

GLI ONORI RESI A TALETE DALLA CITTÀ DI ATENE

THE HONORS AWARDED TO THALES BY ATHENS

LIVIO ROSSETTI*

Resumo: Presume-se que pensadores tenham começado a ser considerados como filósofos nos últimos decênios do séc. V a.C. Se for assim, nenhum dos intelectuais das épocas posteriores, de Tales a Empédocles, que fomos educados a honrar como filósofos, o foram considerados em vida. Teriam recebido o nome de “filósofos” como honra *a posteriori*, a partir de 330 e 345 a.C. No presente artigo, o autor analisa o modo como Tales era honrado como um dos *sophoi* em Atenas.

Palavras-chave: Primeiros filósofos, pré-socráticos, *sophoi*, Tales de Mileto.

Abstract: It is usually assumed that thinkers came to be considered as philosophers in the early decades of the 5th century B.C. If that presupposition is correct, none of the intellectuals of an earlier time, from Thales to Empedocles, whom we were taught to honor as philosophers, were considered as such during their lifetime. They would have received the name “philosophers” as an *a posteriori* honor, from 330 and 345 B.C. In this paper, the author analyses the ways in which Thales was honored as one of Athens’ *sophoi*.

Keywords: early/first philosophers, Pre-Socratic thinkers, *sophoi*, Thales of Miletus.

1¹. Si parla abitualmente di filosofia presocratica ed è normale trattare gli Ionici, o almeno Anassimandro, come filosofi. Notoriamente, gravi problemi

* Livio Rossetti é professor da Univ. De Perugia, Italia. E-mail: livio.rossetti@gmail.com

¹ Mi sembra corretto riferire qualcosa intorno agli antefatti di questo articolo. Quando venni invitato al XVII Simposio Interdisciplinar de Estudos Grecoromanos di São Paulo del maggio 2010 sul tema *Primeiros sábios, primeiros filósofos*, promosso dalla PUC-SP, stavo indagando sui temi qui affrontati a partire da una segnalazione reperita in un libro di pregio, *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, di M. M. Sassi, e in interazione con il collega Delfim Leão, dell’Università di Coimbra. Si delineò l’ipotesi di scrivere un articolo a quattro mani, quest’ultimo come specialista di storia greca e io come specialista di storia della filosofia antica. Nel frattempo si delineò la possibilità di parlarne anche a São Paulo ed ebbi subito l’impressione che questa fosse una eccellente opportunità per confrontarmi con una cerchia più vasta e articolata di specialisti. Successivamente maturò la decisione di definire due articoli separati (anche se coordinati) da pubblicare su *Humanitas* (Coimbra) nel volume 2010, e questo è accaduto. Nel frattempo stavo contribuendo alla messa a punto del *Dizionario delle scienze e delle tecniche di Grecia e Roma* (uscito nel dicembre 2010) e non ho mancato di anticipare qualcosa di questi temi nella voce *Cosmologia* (e di passaggio nella voce *Talete*). Riprendendo ora in mano l’argomento a distanza di altro tempo, mi è gradito

storiografici si nascondono dietro questi schemi consacrati da una lunghissima tradizione che si presume possa risalire ad Aristotele². Il primo punto da discutere riguarda, ovviamente, la qualifica di filosofi. Come è noto, Walter Burkert ha ipotizzato che il neologismo *philosophía/philosophós* sia stato coniato da Pitagora³, ma dall'invenzione di un neologismo e dal suo eventuale uso ripetuto in una cerchia ristretta (tra i pitagorici di Crotona?) non segue che il termine sia entrato nell'uso⁴, né è pensabile di estendere retroattivamente tale qualifica anche ai maestri di Mileto. Del resto abbiamo la virtuale certezza che nemmeno intellettuali famosi come Senofane, Eraclito, Parmenide, Zenone, Empedocle, Anassagora, Protagora e, con loro, altri intellettuali attivi nella prima metà del V secolo a.C. si considerarono filosofi, né trovarono il modo di utilizzare la nozione di filosofia, né vennero considerati filosofi dai loro contemporanei, né seppero istituire una qualche distinzione contrastiva tra filosofia/filosofo e altre possibili qualifiche, come ad es. *sophós* e *sophistēs*. Più semplicemente, essi 'divennero' filosofi, cioè vennero assimilati ai filosofi, per iniziativa dei posteri e a loro insaputa⁵.

L'affermazione che ho appena fatto potrà sembrare un po' drastica, ma essa riflette dei dati universalmente noti. Infatti si presume che il termine in questione abbia cominciato a conoscere una certa diffusione non prima della guerra del Peloponneso, ossia degli ultimi decenni del V secolo, e tuttavia in un'accezione ancora piuttosto vaga e senza che ci fosse un primo nucleo di intellettuali decisi a proporsi come filosofi⁶, mentre la svolta decisiva ebbe

provare a svolgere in modo più meditato un argomento intrinsecamente difficile non solo perché condizionato dall'uso di non dare importanza all'informazione che ci offre Diogene Laerzio in I 22, ma anche perché si tratta di lavorare su un puzzle straordinariamente composito. Nel passaggio dalle voci del *Dizionario* all'articolo per *Humanitas* e, ora, a questo articolo mi sembra di aver usato lenti di ingrandimento via via più potenti. Ringrazio vivamente i colleghi della PUC-SP per avermi messo in condizione di sviluppare una riflessione di ampio respiro che difficilmente potrà dirsi conclusa con il presente contributo, e così pure i colleghi Antonietta D'Alessandro (Univ. Bari) e Jaume Pórtulas (Univ. Barcelona) per alcuni preziosi contributi.

² Qualche anticipazione su questo punto figura già in Rossetti 2011, mentre uno studio più approfondito è in preparazione.

³ Un recente riesame dell'argomento in Riedweg 2004, ma v. anche Gemelli Marciano 2007, 413 s.

⁴ Del resto non risulta nemmeno che il pitagorismo abbia giocato un ruolo nella fase cruciale in cui termini come *philosophēin*, *philosophia* e *philosophós* sono diventati, all'improvviso, di largo uso (primi decenni del IV secolo a.C.).

⁵ Cf. nota 1.

