esigenze belliche; quinto, ma in realtà primo, la cura del divino, quel che chiamiamo culto (πέμπτον δὲ καὶ πρῶτον τὴν περὶ τὸ θεῖον ἐπιμέλειαν, ἣν καλοῦσιν ἱερατεῖαν); sesto nella numerazione, e più necessario di tutti, la decisione sulle cose utili e sulle cause giudiziarie tra di loro. Queste sono dunque le funzioni di cui ha bisogno ogni città, per così dire, perché la città è una moltitudine, ma non una qualsiasi, bensì quella autosufficiente per la vita, come diciamo noi, e se succede che venga meno una di quelle funzioni, è assolutamente impossibile che tale comunità sia autosufficiente. È pertanto necessario che la città si strutturi in base a queste prestazioni; devono esserci allora una quantità di agricoltori che procurino il nutrimento, degli artigiani, il corpo combattente, il ceto dei ricchi, i sacerdoti (καὶ ἱερεῖς) e coloro che decidono delle cause giudiziarie e delle cose utili.
39	VII 1329a 30							ἰοῖ		ἱερεὺς θεραπεῖα <sup>5</sup> ἱερωσύνη	a 27-34	Tra quelli enumerati resta il genere dei sacerdoti, ma anche la loro collocazione è evidente (λοιπὸν δ' ἐκ τῶν καταριθμηθέντων τὸ τῶν ἱερέων γένος. φανερὰ δὲ καὶ ἡ τούτων τάξις). Non bisogna in effetti far sacerdote un agricoltore o un lavoratore manuale (οὔτε γὰρ γεωργὸν οὔτε βάνουσον ἱερέα καταστατέον), perché è conveniente che gli dèi siano onorati dai cittadini (ὕπὸ γὰρ τῶν πολιτῶν πρέπει τιμᾶσθαι τοὺς θεοὺς); siccome però la cittadinanza è divisa in due parti, ossia la parte che porta le armi e la parte che delibera, e siccome è conveniente che coloro che con il tempo sono venuti meno a quelle mansioni rendano il culto agli dèi e trovino riposo presso di loro, a questi bisognerà affidare le cariche sacerdotali (πρέπει δὲ τὴν τε <b>θεραπείαν</b> ἀποδιδόναι τοῖς θεοῖς καὶ τὴν ἀνάπαυσιν ἔχειν περὶ αὐτοὺς τοὺς διὰ τὸν χρόνον ἀπειρηκότας, τούτοις ἂν εἴη τὰς ἱερωσύνας ἀποδοτέον).
40	VII 1329a 32							ἰοῖ				

<sup>5</sup> Il termine *θεραπεία* ricorre un'altra volta a III 1287a 40 ma in un contesto relativo al mondo della medicina.



41	VII 1330a 8		θεοῖ					λειτουργία <sup>6</sup>	a 5-16	A queste [sc. alle mense comuni] devono partecipare tutti i cittadini, ma non è facile per i poveri sborsare la quota stabilita prelevandola dai beni privati e sostenere il resto della famiglia; e inoltre le spese per il culto degli dèi sono comuni a tutta la città (ἔτι δὲ τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς δαπανήματα κοινὰ πάσης τῆς πόλεως ἔστιν). È quindi necessario che la terra sia divisa in due parti e che vi sia una terra comune e una terra dei privati e che sia l'una che l'altra siano a loro volta divise in due: una parte di quella comune per i servizi divini, l'altra parte per le spese delle mense comuni (τῆς μὲν κοινῆς τὸ μὲν ἕτερον μέρος εἰς τὰς πρὸς τοὺς θεοὺς λειτουργίας τὸ δὲ ἕτερον εἰς τὴν τῶν συσσιτίων δαπάνην); della terra dei privati una parte è verso i confini, l'altra è presso il centro urbano, affinché, con l'assegnazione a ciascuno di due lotti, tutti abbiano una parte in entrambe le zone.
42	VII 1330a 12		θεοῖ							quanto invece agli edifici deputati agli uffici divini e alle mense comuni più importanti delle sedi di governo è conveniente che occupino un luogo che sia adatto e lo stesso, a eccezione di tutti i templi che la legge, o qualche altro oracolo pitico, non destina a luoghi separati (τὰς δὲ τοῖς θείοις ἀποδομένας οἰκίσεις καὶ τὰ κυριώτατα τῶν ἀρχείων συσσίτια ἀρμόττει τόπον ἐπιτήδειόν τε ἔχειν καὶ τὸν αὐτόν, ὅσα μὴ τῶν ἱερῶν ὁ νόμος ἀφορίζει χωρὶς ἢ τι μαντεῖον ἄλλο πυθόχρηστον). Tale luogo sarà quello che abbia soddisfacente visibilità per l'evidenza della posizione e che sia più protetto rispetto alle circostanti parti della città (εἴη δ' ἂν τοιοῦτος ὁ τόπος ὅστις ἐπιφάνειάν τε ἔχει πρὸς τὴν τῆς θέσεως ἀρετὴν ἰκανῶς καὶ πρὸς τὰ γειτνιῶντα μέρη τῆς πόλεως ἐρυμνοτέρως). È conveniente che sotto questo luogo venga costruita una piazza tale quale usano in Tessaglia e che chiamano piazza libera: essa è quella che deve essere sempre sgombra da qualsiasi mercanzia e tale che non vi possa accedere né un lavoratore manuale né un lavoratore della terra né nessun altro del genere che non sia stato convocato dai governanti.
43	VII 1331a 24					θεῖον (τὸ)?		ἱερὸν μαντεῖον* πυθόχρηστος*	a 24-30	