⁶ Che già Socrate abbia potuto, almeno in tarda età, attribuirsi la qualifica di filosofo è una eventualità sulla quale confesso di non sapermi pronunciare: la possibilità sussiste, ma ho l'impressione che non sia possibile raggiungere alcuna certezza al riguardo.

luogo ad Atene nei primi decenni del nuovo secolo, ad opera di Platone e, più in generale, dei Socratici⁷. Se, dunque, la possibilità di presentarsi come filosofi e di essere considerati filosofi si è materializzata nell'epoca indicata, allora nessuno dei molti intellettuali delle generazioni precedenti, da Talete a Empedocle, che noi tutti siamo stati educati a considerare filosofi, ebbe l'onore di ricevere questa qualifica in vita, anzi in vita nessuno seppe o poté pretendere di essere così denominato. Essi probabilmente si considerarono, più semplicemente, *sophoi* e divennero *philosophoi* solo grazie ad una autonoma decisione dei posteri, che è collocabile tra il 345 e il 330 a.C. Rinvio ad altro articolo⁸ per una congettura sul processo di attribuzione *a posteriori* della qualifica di filosofo a un vasto manipolo di autori del VI e V secolo. Abbiamo dunque due nuove date (ambedue approssimative) da ricordare: l'epoca in cui la filosofia ha fatto una volta per tutte il suo ingresso nel nostro mondo e la data in cui i filosofi di un'altra epoca convennero sull'opportunità di estendere la loro stessa qualifica anche a molti "presocratici" *honoris causa*.

Accanto a queste due date a lungo dimenticate ce n'è una terza, anch'essa vittima di un oblio collettivo straordinariamente tenace, e anche su questa è desiderabile accendere di nuovo i riflettori⁹. Si tratta di un passo delle *Vite* di Diogene Laerzio. Questi in I 22 cita la *Archontōn anagraphē* di Demetrio Falereo per riferire che, sotto l'arconte Damasia, ad Atene Talete *prōtos sophos ōnomasthē*, per primo venne dichiarato *sophos*, dopodiché vennero scelti anche gli altri sei *sophoi*¹⁰. Come ho già fatto presente in altra sede, più di una considerazione invita a non accantonare con leggerezza la notizia, che figura anche in uno scolio alla *Repubblica* platonica (a *Resp.* X 600a = 11 A 3 D.-K. = Th 83 Wöhrle) e in un passo della *Suda* (11 A 2 = Th 495 Wöhrle).

⁷ Nightingale 1995 ha sostenuto che la filosofia è stata una invenzione del solo Platone. Qui mi limito ad osservare che i riferimenti dello stesso Platone a Socrate filosofo, una significativa eco da scritti di Fedone e le non poche occorrenze del termine in Senofonte (in particolare *Mem.* I 6.2) inducono a pensare che tutti o quasi tutti i Socratici della prima generazione gradirono poter qualificare anche la loro opera come filosofica.

⁸ Cf. nota 1.

⁹ Una rinnovata attenzione per questo dettaglio si deve a Sassi 2009 (p. 60 s.). È poi seguito il mio articolo su *Humanitas*, abbinato a quello di D. Leão (cf. nota 1). Ricordo che lo studio di Bruno Snell sui Sette Sapienti (Snell 1938) si distingue per aver ignorato questa notizia con tanta determinazione da arrivare ad escluderla dalla sua celebrata raccolta delle fonti. In contrario Leão 2010a, il quale tra l'altro osserva che «most of these men had an historical existence even if, in the future, they would attract much legendary amplification, especially in biographical details» (p. 404).

¹⁰ ...καὶ πρῶτος σοφὸς ὀνομάσθη ἄρχοντος Ἀθηνησι Δαμασίου, καθ' ὃν καὶ οἱ ἑπτὰ σοφοὶ ἐκλήθησαν, ὡς φησι Δημήτριος ὁ Φαληρεὺς ἐν τῇ τῶν ἀρχόντων Ἀναγραφῇ. La notizia decontestualizzata (Talete πρῶτος ὀνομάσθη σοφός) compare anche in altri due luoghi, come indicato nel testo.

Osservo, anzitutto, che non si tratta di una notizia idonea ad essere inventata. Infatti non si riesce a immaginare nessun particolare impulso a inventare una simile storia dal niente. In particolare non si riesce ad immaginare una motivazione plausibile che possa aver indotto Demetrio Falereo a ideare una storia che, oltretutto, non è legata al solo Talete ma concerne la stessa costituzione del collegio dei sette sapienti ed ha la caratteristica di avere una collocazione cronologica significativa. Ricordo inoltre che, dei due Damasia che risultano essere stati arconti eponimi ad Atene, quello che ricoprì tale carica nel 639-8 non può aver avuto niente a che vedere con Talete, mentre la cronologia ci segnala che l'altro, il quale fu arconte per due anni e alcuni mesi¹¹ a partire dall'estate 582 o 581, avrebbe avuto la possibilità di conoscere Talete e di fare qualcosa per lui. Infatti l'anno indicato ci dice che la celebrata previsione di un'eclissi ad opera di Talete (maggio 585) sarebbe stata anteriore all'elezione di Damasia alla carica di appena tre o quattro anni, mentre Solone, al termine di un decennio circa di viaggi a sud e soprattutto a est dell'Ellade propriamente detta¹², sarebbe rientrato in città appena uno o due anni prima.

Queste coincidenze permettono di intravedere una combinazione di circostanze a dir poco attraente. Se la previsione dell'eclissi ebbe realmente luogo (su questo punto v. più avanti) si può ben capire che la notizia, per quanto strepitosa, possa aver richiesto del tempo per propagarsi e diventare, appunto, una notizia e un sicuro fattore di celebrità. Per di più, nell'ipotesi che le autorità ateniesi potessero risolversi a onorare pubblicamente il 'forestiero' (e, come sembra, costituire un intero collegio di persone da onorare allo stesso modo), sarebbe logico ipotizzare che alla decisione siano arrivati solo a distanza di non poco tempo dall'evento clamoroso. Viceversa, nell'ipotesi di un falso storiografico, Demetrio Falereo avrebbe dovuto tener conto delle coincidenze cronologiche ora richiamate, il che significa dover noi presumere che gli sarebbe accaduto di collocare l'oggetto di questa sua supposta fantasticheria proprio nel periodo giusto: appena qualche anno dopo la previsione dell'eclissi. Poiché una simile casualità è altamente improbabile¹³, l'eventualità che la storia non sia stata inventata di sana pianta, ma abbia un fondamento nei fatti, merita, se non altro, di essere presa in attenta considerazione.

Occupiamoci ora brevemente della previsione di una eclissi. Anziché parlare di previsione secca, in I 74 Erodoto riferisce che Talete aveva

¹¹ Per questo punto, su cui ci informa Arist. *Atb. Pol.* 13.1, v. Leão 2010b.

¹² Sui viaggi di Solone v. Rhodes 1981, 169 s.; Leão 2001, 275-277.

¹³ Leão 2010a si direbbe eccessivamente prudente proprio perché non considera quanto sarebbe stato difficile riuscire a mettere a punto un falso storiografico così ben congegnato.

‘preannunciato’ che l’eclissi si sarebbe verificata “entro l’anno”¹⁴, dunque –si presume – in uno dei noviluni di quell’anno. Con ciò stesso, egli avrebbe ristretto drasticamente la gamma delle probabilità (soltanto una, due o al massimo tre notti ogni mese lunare, dunque periodi precisi e brevi, legati al ciclo lunare). Il dettaglio, pur essendo in parte congetturale, è decisivo perché, mentre un pronostico generico sarebbe potuto anche essere poco serio, la possibilità di predire che le eclissi di sole si verificano, *se si verificano*, nell’ambito del novilunio dovrebbe fondarsi su una constatazione fatta da altri: che le eclissi di sole di cui si sa ancora qualcosa hanno in comune la caratteristica di aver avuto luogo sempre e soltanto in quel particolare periodo. A lume di logica, è ugualmente possibile ipotizzare osservazioni sul comportamento del sole nel novilunio successivo all’eclissi, quando accade talvolta che il disco venga oscurato almeno in minima parte, che venga cioè visibilmente lambito dal medesimo corpo opaco. Un simile dettaglio avrebbe potuto significare che il medesimo corpo opaco andava a sovrapporsi al disco solare ora parzialmente ora compiutamente (fino a fungere da diaframma) allorché gli accadeva di passare non vicino o vicinissimo al sole, ma davanti al sole, pienamente o solo parzialmente. Considerazioni di questo tipo presuppongono, a loro volta, l’idea di «observable regularities that do not depend upon the arbitrary willingness of divinities»¹⁵. Infatti l’idea di regolarità dei fenomeni naturali è la premessa necessaria senza della quale sarebbe impensabile parlare di prevedibilità.

Dobbiamo inoltre mettere in conto l’eventualità – inverificabile – che Talete possa aver saputo qualcosa intorno alla periodicità espressa in cicli di circa diciotto anni perché, altrimenti, azzardarsi a dire “l’eclissi si verificherà in uno dei prossimi venti o trenta noviluni” sarebbe risultato non abbastanza significativo. Appare pertanto ragionevole ipotizzare che Talete ebbe la geniale idea di raccordare i tre o quattro dati fin qui riportati e dedurne (a) che un’eclissi poteva ben verificarsi a breve, (b) che, se si fosse verificata, avrebbe avuto luogo in concomitanza con un novilunio. Che poi una simile previsione e il suo avverarsi, se effettivamente ebbero luogo, possano aver impressionato la gente, e forse più ancora le persone istruite¹⁶, è perfetta-

¹⁴ Τὴν δὲ μεταλλαγὴν ταύτην τῆς ἡμέρης Θάλης ὁ Μιλήσιος τοῖσι Ἴωσι προηγόρευεσθαι, οὐρον προθέμενος ἐνιαυτὸν τοῦτον, ἐν ᾧ δὴ καὶ ἐγένετο ἡ μεταβολή.

¹⁵ Long 1999, p. 9.

¹⁶ Mourelatos 2009, 246 opportunamente ci ricorda che «*Xenophanes was well aware that many predictions are fulfilled, and a smaller number are fulfilled exactly as stated*» e che la predizione di una eclissi ad opera di Talete poté essere nota a Senofane come esempio di predizione esatta.

mente comprensibile, perché ha qualche cosa di sovrumano. Comporta infatti uno strepitoso superamento dei limiti dell'umano, un primo concretissimo avventurarsi nei recessi delle regole osservate dall'universo intero, un 'furto' paragonabile a quello fatto da Prometeo, e anche una conquista emozionante quanto mai proprio perché si sarebbe trattato di una conquista non simbolica ma effettiva, di una eloquente conferma dell'idea di regolarità dei fenomeni naturali in genere; in particolare, di una potentissima spinta a pensare che il corpo opaco fosse per l'appunto la luna (quindi a interpretare le fasi lunari in funzione della posizione relativa di luna e sole rispetto alla terra) e che, se ci sarà eclissi di sole, questa avverrà sempre e soltanto al novilunio. Si tratta, per di più, di un sapere intelligibile, comprensibile, ragionevole, cioè privo di veri e propri arcani.

Si dovrebbe poi considerare la durevole propensione dell'opinione pubblica greca a vivere l'eclissi come un fenomeno straordinario e, per definizione, destabilizzante, quindi come un messaggio divino. Al riguardo è rilevante non tanto il modo in cui Archiloco rappresenta le reazioni della gente di fronte a una eclissi di sole (nel fr. 74 Diehl = 122 West², che dovrebbe riferirsi a un evento occorso nel 648 a.C.) quanto il modo in cui ne parla Pindaro, poco meno di un secolo dopo l'evento predetto da Talete (intorno al 460, oppure intorno al 475 a.C.). Nella sezione iniziale del Peana IX leggiamo:

astro supremo sottratto in pieno giorno ... hai reso vana per gli uomini la forza e la via della sapienza, slanciandoti lungo un sentiero pieno di tenebra ... o porti un segno di guerra, o la perdita del raccolto, o un indicibile gravame di neve, o una rivolta pernicioso, o un riversarsi del mare sul continente, o una gelata della terra, o un'estate piovosa che si sciogla in un'acqua torrenziale, oppure, dopo aver sommerso la terra, darai origine a una nuova stirpe degli uomini? (vv. 2-5 e 13-20, trad. Bona¹⁷)

L'enfasi è tutta su una lunga serie di ipotesi infauste, nel presupposto di evocare un orizzonte di attesa largamente condiviso. Pindaro presume insomma che la gente non abbia ancora idea della ridefinizione del fenomeno proposta oltre cento anni prima da un *sophós* di nome Talete.