<sup>6</sup> Il termine λειτουργία è, qui, segnalato solo perché, nel caso specifico, risulta evidente che si tratti di un riferimento a servizi pubblici di tipo culturale (εἰς τὰς πρὸς τοὺς θεοὺς λειτουργίας). In genere, invece, il sostantivo e il verbo corrispondente sono utilizzati in maniera generica o, comunque, in relazione a eventi spettacolari e a servizi pubblici (magari anche costosi) dei quali o non è precisata la natura o non riguardano *stricto sensu* azioni direttamente collegate al culto divino (cfr., per esempio, Tab. 1: T 10, T 29-30; ma vedi anche III 1278a 12, 1279a 11; IV 1291 a 34 ss.; V 1305a 5; 1309a 18; 1320b 4 e, in generale, DE LUNA - ZIZZA - CURNIS 2016, 343 e BERTELLI - CANEVARO - CURNIS 2022, 491 ss.).



44	VII 1331b 18		θεοί				ιερεὺς ιερός ιερόν	b 4-18	Dal momento che il gruppo a capo della città si divide in sacerdoti e governanti, è conveniente che anche le mense comuni dei sacerdoti trovino collocazione nelle vicinanze degli edifici sacri (ἐπεὶ δὲ τὸ προεστος διαίρεται τῆς πόλεως εἰς <b>ιερεῖς</b> καὶ ἄρχοντας, πρέπει καὶ τῶν <b>ιερέων</b> συσσίτια περὶ τὴν τῶν <b>ιερῶν</b> οἰκοδομημάτων ἔχειν τὴν τάξιν). [...] Anche sul territorio è opportuno riprodurre un ordinamento del genere, perché anche lì quei magistrati che alcuni chiamano «sorveglianti dei boschi» e altri «ispettori dei campi», per sorvegliare, è necessario che abbiano posti di guardia e mense comuni. E inoltre sul territorio devono essere distribuiti templi dedicati sia agli dèi che agli eroi (ἔτι δὲ <b>ιερά</b> κατὰ τὴν χώραν εἶναι νενεμημένα, τὰ μὲν <b>θεοῖς</b> τὰ δὲ <b>ἥρωσιν</b> ).
45	VII 1331b 18					ἥρωες			
46	VII 1332b 17		θεοί					b 12-27	Siccome ogni comunità politica è composta da governanti e governati, allora bisogna esaminare questo: se i governanti e i governati debbano essere diversi oppure se debbano essere gli stessi nel corso della vita (εἰ ἐτέρους εἶναι δεῖ τοὺς ἄρχοντας καὶ τοὺς ἀρχομένους ἢ τοὺς αὐτοὺς διὰ βίου), perché è chiaro che anche l'educazione dovrà essere coerente con tale distinzione. Orbene, se i primi fossero tanto diversi dai secondi quanto riteniamo che gli dèi e gli eroi differiscano dagli uomini, immediatamente perché hanno una grande superiorità nel corpo in primo luogo e poi anche nell'anima, sicché fosse incontestabile ed evidente la superiorità dei governanti sui governati, è chiaro che sarebbe meglio che fossero sempre gli stessi, gli uni a governare e gli altri a essere governati in modo permanente (εἰ μὲν τοίνυν εἶησαν τοσοῦτον διαφέροντες ἄτεροι τῶν ἄλλων ὅσον τοὺς <b>θεοὺς</b> καὶ τοὺς <b>ἥρωας</b> ἡγούμεθα τῶν ἀνθρώπων διαφέρειν, εὐθύς πρῶτον κατὰ τὸ σῶμα πολλὴν ἔχοντας ὑπερβολὴν, εἶτα κατὰ τὴν ψυχὴν, ὥστε ἀναμφισβήτητον εἶναι καὶ φανερὰν τὴν ὑπεροχὴν τοῖς ἀρχομένοις τὴν τῶν ἀρχόντων, δῆλον ὅτι βέλτιον αἰεὶ τοὺς αὐτοὺς τοὺς μὲν ἄρχειν τοὺς δ' ἄρχεσθαι καθάπαξ); siccome però questa cosa non è facile a cogliersi e nemmeno si dà, come Scilace dice esserci tra gli Indiani, che i re siano così tanto differenti dai sudditi, è evidente che per molti motivi è necessario che tutti in pari modo partecipino del governare e dell'essere governati a turno.
47	VII 1332b 18					ἥρωες			
48	VII 1335b 15		θεοί					b 12-18	È bene che anche le donne incinte si prendano cura del loro corpo, senza impigrirsi e non adottando un'alimentazione scarsa. Ma al legislatore è facile ottenere ciò disponendo che ogni giorno esse facciano una passeggiata come atto di culto a quelle divinità la cui prerogativa è presiedere alla nascita (τοῦτο δὲ ῥάδιον τῶ νομοθέτῃ ποιῆσαι προστάξαντι καθ' ἡμέραν τινὰ ποιεῖσθαι πορείαν πρὸς <b>θεῶν</b> ἀποθεραπείαν τῶν εἰληχότων τὴν περὶ τῆς γενέσεως τιμὴν).