Anche Plutarco ci offre un quadro simile allorché riferisce (in *Per.* 35) che, in una delle fasi iniziali del conflitto trentennale con Sparta, un'eclissi di sole ebbe il potere di gettare nel panico le truppe ateniesi. Per contrastare lo smarrimento degli opliti, Pericle avrebbe ben presto montato una sorta di scena madre di fronte alle truppe gettando un mantello su uno dei soldati e chiedendogli se il fatto di trovarsi all'improvviso nell'oscurità era per lui

¹⁷ Bona 1988, 218.

un fattore di spavento. “No”, avrebbe risposto il soldato. “E che differenza c’è tra quello che è accaduto ora a te e una eclissi di sole? Solo che l’eclissi è causata da qualcosa che è molto più grande del mio mantello!”. Dunque circa un secolo e mezzo dopo Talete, ad Atene c’era chi sapeva che l’eclissi di sole dovrebbe essere dovuta alla mera interposizione della luna durante il novilunio, ma non la massa degli opliti. Analogamente nel 415 a.C. – riferisce lo stesso Plutarco (ibid.) – poté accadere che, quando il corpo di spedizione ateniese stava per salpare alla volta della Sicilia, l’eclissi di luna occorsa in quella circostanza spaventasse tutti e, in particolare, lo stratego Nicia, con modalità non dissimili da quelle che Erodoto riferisce riguardo all’eclissi nel 585.

Questi episodi aiutano pertanto a capire che agli occhi dell’opinione pubblica la spiegazione ‘scientifica’ delle eclissi trovò nella religione olimpica un ostacolo permanente e tenace. Se ne inferisce che, non solo a un greco dei tempi di Talete, ma anche a un greco di vissuto in epoca sensibilmente posteriore, non sarebbe mai venuto in mente di interpretare il fenomeno come effetto della mera interposizione di un corpo opaco, nemmeno a titolo di falso storiografico.

In queste considerazioni mi sembra di poter additare, pertanto, un convincente argomento a favore della storicità del fatto e della sua eccezionale capacità di stupire. D’altra parte è ragionevole presumere che Talete abbia meravigliato i suoi contemporanei anche ad altro titolo. Qui ricordo soltanto la trovata di deviare il corso di un fiume, l’escogitazione di un metodo ineccepibile per misurare l’altezza delle piramidi, l’elaborazione dell’idea di ampiezza angolare e l’alto grado di precisione raggiunto nel quantificare l’ampiezza angolare del sole, nonché le ironie di Eraclito proprio intorno a questa misurazione.

Sempre a proposito di ampiezza angolare del sole, comincerò col riferire che, secondo Apuleio (*Florida* 18 = 11 A 19 D.-K. = Th. 178 Wöhrle), Talete, quando era già prossimo alla vecchiaia, *divinam rationem de sole commentus est*, pervenne cioè a spiegare la ‘divina proporzione’ concernente il sole, cosa che anch’io, dice Apuleio, *experiundo comprobavi*. Di seguito Apuleio passa a narrare che Talete

edocuit Mandrolytum Pryenensem, qui, nova et inopinata cognitione inpendio delectatus, optare iussit quantam vellet mercedem sibi pro tanto documento rependi: satis, inquit, mihi fuerit mercedis ... si id quod a me didicisti cum proffere ad quondam coeperis, tibi non adscriberis, sed eius inventi me potius qual alium repertorem praedicaris.

Apprendiamo dunque che un contemporaneo di Talete (e poi anche Apuleio) seppe ravvisare nella misurazione dell'ampiezza angolare del sole una scoperta sensazionale, quasi commovente e, al tempo stesso, intelligibile. Ora si dà il caso che questa notizia trovi, con ogni verosimiglianza, un impensato riscontro nel passo in cui Eraclito si compiace di affermare che è facilissimo misurare l'ampiezza apparente del disco solare dato che essa corrisponde, per l'appunto, all'ampiezza dei nostri... piedi¹⁸. Il punto decisivo è che la frase di Eraclito è sensata solo a condizione di ipotizzare che l'osservatore stia sdraiato e sollevi il piede, così da porlo di fronte al disco solare, perché in tal caso il piede è effettivamente in grado di nascondere il sole per intero, a volte anche con apprezzabile precisione, agli occhi dell'osservatore. Ma se Eraclito non fosse stato a conoscenza di ricerche volte a stabilire quanto è ampio il disco solare (cioè quale è l'esatta ampiezza apparente del sole) e del successo arriso per questo a Talete, avrebbe potuto pensare al piede come strumento empirico per la misurazione? È ben difficile! Ne scaturisce un ulteriore indizio per presumere che la misurazione fosse avvenuta e avesse fatto notizia, non senza dar luogo anche a un po' di (ingiustificata) ironia da parte di Eraclito.

Come si vede, tutto un insieme di eventi memorabili ha avuto attitudine ad assicurare a Talete una considerevole notorietà. Ma c'è un ulteriore episodio che pure merita di essere qui richiamato, la storia del tripode. In I 27 Diogene Laerzio riferisce che un pregiato tripode venne inviato *tois sophois* (ai sapienti) del popolo di Mileto¹⁹. Ciò potrebbe significare che a Mileto c'era un intero gruppo di 'intellettuali' considerati *sophoi* dalla pubblica opinione. Si sarà trattato proprio di Talete e dei suoi allievi?²⁰ Osserviamo inoltre che in questo testo Diogene Laerzio riferisce dapprima che il tripode venne offerto a Talete, poi ad altri e infine a Solone, che avrebbe rifiutato il dono ritenendo che l'eccellenza nella *sophía* spettasse alla divinità; poi che, secondo altre fonti, il tripode venne offerto a Talete, che lo rifiutò, poi ad altri, poi di

¹⁸ Si tratta del fr. 3 D.-K., che in anni non lontani è stato integrato con un passo del papiro di Derveni, col. 4. La connessione con la misurazione effettuata da Talete mi pare intuitiva e l'ho brevemente illustrata in Rossetti 2010b, 333), ma sembra non essere stata ancora rilevata, o almeno discussa, in letteratura. Per le fonti (e gli intricati problemi connessi con l'esatta configurazione del testo di Eraclito) mi basti qui rinviare a Marcovich 1967, 307-311; Burkert 1983; Mouraviev 2006, *ad loc.*

¹⁹ Per le altre fonti v. Wöhrle 2009 (Th 83, 95, 111, 205, 375, 379, 504 e 536), o anche Snell 1938, 108-113.

²⁰ Ricordo che in Diog. Laert. I 82 (dove è indicata come fonte Fanodico) la storia del tripode viene associata non a Talete ma a Biante.

nuovo a Talete che lo inviò a Delfi segnalando il privilegio di essere stato riconosciuto *sophós* “dai Greci” per ben due volte.

Che la storia del tripode abbia aspetti leggendari è pacifico, ma la leggenda parte dal presupposto che all'epoca di Talete abbia avuto luogo una qualche ricerca di *sophoi* eminenti, che Talete e i suoi allievi sarebbero stati dei buoni candidati alla qualifica di *sophoi* e che a Mileto i soli veri *sophoi* fossero proprio Talete e, si può presumere, qualcuno della sua cerchia. Come non pensare, dunque, che la storia del tripode si saldi con la ricerca dei migliori *sophoi* in ambito panellenico da parte della *polis* di Atene?