									La mente, al contrario del corpo, conviene che sia in una condizione piuttosto rilassata, perché è evidente che i figli assorbono dalla madre come le piante dalla terra.
49	VII 1336b 16		θεοῖ						I paidonomoi devono sorvegliare in generale come i bambini passano il tempo e vigilare soprattutto affinché stiano il meno possibile con gli schiavi. Infatti l'allevamento a questa età, e fino ai sette anni, avviene necessariamente in casa; è comprensibile quindi che, piccoli come sono, assorbano dalla volgarità di quel che odono e di quel che vedono. Se quindi in generale c'è una cosa che il legislatore deve bandire dalla città è il turpiloquio, perché dal dire con facilità qualsiasi cosa vergognosa al farla il passo è breve; e deve quindi bandirlo soprattutto dai giovani, perché non dicano e non odano nulla del genere [...]. Siccome bandiamo il dire qualsiasi cosa del genere, è evidente che bandiamo pure la vista di pitture e di recite indecenti. Sia quindi cura dei magistrati che non vi sia alcuna rappresentazione somigliante, né come statua né come pittura, di azioni del genere, se non nei santuari di un certo tipo di divinità alle quali la legge consente anche l'oscenità ( <i>ἐπεὶ δὲ τὸ λέγειν τι τῶν τοιούτων ἐξοριζομεν, φανερόν ὅτι καὶ τὸ θεωρεῖν ἢ γραφὰς ἢ λόγους ἀσχήμονας. ἐπιμελὲς μὲν οὖν ἔστω τοῖς ἄρχουσι μηθέν, μήτε ἄγαλμα μήτε γραφήν, εἶναι τοιούτων πράξεων μίμησιν, εἰ μὴ παρὰ τισι θεοῖς τοιούτοις οἷς καὶ τὸν τωθασμὸν ἀποδίδωσιν ὁ νόμος</i> ). La legge poi permette agli uomini di età appropriata di venerare quegli dèi tanto per se stessi quanto per i loro figli e per le loro mogli ( <i>&lt;ἔτι&gt; δὲ πρὸς τούτοις ἀφήησιν ὁ νόμος τοὺς τὴν ἡλικίαν ἔχοντας [ἔτι] τὴν ἰκνουμένην καὶ ὑπὲρ αὐτῶν καὶ τέκνων καὶ γυναικῶν τιμαλφεῖν τοὺς θεοὺς</i> ).
50	VII 1336b 19		θεοῖ					<i>ἄγαλμα*</i> 36a 39-36b 19	
51	VIII 1339b 7		θεοῖ					Zεύς b 4-10	Lo stesso discorso vale anche se la musica deve servire alla prosperità e a una condotta di vita degna dei liberi: per quale ragione i giovani devono impararla essi stessi, invece di trarre giovamento dalla pratica altrui? A questo proposito, possiamo prendere in considerazione la nostra concezione degli dèi: Zeus infatti non canta né accompagna i poeti alla cetra ( <i>σκοπεῖν δ' ἔξεστι τὴν ὑπόληψιν ἣν ἔχομεν περὶ τῶν θεῶν. οὐ γὰρ ὁ Ζεὺς αὐτὸς ἀεῖδει καὶ κιθαρίζει τοῖς ποιηταῖς</i> ), mentre chi si dedica a queste attività lo chiamiamo volgare mestierante, e questa pratica non è degna di un vero uomo, a meno che non sia ubriaco o stia scherzando ( <i>καὶ τὸ πράττειν οὐκ ἀνδρὸς μὴ μεθύοντος ἢ παίζοντος</i> ).