Anche perché all'epoca Atene, pur non essendosi ancora affermata come una *polis* particolarmente rappresentativa, aveva pur sempre avuto Solone e in seguito, nel giro di pochi decenni, seppe associare il proprio nome all'istituzione – o meglio, alla istituzionalizzazione – delle Panatenee e delle Dionisie (ai tempi di Pisistrato o leggermente prima), quindi alla cosiddetta “recensione pisistratida” dei poemi omerici (promossa da Ipparco, se non dallo stesso Pisistrato), con annesso impegno, sanzionato da apposita legge, a prevedere che ogni quattro anni un gruppo di rapsodi ricevesse l'incarico di recitare i poemi omerici, o parte dei poemi, alle Panatenee. Questo insieme di eventi lascia intravedere una continuità di iniziative e una politica culturale di lungo periodo. Che dunque Atene abbia anche trovato il modo di onorare i Sette Sapienti (e, anzitutto, Talete) non è strano.

Sono pertanto molte e convergenti le ragioni che invitano a non emarginare la notizia della cerimonia in onore di Talete e di altri *sophoi* che avrebbe avuto luogo ad Atene sotto l'arcontato di Damasias. Che ciò sia potuto accadere è non solo possibile, ma anche verosimile. In particolare è verosimile che il candidato Talete avesse dalla sua, all'epoca, una celebrità non eguagliata. In effetti, l'eccellenza da lui raggiunta nel venire a capo di autentici misteri dell'universo ha tutta l'aria di aver costituito un *unicum* per i suoi tempi. Infatti non sapremmo indicare nessun contemporaneo che potesse vantare, già intorno al 580 a.C., glorie neanche lontanamente comparabili, né una notorietà tale da poter attraversare i mari. Nemmeno il nome di eminenti architetti dell'epoca – ma a noi sono pervenuti solo i nomi di alcuni architetti d'epoca posteriore – dà l'impressione di poter reggere il confronto.

Negli anni di cui stiamo parlando era anche rientrato ad Atene Solone dopo un decennio di viaggi e contatti con prestigiose personalità non ateniesi. Pertanto è ragionevole immaginare che possa aver avuto luogo anche una visita di Solone a Mileto, fatta per incontrare il grande Talete. Pure attraente è pensare che Solone, di ritorno dai suoi viaggi nell'area anatolica (e quindi anche in Ionia), possa aver preso l'iniziativa di onorare il grande Talete,

ossia di fargli tributare da Atene un riconoscimento pubblico e significativo, e di organizzare la cerimonia in modo tale da evitare che questo pubblico riconoscimento rimanesse un evento isolato, ma si ripetesse anche a favore di altri, ma chi può dire se le cose andarono proprio in questo modo? La carenza di indizi è tale da imporre la più grande prudenza.

Comunque si sia arrivati all'individuazione dei Sette, che sia stato Damasia a prendere l'iniziativa di onorare Talete o abbia agito su impulso di Solone, qualcosa accadde, ed è ragionevole presumere che Talete si sia recato ad Atene per l'occasione, mentre Damasia era arconte eponimo. Pertanto, in qualunque modo si siano svolte le cerimonie, è virtualmente inevitabile spingersi a pensare che la città di Atene abbia accettato la proposta di conferire un pubblico riconoscimento al grande Talete (e poi anche a Solone e ad altri personaggi che a noi sembrano incomparabilmente meno creativi dei due più famosi) nel presupposto che l'attribuzione della qualifica di *sophos* non fosse qualcosa di informale o un uso consacrato dalla pratica, ma si potesse assimilare ad una vera e propria onorificenza. Il fatto che questo rito non si sia poi ripetuto (tanto da rimanere un *unicum*) contribuisce a rassicurarci sulla plausibilità della notizia. Ed è interessante notare che, una volta designati i sette sapienti, non si affermarono particolari restrizioni nell'uso dell'epiteto. È pertanto significativo che Eraclito parli, sia pure con una punta di sarcasmo, di Omero *sophōteros pantōn* (fr. 56 D.-K.) e, altrove, dell'uomo *sophotatos* che, se paragonato alla divinità, si direbbe piuttosto una scimmia (fr. 53 D.-K.). Nemmeno il passo di Senofane su "noi *sophoi*" (elegia sullo sport) suggerisce un uso restrittivo dell'epiteto. Ciò significa che l'uso di tale epiteto non rimase vincolato a un qualche atto pubblico, se non nel caso dei "sette".

La linea interpretativa qui delineata è in evidente contrasto con il modo in cui Bruno Snell si è rappresentato i Sette sapienti nel notissimo volume del 1938, più volte ristampato. Snell non prese nemmeno in considerazione l'eventualità che la storia possa riflettere un accadimento effettivo, e si dà il caso che dalla sua raccolta di fonti egli abbia escluso proprio la sez. I 22 di Diogene Laerzio. Quale che sia stato il motivo di tale esclusione, il silenzio su quel passo è servito egregiamente a rassicurare sulla legittimità della decisione di declassare tutto quanto sappiamo sulla vicenda ateniese a mera leggenda, leggenda su cui gli autori più diversi hanno poi variamente ricamato nel corso di molti secoli. Ma la sezione I 22 del *bios* laerziano esiste e si vorrà concedere che ignorarla non è il modo migliore di informare sul conto dei Sette Sapienti. Ha correttamente osservato il Goulet (1999, 80 n.) che il passo dedicato all'attribuzione della qualifica di *sophos* interrompe la

narrazione che sta facendo il Laerzio (la narrazione verte sul trasferimento di Talete e della sua famiglia dalla Fenicia a Mileto e la sua iscrizione nella lista dei cittadini milesi). Da ciò non segue, peraltro, alcuna ipotesi di atetesi. La notizia che qui viene discussa è fuori posto, ma non per questo cessa di essere una notizia.

Un altro studioso, Detlev Fehling (1985), si è impegnato a sostenere, in primo luogo, che la figura dei Sette Sapienti non è altro se non una «scherzhafte Erfindung Platos», come emergerebbe chiaramente dalla lettura del passo pertinente del *Protagora* (342a ss.); in secondo luogo che le evidenze collaterali offerte, in particolare, da Diogene Laerzio non sono attendibili perché i dati della *Archonten Anagraphie* di Demetrio Falereo sono, a loro volta, inattendibili, e del resto «Solon erst von Aristoteles zum Archonten gemacht und datiert worden ist» (119). «Mi sembra inverosimile che una lista aggiornata e conservata nei secoli possa essere esistita ben prima dell'età dei Pisistratidi», egli scrive (p. 119), apparentemente senza considerare che nel mondo greco la memoria dello scorrere degli anni fu legata alle Olimpiadi e, nel caso di Atene, alla figura degli arconti. In effetti noi non sappiamo in quali maniere venne preservata traccia di queste cose (così come, ad es., dei molti campioni olimpici provenienti da Crotone), ma non è importante che lo si sappia noi. Infatti stiamo parlando di un'epoca in cui fu normale affidare molti dati alla memoria e sviluppare la capacità di mantenere un apprezzabile ordine nel ricordare eventi e personaggi significativi, se non altro, nelle famiglie aristocratiche. Pertanto l'*argumentum e silentio* di Fehling ha scarsa attitudine a giustificare la più totale sfiducia intorno a ciò che le fonti pervenute riportano, e questo anche ammettendo di non essere in grado di capire su quali basi e con quale accuratezza le informazioni possano essere giuste fino ad Aristotele e Demetrio Falereo²¹. Per la sostanziale affidabilità della notizia di cui stiamo discutendo depone, essenzialmente, il fatto che i dati offerti dalle nostre fonti siano sostanzialmente compossibili malgrado la mutua estraneità di chi li ha riferiti dovrebbe valere come indizio di affidabilità. Infatti i dati che qui interessano sono congruenti malgrado Erodoto parli dell'eclissi ma non dei Sette o di Damasia, Platone dei "Sette" ma non di altri aspetti, Aristotele di Solone e Damasia ma non di Talete o dei "Sette", Diogene Laerzio e la sua fonte di Damasia e dei "Sette" ma non di Solone né della previsione di una eclissi. Dice qualcosa, del resto, anche il fatto che Biante, Talete e Pittaco siano noti ad Eraclito. Nulla vieta, invece, di rimanere in dubbio sulla durata

²¹ Per qualche considerazione complementare v. Asheri 1988, spec. ***-***.

dell'arcontato di Damasia e sul ruolo che poté avere Solone nell'ideare la figura del *sophós* 'laureato', e così pure di riconoscere che non abbiamo idea di come poterono configurarsi le cerimonie (o la cerimonia).

Sul fatto si direbbe dunque che, malgrado l'opinione contraria di Snell e Fehling, non pochi indizi depongono a favore della storicità del fatto riferito in Diog. Laert. I 22. Se però proviamo a spostare l'attenzione dal fatto al suo possibile significato, molti altri indicatori richiedono di essere discussi a titolo di contesto.

Un primo, importante contesto attiene alla distanza che è intercorsa tra la società ellenica e le non poche altre società coeve dove la regola fu il più assoluto anonimato tra i sapienti (tra coloro che scrivono, tra coloro che hanno idee). Da questo punto di vista i Greci si sono discostati vistosamente dalle consuetudini degli altri popoli, in modo particolare per il fatto di aver sviluppato assai precocemente una speciale attenzione per la soggettività e l'innovazione. Al riguardo posso ricordare, anzitutto, che in Omero campeggia la contestazione del potere costituito (ad opera di Achille e di Tersite, nonché dei Proci), campeggiano molte personalità e, già a partire dal v. 26 (canto D) dell'*Iliade*, viene introdotto il pronome *egō*. Inoltre Omero accredita una rappresentazione non inquietante del mondo divino, cosa che si traduce in ulteriore spazio lasciato agli umani. Sono dettagli congruenti e significativi, perché la frequenza del pronome *egō* e dei verbi alla prima persona singolare è vistosa tra i poeti corali e monodici così come, successivamente, a teatro, e si è saputa spingere fino alle 1.087 occorrenze documentate dal solo Erodoto (Sassi 2009, p. 244). Pure significativo è che intorno al 570 uno dei grandi templi ellenici, l'Apollonion di Siracusa, sia stato corredato da un'iscrizione che inizia con le parole *Kleom..es epoiese*, ossia con l'indicazione non del sovrano, del tiranno, dell'arconte o di altri titolari del potere ma, come si ritiene, dell'architetto malgrado l'oggetto dell'iscrizione verta su ben altro che un bene materiale vendibile o un prodotto della creatività individuale.

Convergente con questo orientamento della società greca arcaica è anche la propensione – che pure si è affermata molto precocemente – a riconoscere la specificità di determinati eventi civili e ad apprezzare la possibilità di preservarne il ricordo con una certa cura. Tale propensione si è manifestata anzitutto nel precoce avvio della raccolta di alcuni essenziali dati sulle olimpiadi (e relativi campioni) e, ad Atene, nell'uso di prendere buona nota della successione degli arconti eponimi, ma poi anche nell'impostazione del testo dei decreti attici, che sono noti per la regolarità con cui iniziano precisando chi

era il pritano in carica, chi il *grammateus* in carica, chi l'*epistatēs* dei pritani, chi l'arconte eponimo, chi il proponente (*edoxen tēi boulēi kai tōi dēmōi ... eprytaneue ... egrammateue ... epestate ... erke ... eipe*). Altri dati omogenei sono la forte mobilità sociale legata alla proliferazione – e prosperità media – delle colonie, l'assenza di una casta sacerdotale dotata di una sua ortodossia e quindi incline a diffidare delle idee innovative, la possibilità per gli intellettuali di raggiungere la notorietà anche senza farsi cortigiani di tiranni o altri detentori del potere politico, l'affermarsi «di un nuovo orientamento dei valori verso la priorità in quanto tale, indipendente dai vantaggi materiali per il vincitore o per la sua polis»²² e quindi di un'idea eminentemente civile della competizione.

Si tratta di un vasto insieme di peculiarità che concorrono a farci immaginare una società tutt'altro che diffidente verso l'innovazione. Ciò che si delinea è, pertanto, una rara combinazione di circostanze propizie, che sembra essere stata piuttosto durevole e che spiega come mai si siano potuti formare, in quel contesto, un creativo circuito di *sophoi* e un clima di diffusa attenzione per il loro sapere. Si intuisce, infatti, che non sempre le cose sono andate (e vanno) in questo modo e che altri tipi di organizzazione sociale e di modelli culturali avrebbero finito per frapporre ostacoli insormontabili.