52	VIII 1341b 6	θεός						Ἀθηνᾶ	41a 37-41b 8	In seguito, quando divennero meglio capaci di valutare cosa promuova o meno la virtù, l'aulos venne rigettato per via dell'esperienza che se ne era fatta, e allo stesso modo vennero rigettati molti altri antichi strumenti, per esempio le pettidi e i barbiti e quelli che sono volti al piacere di chi ne ascolta le performances, ettagoni, triangoli e sambici e tutti quelli che richiedono grande perizia manuale. È poi plausibile anche il mito narrato dagli antichi riguardo all'aulos. Dicono infatti che Atena, dopo avere inventato l'aulos, lo scagliò lontano da sé. Non ha certo torto chi afferma che la dea lo gettò via in preda al disgusto perché suonarlo le deformava il volto; ciononostante, è più probabile che la ragione fosse che l'educazione all'aulos non è di nessun giovamento all'intelligenza, mentre ad Atena attribuiamo la scienza e l'arte (εὐλόγως δ' ἔχει καὶ τὸ περὶ τῶν αὐλῶν ὑπὸ τῶν ἀρχαίων μεμυθολογημένον. φασὶ γὰρ δὴ τὴν Ἀθηνᾶν εὐροῦσαν ἀποβαλεῖν τοὺς αὐλοῦς. οὐ κακῶς μὲν οὖν ἔχει φάναι καὶ διὰ τὴν ἀσχημοσύνην τοῦ προσώπου τοῦτο ποιῆσαι δυσχεράνασαν τὴν θεόν· οὐ μὴν ἀλλὰ μᾶλλον εἰκὸς ὅτι πρὸς τὴν διάνοιαν οὐθέν ἐστιν ἡ παιδεία τῆς αὐλήσεως, τῇ δὲ Ἀθηνᾶ τὴν ἐπιστήμην περιτίθεμεν καὶ τὴν τέχνην).
53	VIII 1342a 9							ἰερός	a 1-15	è evidente che bisogna utilizzare tutti i modi armonici, ma non tutti allo stesso modo. Bisogna invece utilizzare quelli più etici per l'educazione, mentre per l'ascolto delle performances altrui quelli pratici ed entusiastici. Quegli affetti, infatti, che si manifestano con forza nelle anime di alcuni, li si trova nelle anime di tutti, sebbene in misura minore in alcuni e in misura maggiore in altri – per esempio la pietà e la paura e ancora l'entusiasmo. E, per questo, alcuni sono proni a essere posseduti da questi moti dell'anima, ma vediamo che questi individui, quando fanno uso di melodie che inducono una frenesia estatica nell'anima, si calmano per effetto delle melodie sacre, come se avessero ricevuto una cura medica o una purificazione (καὶ γὰρ ὑπὸ ταύτης τῆς κινήσεως κατοκώχιμοί τινές εἰσιν, ἐκ τῶν δ' ἰερῶν μελῶν ὀρῶμεν τούτους, ὅταν χρήσωνται τοῖς ἐξοργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσι, καθισταμένους ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως). Lo stesso, di necessità, è sperimentato anche dai paurosi e dai lamentosi e da chi è generalmente emotivo, così come dagli altri nella misura in cui si abbandonano a ciascuna di queste emozioni, e in tutti avviene una qualche purificazione e un alleviamento accompagnato da piacere.
		7	23	4	2	2	2			