Di fronte ai dati appena richiamati non pochi studiosi tendono, come è noto, a esprimere una residua diffidenza per timore di dar vita a un nuovo mito della classicità e, quindi, a un nuovo e non meno arbitrario ideale di purezza primigenia, ma l'eventualità che queste “spinte in avanti” siano coesistite con non irrilevanti spinte di segno contrario è e dovrebbe ritenersi, io credo, del tutto pacifica²³. Il punto è che nella Grecia arcaica – o almeno in alcuni circoli di Mileto e altre *poleis* – le “spinte in avanti” poterono affermarsi con una forza considerevole anche se, lì come altrove, non mancarono di continuare a manifestarsi anche delle forti contropinte.

Se tale fu il contesto nel quale Talete ed altri trovarono un terreno fertile e seppero non solo farsi accettare ma affermarsi, non meraviglia che abbia

²² Zhmud 2006, 32. V. anche Zaicev 1993.

²³ Posso forse ricordare che, a fronte dell'idea – pure ben presente – di una colpa da espiare o di una indegnità di fondo degli umani da cui è imperativo riscattarsi, la Grecia arcaica e classica ha conosciuto e valorizzato anche una diffusa cultura dei vizi del volere, a tal punto che nell'esordio dell'*Odisea* è lo stesso Zeus a lamentare che gli uomini indulgono nel buttare la colpa sugli dei con falsa coscienza, segno inequivocabile di un uso che si era già affermato per poi riemergere notare a più riprese in seguito (ricordo Ar. *Nub.* 1080; Eur. *Tro.* 948, 981 s., 988 s.) almeno fino ai tempi di Demostene (cf. Rossetti 1991). Quale miglior segno della coesistenza di spinte ugualmente forti, e orientate in direzione contraria?

potuto prendere forma l'idea di rendere onore a questi *sophoi* ben prima che Senofane componesse la famosa elegia (fr. 2 Diels-Kranz) in cui egli lamenta che le città indulgono nel celebrare gli atleti, che di per sé poco sanno dare alle *poleis*, e non i *sophoi*, che invece a suo avviso costituiscono una risorsa di molto maggior valore. Atene avrebbe avuto il rarissimo merito di fare ciò che non seppero fare né Mileto, né Colofone, né Elea, né altre *poleis* elleniche. A sua volta, la storia del tripode illustra molto bene una specifica ricerca dell'eccellenza nel campo della *sophia*, dunque in un ambito che già tendeva a differenziarsi da altri tipi di eccellenza.

Ha senso rilevare, inoltre, l'impressione di totale 'laicità' che promana da questa storia, e chiedersi se qualcosa del genere potrebbe essere accaduto. Le consuetudini note associano sistematicamente l'intrattenimento poetico al simposio o a una adunanza religiosa, che si chiami *heortē*, *thiasos* o in qualche altro modo. Nonostante la diffusione di tali usi, però, la storia di Talete onorato ad Atene non lascia affiorare nessuna traccia di eventi di natura simposiale, né di rituali religiosi. L'impressione è che un organo di governo abbia semplicemente deciso di onorare un *sophós* eminente, e poi altri sei, con il proposito di conferire lustro anche alla città che assumeva l'iniziativa – e un'iniziativa non semplicemente inconsueta, ma addirittura irrituale – e di lanciare un messaggio. Sembra anzi emergere una 'laicità' che connota buona parte del sapere di Talete così come la cerimonia ideata dalle autorità ateniesi, la stessa opera di Solone legislatore e poeta elegiaco, lo stesso profilo culturale degli altri sapienti, come se su questi temi, certamente non tradizionali, la religione olimpica e i suoi riti non avessero niente di specifico da dire e nemmeno pretendessero di averne, a ragione o a torto.

Possibile? In favore sembrano deporre gli aspetti altamente innovativi, segnalati poc'anzi, della società greca arcaica in alcune delle sue manifestazioni e le tracce di una diffusa disponibilità ad apprezzare anche invenzioni e teorie. Sembra invece che niente di specifico si possa addurre in contrario. Da questo punto di vista, la notizia secondo cui, in anni oltremodo 'alti', Talete si sarebbe recato ad Atene per essere proclamato *sophos* e dunque ricevere una sorta di onorificenza, e così pure la notizia secondo cui quella di *sophos* venne trattata come una qualifica che si poteva attribuire – o negare – a un certo personaggio di spicco, ci parlano di un evento irrituale ed unico nella sua specificità, ma non privo di un contesto che sarebbe stato in grado di 'rassicurare' i contemporanei intorno all'ammissibilità di tale iniziativa.

Vorrei sollevare, infine, un quesito ricorrente: se realmente gli ateniesi tributarono a Talete onori un po' speciali, in che veste avranno inteso onorarlo? Avranno ravvisato in lui l'indagatore dei segreti del mondo fisico, l'osservatore

del cielo, l'esperto in misurazioni, il matematico, il filosofo, il fine ragionatore, il tecnico? Che la domanda sia mal posta, e lo sia da molti punti di vista, è fin troppo evidente, ma non è inutile dedicare all'argomento un minimo di attenzione. Va da sé, infatti, che per un greco dei tempi di Talete fosse del tutto impossibile caratterizzare il sapere di Talete come un tipo di sapere distinto da altri tipi. Agli inizi del VI secolo a.C. si dovevano conoscere le specifiche professionali degli artigiani (ceramista, armaiolo, esperto in calzari o nella costruzione di imbarcazioni...) ma non certo anche le specifiche intorno a tipi diversi di sapere. Dei tipi di sapere si sono venuti precisando con Ecateo e con l'emergere della figura dell'architetto, ma si tratta di un fenomeno collocabile nel V e semmai alla fine del VI secolo, non certo all'inizio del VI.

Una distinzione pertinente per l'epoca fu, semmai, quella tra poeti e *sophoi*, distinzione che è ipotizzabile in quanto il poeta, essendo un maestro che *delectando docet*, si dedica ad allestire forme di intrattenimento del suo pubblico, mentre nel *sophos* prevale il desiderio di capire, di venire a sapere, e anche – possiamo presumere – di rendere conto del suo sapere, di dare spiegazioni. Al riguardo mi pare illuminante il passo in cui Esiodo parla della comparsa della stella Arctouros, comparsa che avverrebbe all'alba sessanta giorni dopo il solstizio d'inverno (*Op.* 564-566) e, come sembra, del suo tramonto cinquanta giorni dopo il solstizio d'estate (v. 663). In questo caso il poeta afferma, cioè dichiara di sapere, ma non fa nulla per dare un'idea di come ha fatto a venire a sapere, e tanto meno ipotizza un qualche contraddittorio. Lo si può ben capire, perché la logica prevalente è quella dell'intrattenimento. Invece è verosimile che Talete abbia sviluppato, forse tra i primi, una tendenza a spiegare e persuadere²⁴, il che istituisce un'altra logica, un'altra dinamica: delle situazioni in cui l'attendibilità di ciò che si afferma prevale sulla magia dell'intrattenimento ben costruito. Non per nulla Talete poté essere messo in ridicolo da Eraclito, e a causa della sua presunzione di poter offrire un sapere indiscutibilmente estraneo all'intrattenimento e all'elaborazione in versi.

²⁴ Mi si potrebbe obiettare che non ci sono le condizioni per fare una simile affermazione, ma io considero che è il sapere stesso di Talete a richiedere che di esso si dia conto. Al riguardo trovo che sia rappresentativa la storia di Mandrolito (storia che compare in *Apul. Fl.* 18 = 11A19 D.-K. = Th 178 Wöhrle) perché questi avrebbe chiesto a Talete (e da lui ottenuto) spiegazioni intorno alla misurazione dell'ampiezza angolare del disco solare, avrebbe capito (comprendendo, fra l'altro, che egli non sarebbe stato capace nemmeno di desiderare di venire a sapere e, quindi, di impostare una qualche misurazione) e si sarebbe commosso per questo. Se la storia ha un fondamento, Talete si sarebbe dunque dedicato, con successo, a spiegare e persuadere.

Anche queste considerazioni contribuiscono a delineare un contesto compatibile con la storia di Talete onorato ad Atene. Le non poche probabilità che si tratti di un evento realmente accaduto manifestamente contrastano la tendenza, così forte in Bruno Snell e poi in altri, a pensare che quella dei Sette Sapianti sia stata una leggenda priva di qualsiasi addentellato con i fatti reali, fa non poco onore agli ateniesi di un'epoca così alta, ed ha qualcosa da dire intorno ai costumi dei Greci del periodo cosiddetto arcaico, costumi che mi immagino possano aver avuto un ruolo decisivo nell'innescare quella loro impagabile attitudine ad apprezzare le trovate, spesso geniali, dei *sophoi*.

[Recebido em maio 2010; Aceito em fevereiro 2011]

BIBLIOGRAFIA

- ASHERI, D. (ed.), *Erodoto, Le Storie*, vol. I. Milano: Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, 1988.
- BONA, G. (ed.), *G Bona, Pindara, I Peani*. Testo, traduzione, scoli e commento. Cuneo, 1988.
- BURKERT, W. Eraclito nel papiro di Derveni: due nuove testimonianze, in L. Rossetti (ed.), *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, vol. I. Roma: Edizioni dell'Ateneo 1983. P. 37-42.
- FEHLING, D. *Die Sieben Weisen und die frühgriechische Chronologie: eine traditionsgeschichtliche Studie*. Bern - New York: Peter Lang, 1985.
- GEMELLI MARCIANO, M.L. Gemelli Marciano (ed.). *Die Vorsokratiker*, Band I. Düsseldorf: Artemis and Winkler, 2007.
- LEÃO, D.F. *Solón. Ética e política*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- LEÃO, D.F. The Seven Sages and Plato, in S. Giombini-F. Marcaci (eds.), *Il quinto secolo. Studi etc*. Passignano s. T. 2010, P. 403-414.
- LEÃO, D.F, "Investidura de Tales como *sophos* em Atenas?", *Humanitas* 62 (2010),23-32.
- LONG, A. A. The Scope of Early Greek Philosophy, in Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 1-21.
- MARCOVITCH, M. *Heraclitus. Greek text with a short commentary*. Mérida: Editio Maior, 1967.
- MOURELATOS, Alexandre, P. D. The Epistemological Section (29b-d) of the Proem in Timaeus Speech: M. F. Burnyeat on *eikōs mythos* and Comparison with Xenophanes B34 and B35, in MOHR, R.D.; SATTLES, B.M. (eds.), *One Book, the Whole Universe. Plato 's Timaeus Today*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009, p. 225-247.

- MOURAVIEV, S. N. *Heraclitea*, vol. III.3.B: *Les fragments du livre d'Héraclite*. Sankt Augustin: Academia, 2006.
- NIGHTINGALE, A. W. *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- NIGHTINGALE, A. W. "Sages, sophists, and philosophers: Greek wisdom literature". In O. Taplin (ed.), *Literature in the Greek and Roman Worlds: A New Perspective*. New York: Oxford 2000. P. 156-191.
- NIGHTINGALE, A. W. "The Philosophers in Archaic Greek Culture". In H. S. Shapiro (ed.), *The Cambridge Companion to Archaic Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 169-198.
- RAMELLI, I. (ed.), *I Sette Sapienti, Vite e opinioni*. Edizione di Bruno Snell. Milano: Bompiani, 2005.
- RIEDWEG, C. "Zum Ursprung des Wortes 'Philosophie', oder Pythagoras von Samos als Wortschöpfer". In A. Bierl-A. Schmitt-A. Willi (eds.), *Antike Literatur in neuer Deutung* (München, Leipzig: K. G. Saur, 2004. P. 147-181.
- RHODES, P.T. *A Commentary on the Aristotelian*. Athenaion Politeia. New York: Oxford, 1981.
- ROSSETTI, L. Se sia lecito incolpare gli dei (da Omero a Aristotele). In *Studi di Filologia Classica in onore di Giusto Monaco*, vol. I. Palermo: Università degli Studi di Palermo, 1991. P. 37-53.
- ROSSETTI, L. "Talete *sophos* (ad Atene, sotto l'arcontato di Damasia)", *Humanitas* [Coimbra] 62, 2010. P. 33-39.
- ROSSETTI, L. Cosmologia. in P. Radici Colace *et al.* (dir.), *Dizionario delle scienze e delle tecniche di Grecia e Roma*. Roma: Fabrizio Serra Editore, 2010. P. 330-356.
- ROSSETTI, L. "Chi inventò la filosofia?", *Diogene* 6.22, 2011. P. 91-94.
- SASSI, M. M. *Gli inizi della filosofia: in Grecia*. Bollati Boringhieri, Torino, 2009.
- SNELL, B. *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*. München: Heimeran, 1938.
- WÖHRLE, G. (ed.). *Die Milesier: Thales*. Berlin: Walter De Gruyter, 2009.
- ZAICEV, A. *Das griechische Wunder. Die Entstehung der griechischen Zivilisation*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, 2003.
- ZHMUD, L. *The Origin of the History of Science in Classical Antiquity*. Berlin: Walter de Gruyter, 2006.