**Tabella 2***Idionimi di dèi ed eroi semidivini della Politica<sup>7</sup>*

<i>Idionimi di dèi ed eroi semidivini della Politica<sup>7</sup></i>			
1	Ἀθηνᾶ	1.1 VIII 1341b 3 1.2 VIII 1341b 7	Cfr. Tab. 1: T 52
2	Ἄρης	II 1269b 28	69b 19-70a 5 Ciò, appunto, è accaduto a Sparta. Il legislatore, infatti, volendo che la città nel suo insieme fosse resistente, si è chiaramente occupato in tal senso degli uomini, mentre ha trascurato del tutto le donne, perché esse vivono licenziosamente, abbandonandosi a ogni genere di intemperanza, e nel lusso. Così, in una tale costituzione, si onora di necessità la ricchezza, soprattutto se capita che gli uomini siano in potere delle donne, come avviene presso la maggior parte delle stirpi dedite all'arte militare e alla guerra, all'infuori dei Celti e di quegli altri popoli in cui sono apertamente in onore i rapporti tra uomini. Sembra infatti che chi per primo inventò miti non senza ragione unì Ares ad Afrodite, poiché tutte le popolazioni di tal sorta sono inclini alle relazioni sessuali sia con i maschi sia con le donne (ἔουκε γὰρ ὁ μυθολογήσας πρῶτος οὐκ ἀλόγως συζεῦξαι τὸν Ἄρην πρὸς τὴν Ἀφροδίτην· ἢ γὰρ πρὸς τὴν τῶν ἀρρένων ὁμιλίαν ἢ πρὸς τὴν τῶν γυναικῶν φαίνονται κατοκώχιμοι πάντες οἱ τοιοῦτοι). Perciò presso gli Spartani capitavano queste cose e, durante la loro egemonia, molti affari erano amministrati dalle donne [...]. Ora, pare che fin dal principio e con buone ragioni la sregolatezza delle donne dovesse toccare agli Spartani, perché gli uomini trascorrevano molto tempo fuori casa a motivo delle spedizioni militari.
3	Ἀφροδίτη	II 1269b 29	
4	Δαίδαλος	I 1253b 35	Cfr. Tab. 1: T 4
5	Ζεὺς	5.1	I 1259b 13 Cfr. Tab. 1: T 7
		5.2	III 1281a 16 "ἔδοξε γὰρ νῆ Δία τῷ κυρίῳ δικαίως" («Ma, per Zeus, l'ha giustamente deciso chi è sovrano!»)
		5.3	III 1281b 18 ἴσως δὲ νῆ Δία δῆλον ὅτι περὶ ἐνίων ἀδύνατον (forse anzi, per Zeus, è chiaro che in alcuni è impossibile)

<sup>7</sup> Nel redigere l'elenco si è tenuto conto solo degli eroi semidivini menzionati nella *Politica*. Sono stati esclusi, pertanto, i riferimenti, per esempio, al re Mida (I 1257b 16), Minosse (II 1271b 31 e 38; VII 1329b 4, 6, 25), Agamennone (III 1285a 11 e 1287b 14), Ossilo (VI 1319a 12), Stentore (1326b 7), Odisseo (1338a 28), Italo (1329b 8, 14).



		5.4	III 1284b 31	b 22-34	<p>è evidente che nelle costituzioni deviate l'ostracismo è utile ed è giusto dal loro proprio punto di vista, ma è altrettanto evidente che non è forse anche giusto in assoluto; anzi, nel caso della costituzione migliore comporta una grave difficoltà, non riguardo alla superiorità degli altri beni – ad esempio la superiorità di forza, di ricchezza, di amicizie – bensì qualora vi sia uno che eccelle per virtù, cosa bisogna fare? Perché non si può certamente rispondere che si deve espellere e allontanare un uomo del genere, e nemmeno che si debba governare un uomo di questo tipo: sarebbe all'incirca come se si pretendesse di governare Zeus, spartendo le cariche di governo (οὐ γὰρ δὴ φαῖεν ἂν δεῖν ἐκβάλλειν καὶ μεθιστάναι τὸν τοιοῦτον· ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἄρχειν γε τοῦ τοιοῦτου· παραπλήσιον γὰρ κἂν εἰ τοῦ Διὸς ἄρχειν ἀξιοῖεν, μερίζοντες τὰς ἀρχάς). Resta pertanto, come pare naturale, che tutti di buon grado obbediscano a un tale uomo, per cui uomini siffatti sono re nelle città finché vivono.</p>
		5.5	VIII 1339b 8		Cfr. Tab. 1: T 51
6	Ἡρακλῆς		III 1284a 23		Cfr. Tab. 1: T 12
7	Ἡρακλῆς		I 1253b 36		Cfr. Tab. 1: T 4